مصباح الأصول

تقرير بحث سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

قدس سره

تأليف

السيد محمد سرور أبو الوفا الحسيني البهسودي

تحقيق

جواد التبريزي الاصفهاني

منشورات

مكتبة الداوري

مصباح الأصول

ج ١ ق ١

منشورات

مكتبة الداوري

مِصْبَاحُ الأُصُولِ

تَقْرِيرٌ عَنْ سَمَاحَةِ آيَةِ اللهِ العُظْمَى

السَّيِّدِ أَبُو القَاسِمِ المُوسَوِيِّ الخُوئِي (قدس سره)

تَأْلِيفُ

السَّيِّدِ مُحَمَّد سُرُور الوَاعِظ الحُسَيْنِيّ البَهْسُودِي

الجُزْءُ الأَوَّل

القِسْمُ الأَوَّل

شبكة الفكر
alfeker.net

مصباح الأُصول ج ١ ق ١

تأليف : السيّد محمّد سرور الواعظ

الناشر : مكتبة الداوري ـ قم

تليفون : ٧٧٣٢١٧٨

الطبعة : الأُولى ١٤٢٢ هـ ق

المطبعة : الشريعة ـ قم

الكمية : ٢٠٠٠ نسخة

شابك : ٥ ـ ٢١ ـ ٥٧١١ ـ ٩٦٤

جميع الحقوق محفوظة للناشر

بسمه تعالى

كلمة الناشر :

الكتاب الذي بين أيديكم هو الجزء الأوّل (بقسميه الأوّل والثاني) من كتاب «مصباح الأُصول» (بحث الألفاظ) وقد كان طبعه أُمنية الفضلاء وطلاب العلم وقبل هذا لم يمكن الحصول على نسخة الأصل مع أنّ المؤلف كان قد اقترح علينا طبع الكتاب وعرض مخطوطته علينا قبل أكثر من خمس وعشرين سنة ولكنّ القَدَر لم يشأ ذلك وكانت المحاولة للحصول على الكتاب فاشلة.

إلى أن بشّرنا أحد الإخوة بوجود الكتاب عند نجل المؤلف فضيلة السيّد حسين الواعظ، وحضرته ما بخل علينا بل تفضّل بإجازة طبعه وسلّمه لنا مشكوراً. كما نشكر أخويه الجليلين السيّد محمّد الواعظ والسيّد جعفر حيث أنّهما تفضّلا علينا حيث سمحا لنا بطبع الجزئين الثاني والثالث (الأُصول العمليّة) سابقاً.

وبما أنّ الكتاب لم يكن إخراجه فنياً لذلك تكلّف ذلك حضرة الفاضل الأُستاذ محمّد جواد القيومي الإصفهاني دام فضله وأتعب نفسه وبذل غاية جهده في إخراج الكتاب بصورة فنيّة ونقّحه وأخرج مصادره وبالنهاية خرج الكتاب ـ كما ترى ـ بصورة أنيقة وجميلة ومع صفّ جديد لجزئيه الثاني والثالث وورق وتجليد ممتاز.

وفي الختام نشكر من وازرنا في إرشادنا إلى وجود الكتاب وأنجال المؤلف لمساهمتهم توفير الكتاب مخصوصاً جناب السيّد حسين الواعظ لتهيئة الجزء الأوّل والأخ الكريم القيومي ونسأل الله لهم جمعياً ولنا التوفيق والسداد.

والله خير معين

الناشر

١٨ ربيع الثاني ١٤٢٢

بسم اللّه الرحمن الرحيم

مقدمة المحقق :

الحمد للّه ربّ العالمين ، و الصّلاة و السّلام على سيّد الانبياء و المرسلين ، محمّد و آله الغرّ الميامين ، و اللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

استنباط الاحكام الشرعية ، الّتي يتكفّلها علم الفقه ، تعتمد على عدّة عناصر ، و أهمّها ما يؤخذ من علم الاصول ، و هو العلم بالقواعد الّتي تقع بنفسها في طريق استنباط الاحكام الشرعية الكليّة الالهيّة ، من دون حاجة الى ضميمة كبرى أو صغرى اصولية اخرى اليها ، و هذا الكتاب من أفضل ما ألّف في هذا المضمار.

هذا الكتاب مجموعة كاملة للدراسات العليا لبحوث علم الاصول ، ألّفه المؤلف المعظّم من مجلس درس سيّد مشائخنا آية اللّه العظمى السيّد أبي القاسم الخوئي قدّس سرّه ، الّذي ربّى على يديه الكريمتين جيل بعد جيل من الافاضل الاخيار.

أمّا المؤلف ، فهو السيّد محمّد سرور بن الحسن الواعظ الحسيني البهسودي ، من سلالة السيّد يحيى ، المشتهر بشاه قلندر ، ولد في بلاد افغانستان في سنة ١٢٨٩ هـ ش ، و نشأ بها ، و استفاد من بعض علماء هذا الديار ، كالسيد مصطفى و آية اللّه حجت و الشيخ محسن رحمهم الله ، ثمّ هاجر

من محضر بعض الاساطين ، كآية اللّه الحكيم ، و آية اللّه الخوئي قدّس سرّهما ، و بعد أن حاز درجة الاجتهاد رجع الى بلاده ، اثر طلب متكرّر من أهالي بلده .

• و قد شاءت الاقدار أن يهاجر المؤلّف الى بلاده في تلك الظروف العصيبة الّتي ألمّت ببلاده ، و هي نتيجة تكالب قوى الكفر و الاستكبار العالمي ، و كان له الدور الاساسي في ترسيخ دعائم المواجهة عليه ، حتّى اريق في سبيل اعلاء كلمة الحق و مواجهة الطغاة و الظالمين دمه في ١٣٥٧/١١/٤ هـ ش .

أمّا هذا الكتاب ، فقد طبع منه مباحث البراءة و الاستصحاب في جزءين عدّة مرّات في النجف الاشرف و قم المقدسة ، أمّا مبحث الالفاظ فلم يطبع بعد ، و قد وفّقنا اللّه تعالى لتحقيق جميع أجزائه .

لفت نظر : لم نجد مخطوطة المؤلف قدّس سرّه من مبحث مفهوم الغاية الى آخر مبحث الالفاظ ، و تكميلاً لهذه المجموعة أكملناه من كتاب المحاضرات .

نسأل اللّه سبحانه و تعالى التوفيق و الرشاد ، و نستمدّ منه العون و السداد ، و نسأله أن يتغمّد سيّدنا و شهيدنا بعظيم الاجر ، و أن يجمعه في مستقرّ رحمته ، مع النبيّين و الصدّيقين و الشهداء و الصالحين ، و حسن اولئك رفيقا.

جواد القيومي الاصفهاني
١٣٨٠/٣/١٠

بسم اللّه الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف :

الحمد للّه ربّ العالمين ، و الصّلاة و السّلام على أشرف الانبياء و المرسلين ، محمّد و آله الاطهار المعصومين ، و اللعنة على أعدائهم أجمعين أبد الابدين.

أمّا بعد ، فهذه ثمرات اقتطفتها من شجرة طيّبة ، و درر كلمات تلقّيتها من أبحاث قيّمة ، لسماحة سيّدنا الاستاذ العلاّمة ، صرّاف نقود العلم بأفكاره الباكرة العميقة ، غوّاص بحار الفضل بأنظاره العالية الدقيقة ، المحدّث الخبير ، و المفسّر القدير ، و الفقيه البصير ، و الاصولي الشهير ، و الرجالي الكبير ، حجّة الاسلام و المسلمين آية اللّه العظمى في العالمين ، سيّدنا الاعظم ، و ملاذنا المعظّم الحاج السيّد أبو القاسم الخوئي أدام اللّه ظلّه الوارف ، و متّع المسلمين بوجوده الشريف .

السيد محمّد سرور الواعظ
الحسيني البهسودي

الكلام

في مباحث الالفاظ

تمهيد

اعلم أنّ الشريعة المقدّسة الاسلامية مشتملة على أحكام الزاميّة يجب الخروج عن عهدتها ، و تحصيل الامن من العقوبة على مخالفتها بحكم العقل ، كالوجوب و الحرمة ، و غير الزاميّة ، و ليست هي بأسرها ضروريّة غير محتاجة الى النظر و الاستدلال ، بل أكثرها نظري يحتاج الى مباد توصلنا الى معرفته ، و علم الاصول متكفّل بالبحث عن تلك المبادي .

١ ـ أقسام مسائل علم الاصول

القسم الاوّل :

ما توصلنا الى الحكم الشرعي بالجزم و القطع الوجداني ، و هي مباحث الاستلزامات العقليّة ، و قد تسمّى بالبحث عن المداليل ، أي المداليل بما هي ، لا بما هي مداليل ، و هذه كمبحث مقدّمة الواجب ، و مبحث اجتماع الامر و النهي ، و مبحث الضدّ .

فانّ هذه المباحث عقليّة ، نتيجتها القطع بالحكم بعد ضمّ الصغرى اليها ، على تقدير تماميّة الملازمة عقلاً بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته ، و بين الامر بشيء و النهي عن ضدّه ، و هكذا في سائر مباحث الاستلزامات العقليّة .

القسم الثاني :

ما توصلنا الى الحكم بالتعبّد الشرعي لا بالقطع الوجداني .

و هذه المبادي على نوعين : فانّ البحث فيها امّا صغرويّ مع كون الكبرى مسلّمة ، و امّا كبروي مع كون الصغرى مفروضة .

١ ـ البحث الصغروي ، هو كمباحث الالفاظ ، اذ البحث فيها انّما هو في ظهور لفظ في معنى ، كظهور الامر في الوجوب و النهي في الحرمة مثلاً ، مع كون الكبرى ـ و هي حجيّة الظّواهر ـ مسلّمة ، لبناء العقلاء و قيام السيرة القطعية عليها ، و قد أمضاها الشارع يقيناً ، فانّ الشريعة المقدّسة انّما شرّعت لبيان الاحكام لا لاختراع كيفيّة الافادة و الاستفادة ، فهي باقية على ما جرت عليه سيرة العقلاء ، و لذا لا يعتني بتوهّم اختصاص حجيّة الظّواهر بصورة الظنّ بالوفاق ، أو بصورة عدم الظن بالخلاف ، على ما ذكر في محلّه.

و على الجملة لا يبحث في علم الاصول عن حجيّة ظواهر الالفاظ ، و لا يكون البحث عنها من علم الاصول في شيء ، نعم حصلت شبهة للاخباريّين في خصوص حجّية ظواهر الكتاب من جهة بعض الاخبار الخاصّة الدالّة بزعمهم على اختصاص حجيّة ظواهر الكتاب بمن خوطب به ، و هو النبي صلى الله عليه وآله و الائمة عليهم السلام ، و قد ذكر الجواب عنها في محلّه .

و لا يخفى أنّ تسمية مباحث الالفاظ بحثاً صغروياً انّما هي بالنسبة الى حجية الظواهر ، و الاّ فهي في نفسها مباحث كبرويّة ، فانّ البحث عن كون الامر ظاهراً في الوجوب بحث كبرويّ بالنسبة الى أفراد الامر ، و كذا الحال في سائر مباحث الالفاظ.

ثمّ انّه تارة يبحث عن ظهور اللفظ في معنى مع قطع النظر عن انضمام شيء آخر ، و اخرى يبحث عنه بلحاظ شيء آخر ، و الاوّل كالبحث عن كون الامر ظاهراً في الوجوب ، و كون النهي ظاهراً في الحرمة ، و كون القضيّة الشرطيّة ظاهرة في المفهوم ، و الثاني كالبحث عن كون الامر الواقع عقيب الحظر ظاهراً في الاباحة ، و كون العام المخصّص بالمنفصل ظاهراً في تمام الباقي ، الى غير ذلك.

٢ ـ البحث الكبروي ، هو ما يبحث فيه عن الحجيّة ، كالبحث عن حجيّة خبر الواحد ، و البحث عن حجيّة الشهرة و الاجماع المنقول ، و يدخل فيه بحث التعادل و الترجيح ، فانّه بحث عن حجيّة أحد الخبرين عند التعارض ، و يدخل فيه ايضاً بحث الظنّ الانسدادي على الكشف كما هو ظاهر .

و يدخل فيه ايضاً البحث عن حجيّة ظواهر الكتاب بالنسبة الى غير من خوطب به ، و هو النبي صلى الله عليه وآله و الائمة عليهم السلام ، لاجل توهّم عدم ارادة تفهيم غيرهم من نفس الخطاب ، كما عليه الاخباريّون .

فلا ينافي ما ذكرناه من أن حجيّة الظواهر مسلّمة عند الكلّ ، و لا خلاف فيها ، فانّ ذلك انّما هو في غير ظواهر الكتاب ، كظواهر الاخبار و ظواهر كلمات الموالي العرفية ، بل في ظواهر الكتاب ايضاً ، بالنسبة الى من قصد افهامه ، على ما اشير اليه آنفاً.

القسم الثالث :

ثمّ انّه ان لم نصل الى الحكم الشرعي بالقطع الوجداني و لا بالطرق التعبّدية الشرعيّة ، فلا بدّ حينئذ من البحث عن الوظيفة المجعولة من قبل الشارع ، و هو البحث عن الاصول العمليّة الشرعيّة ، كالبراءة الشرعيّة

المستفادة من حديث الرفع و نحوه ، و الاحتياط المدلول عليه بالادلّة الشرعيّة و الاستصحاب المستفاد من الاخبار.

القسم الرابع :

و ان عجزنا عن الوصول الى الوظيفة الشرعية ايضاً لفقد الادلّة أو تعارضها مثلاً ، فلا بدّ من البحث عن الوظيفة الفعليّة بحكم العقل ، من حيث انّه حاكم بالبراءة أو الاحتياط عندئذ ، و هو البحث عن الاصول العمليّة العقليّة ، و يدخل في هذا القسم البحث عن الظنّ الانسدادي على الحكومة .

خلاصة الكلام في بيان مسائل علم الاصول :

فهذه هي مسائل علم الاصول ، و قد تلخّص أنّها على نحو الاجمال خمسة :

١ ـ مباحث الاستلزامات العقلية ، و من المناسب تجرّده بالبحث كبقية الاقسام ، و انّها ليست من مباحث الالفاظ ، أمّا البحث فيها انّما هو عن لوازم نفس الاحكام بما هي لا بما هي مدلولة للادلّة اللفظيّة ، فلا ربط لها بمباحث الالفاظ ، الاّ أنّ المتقدّمين أدرجوها في مباحث الالفاظ ، و تبعهم المتأخّرون في ذلك ، و الامر فيه سهل.

٢ ـ مباحث الالفاظ.

٣ ـ مباحث الحجج.

٤ ـ مباحث الاصول العمليّة الشرعيّة.

٥ ـ مباحث الاصول العمليّة العقليّة ، و قد أدرجها الاصوليّون في سابقتها ، و تعرّضوا للبحث عنهما في عرض واحد ، و نحن نتبعهم في ذلك مراعاة للاختصار.

فظهر بما ذكرناه أنّ الغاية لعلم الاصول هي العلم بالوظيفة الفعليّة بقول مطلق ، و تحصيل المؤمّن من العقاب المحتمل ، سواء كان العلم بالوظيفة للعلم الوجداني بالحكم الشرعي أو للعلم التعبّدي به ، أو العلم بالوظيفة المجعولة شرعاً عند تعذّر الوصول الى الحكم الواقعي بالقطع أو التعبّد ، أو للعلم بالوظيفة الفعليّة بحكم العقل عند العجز عن الوصول الى الحكم الشرعي الواقعي و الظاهري.

٢ ـ تعريف علم الاصول [١]

و هو العلم بالقواعد الّتي تقع بنفسها في طريق استنباط الاحكام الشرعية الكليّة الالهيّة ، من دون حاجة الى ضميمة كبرى أو صغرى اصولية اخرى اليها.

و عليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين ، و تدور المسائل الاصولية مدارهما وجوداً و عدماً :

الركيزة الاولى :

أن تكون استفادة الاحكام الشرعية الالهيّة من المسألة من باب الاستنباط و التوسيط ، لا من باب التطبيق ـ أي تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها ـ كتطبيق الطبيعي على أفراده.

و النكتة في اعتبار ذلك في تعريف علم الاصول هي الاحتراز عن

---

١ ـ من هنا الى آخر الجهة الاولى من الامر الثالث لم يوجد في مخطوطة المؤلف قدس سره ، أضفناه من محاضرات في اصول الفقه ١ : ١١ ـ ٢٥ تتميماً للفائدة ، فتذكّر.

القواعد الفقهية ، فانّها قواعد تقع في طريق استفادة الاحكام الشرعية الالهيّة ، و لا يكون ذلك من باب الاستنباط و التوسيط ، بل من باب التطبيق ، و بذلك خرجت عن التعريف .

و لكن ربّما يورد عليه بأنّ اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّة من المباحث الاصولية المهمّة عن علم الاصول ، كمباحث الاصول العملية الشرعية و العقلية ، و الظنّ الانسدادى بناءاً على الحكومة.

فانّ الاولى منها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي ، لانّ اعمالها في مواردها انّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها و أفرادها ، لا من باب استنباط الاحكام الشرعية منها و توسيطها لاثباتها ، و الاخيرتين منها لا تنتهيان الى حكم شرعي أصلاً ، لا واقعاً و لا ظاهراً .

و بتعبير آخر : انّ الامر في المقام يدور بين محذورين ، فانّ هذا الشرط على تقدير اعتباره في التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم ، فلا يكون جامعاً ، و على تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهية فيها ، فلا يكون مانعاً .

فاذاً لا بدّ أن نلتزم بأحد هذين المحذورين ، فامّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها اصولية ، أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهية في التعريف ، و لا مناص من أحدهما.

و التحقيق في الجواب عنه هو : انّ هذا الاشكال مبتنٍ على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً في التعريف الاثبات الحقيقي بعلم أو علمي ، اذ على هذا لا يمكن التفصّي عن هذا الاشكال أصلاً ، و لكنّه ليس بمراد منه ، بل المراد به معنى جامعاً بينه و بين غيره ، و هو الاثبات الجامع بين أن يكون وجدانيّاً أو شرعيّاً ، أو تنجيزيّاً أو تعذيريّاً.

و عليه فالمسائل المزبورة تقع في طريق الاستنباط ، لأنّها تثبت التنجيز مرّة و التعذير مرّة اخرى ، فيصدق عليها حينئذ التعريف ، لتوفّر هذا الشرط فيها ، و لا يلزم اذاً محذور دخول القواعد الفقهية فيه .

نعم يرد هذا الاشكال على التعريف المشهور ، و هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الاحكام الشرعيّة الفرعيّة ، فانّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط الاثبات الحقيقى ، و عليه فالاشكال وارد ، و لا مجال للتفصّي عنه كما عرفت ، و لو كان مرادهم المعنى الجامع الّذي ذكرناه فلا وقع له أصلاً كما مرّ.

الفرق بين المسائل الاصولية و القواعد الفقهية :

و على ضوء هذا البيان ظهر الفرق بين المسائل الاصولية و القواعد الفقهية ، فانّ الاحكام المستفادة من القواعد الفقهية ، سواء أكانت مختصّة بالشبهات الموضوعية ، كقاعدة الفراغ و اليد و الحلية و نحوها ، أم كانت تعمّ الشبهات الحكميّة ايضاً ، كقاعدتي : «لا ضرر» و «لا حرج» ، بناءاً على جريانهما في موارد الضرر أو الحرج النوعي ، و قاعدتي : «ما يضمن» و «ما لا يضمن» ، و غيرها ، انّما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها ، لا من باب الاستنباط و التوسيط ، مع أنّ نتيجتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصية .

هذا ، و الصحيح أنّه لا شيء من القواعد الفقهية تجري في الشبهات الحكمية ، فانّ قاعدتي نفي الضرر و الحرج لا تجريان في موارد الضرر أو الحرج النوعي ، و قاعدة : «ما يضمن» أساسها ثبوت الضمان باليد مع عدم الغاء المالك لاحترام ماله ، فالقواعد الفقهية نتائجها أحكام شخصية لا محالة.

و على كلّ حال فالنتيجة هي أنّ القواعد الفقهية من حيث عدم توفّر هذا الشرط فيها غير داخلة في المسائل الاصولية ، و على هذا الاساس ينبغي لك أن تميّز كلّ مسألة ترد عليك أنّها مسألة اصولية أو قاعدة فقهيّة.

لا كما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله [١] ، من أنّ نتيجة المسألة الفقهية ، قاعدة كانت أو غيرها ، بنفسها تلقى الى العامي غير المتمكّن من الاستنباط و تعيين الوظيفة في مقام العمل ، فيقال له : كلّما دخل الظهر وكنت واجداً للشرائط فقد وجبت عليك الصلاة ، فيذكر في الموضوع تمام قيود الحكم الواقعيّ فيلقى اليه.

و هذا بخلاف المسألة الاصولية ، فانّها بنفسها لا يمكن أن تلقى الى العامي غير المتمكّن من الاستنباط ، فانّ اعمالها في مواردها وظيفة المجتهدين دون غيرها.

نعم ، الّذي يلقى اليه هو الحكم المستنبط من هذه المسألة ، لا هي بنفسها ، و ذلك لانّ ما أفاده رحمه الله بالقياس الى المسائل الاصولية و ان كان كما أفاد ، فانّ اعمالها في مواردها و أخذ النتائج منها من وظائف المجتهدين ، فلا حظّ فيه لمن سواهم .

الاّ أنّ ما أفاده رحمه الله بالاضافة الى المسائل الفقهية غير تامّ على اطلاقه ، اذ ربّ مسألة فقهيّة حالها حال المسألة الاصولية من هذه الجهة :

كاستحباب العمل البالغ عليه الثواب ، بناءاً على دلالة أخبار : «من بلغ» [٢] عليه ، و عدم كونها ارشاداً ، و لا دالّة على حجية الخبر الضعيف ،

---

١ ـ فوائد الاصول ٤:٣٠٩.

٢ ـ الوسائل ١:٨٠.

فانّه ممّا لا يمكن أن يلقى الى العامّي ، لعدم قدرته على تشخيص موارده من الروايات ، و تطبيق أخبار الباب عليها.

و كقاعدة نفوذ الصلح و الشرط ، باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنة ، أو غير مخالفين لهما ، فانّ تشخيص كون الصلح أو الشرط في مواردهما موافقاً لاحدهما ، أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامّي .

و كقاعدة : «ما يضمن» ، و «ما لا يضمن» ، فانّ تشخيص مواردهما و تطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد .

الى غيرها من القواعد الّتي لا يقدر العامّي على تشخيص مواردها و صغرياتها ليطبّق القاعدة عليها ، بل ربّ مسألة فقهية في الشبهات الموضوعية تكون كذلك ، كبعض فروع العلم الاجمالي ، فانّ العامي لا يتمكّن من تشخيص وظيفته فيه .

مثلاً اذا فرضنا أنّ المكلّف علم اجمالاً بعد الفراغ من صلاتي الظهر و العصر بنقصان ركعة من احداهما ، و لكنّه لا يدري أنّها من الظهر أو من العصر ، ففي هذا الفرع و أشباهه لا يقدر العامي على تعيين وظيفته في مقام العمل ، بل عليه المراجعة الى مقلّده ، بل الحال في كثير من فروع العلم الاجمالي كذلك.

شبهة و دفع :

أمّا الشبهة ، فهي توهّم أنّ مسألتي البراءة و الاحتياط الشرعيّين خارجتان عن تعريف علم الاصول ، لعدم توفّر الشرط المتقدّم فيهما ، اذ الحكم المستفاد منهما في مواردهما انّما هو من باب التطبيق لا من باب الاستنباط ، و قد سبق أنّ المعتبر في كون المسألة اصولية هو أن يكون وقوعها في طريق الحكم من باب الاستنباط دون الانطباق .

و أمّا الدفع ، فلانّ المراد بالاستنباط ليس خصوص الاثبات الحقيقي ، بل الاعمّ منه و من الاثبات التنجيزي و التعذيري ، و قد سبق أنّهما يثبتان التنجيز و التعذير بالقياس الى الاحكام الواقعية ، و هذا نوع من الاستنباط ، و اطلاقه عليه ليس بنحو من العناية و المجاز بل على وجه الحقيقة ، فانّ المعنى الظاهر منه عرفاً هو المعنى الجامع ، لا خصوص حصّة خاصّة .

و لو تنزّلنا عن ذلك و فرضنا أنّ وقوعهما في طريق الحكم ليس من باب الاستنباط ، و انّما هو من باب التطبيق و الانطباق ، كانطباق الطبيعي على مصاديقه و أفراده ، فلا نسلّم أنّهما خارجتان من مسائل هذا العلم ، و ذلك لانّهما واجدتان لخصوصيّة بها امتازا عن القواعد الفقهيّة ، و هي كونهما ممّا ينتهي اليه أمر المجتهد في مقام الافتاء بعد اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي ، كاطلاق أو عموم .

و هذا بخلاف تلك القواعد ، فانّها ليست واجدة لها ، بل هي في الحقيقة أحكام كليّة الهيّة استنبطت من أدلّتها لمتعلّقاتها و موضوعاتها ، و تنطبق على مواردها بلا أخذ خصوصية فيها أصلاً ، كاليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي و نحوه ، فهما بتلك الخصوصية امتازا عن القواعد الفقهية ، و لاجلها دوّنتا في علم الاصول ، و عدّتا من مسائله ، هذا تمام الكلام في الركيزة الاولى.

الركيزة الثانية :

أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها ، من دون حاجة الى ضمّ كبرى اصوليّة اخرى ، و عليه فالمسألة الاصولية هي المسألة الّتي تتّصف بذلك.

ثمّ انّ النكتة في اعتبار ذلك في تعريف علم الاصول ايضاً ، هي أن لا تدخل فيه مسائل غيره من العلوم ، كعلم النحو و الصرف و اللغة و الرجال و المنطق و نحوها ، فانّها و ان كانت دخيلة في استنباط الاحكام الشرعية و استنتاجها من الادلّة .

فانّ فهم الحكم الشرعي منها يتوقّف على علم النحو و معرفة قوانينه من حيث الاعراب و البناء ، و على علم الصرف و معرفة أحكامه من حيث الصحّة و الاعتلال ، و على علم اللغة من حيث معرفة معاني الالفاظ و ما تستعمل فيه ، و على علم الرجال من ناحية تنقيح أسانيد الاحاديث و تمييز صحيحها عن سقيمها ، و جيّدها عن رديئتها ، و على علم المنطق لمعرفة صحّة الدليل و سقمه ، و لكن كلّ ذلك بالمقدار اللازم في الاستنباط لا بنحو الاحاطة التامّة .

فلو لم يكن الانسان عارفاً بهذه العلوم كذلك أو كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر لم يقدر على الاستنباط ، الاّ أنّ وقوعها و دخلها فيه لا يكون بنفسها و بالاستقلال ، بل لا بدّ من ضمّ كبرى اصولية و بدونه لا تنتج نتيجة شرعية أصلاً ، ضرورة أنّه لا يترتّب أثر شرعي على وثاقة الراوي ما لم ينضمّ اليها كبرى اصوليّة ، و هي حجية الرواية ، و هكذا .

و بذلك قد امتازت المسائل الاصولية عن مسائل سائر العلوم ، فانّ مسائل سائر العلوم و ان كانت تقع في طريق الاستنباط كما عرفت ، الاّ أنّها لا بنفسها ، بل لا بدّ من ضمّ كبرى اصولية اليها ، و هذا بخلاف المسائل الاصولية ، فانّها كبريات لو انضمّت اليها صغرياتها لاستنتجت نتيجة فقهية من دون حاجة الى ضمّ كبرى اصولية اخرى .

و من هنا يتّضح أنّ مرتبة علم الاصول فوق مرتبة سائر العلوم ، و دون مرتبة علم الفقه ، و حدّ وسط بينهما.

كما أنّه أنّ مبحث المشتق ، و مبحث الصحيح و الاعم ، و بعض مباحث العام و الخاص ، كمبحث وضع أداة العموم كلّها ، خارجة عن مسائل هذا العلم ، لعدم توفّر هذا الشرط فيها ، اذ البحث في هذه المباحث عن وضع ألفاظ مفردة «مادة» كما في بعضها ، و «هيئة» كما في بعضها الآخر .

و من الواضح جدّاً أنّه لا تترتّب آثار شرعيّة على وضعها فقط ، مثلاً أيّ أثر شرعي يترتّب على وضع المشتق لخصوص المتلبّس بالمبدء بالفعل ، أو للجامع بينه و بين المنقضي عنه المبدء ، و على وضع أسامي العبادات أو المعاملات لخصوص المعاني الصحيحة ، أو للاعمّ منها و من الفاسدة ، و على وضع الادوات للعموم مثلاً ، من دون أن تنضمّ اليها مسألة اصولية ؟

فالصحيح هو أنّها من المسائل اللغوية ، و لكن حيث انّها لم تدوّن في علم اللغة دوّنت في الاصول .

و نتيجة ما ذكرناه : انّ المسائل الاصولية يعتبر فيه أمران :

١ ـ أن يكون وقوعها في طريق الحكم من باب الاستنباط ، لا من باب الانطباق ، و بها تتميّز عن المسائل الفقهية.

٢ ـ أن يكون وقوعها فيه بنفسها و بالاستقلال ، من دون حاجة الى ضمّ مسألة اخرى ، و بها تتميّز عن مسائل سائر العلوم.

شبهات و دفوع :

الشبهة الاولى :

توهّم أنّ مسألة اجتماع الامر و النهي بناءاً على اعتبار الشرط الثاني تخرج عن مسائل هذا العلم ، اذ على القول باستحالة الاجتماع و عدم

امكانه لا يترتّب عليها أثر شرعي ما عدا القطع بعدم فعليّة كلا الحكمين، و انّما نحتاج في ترتّبه عليها الى ضمّ مسألة اخرى ، و هي اجراء قوانين باب التعارض الّتي يكون المقام من صغرياتها على القول بالامتناع ، و هذا ليس شأن المسألة الاصولية بمقتضى هذا الشرط كما عرفت .

و يدفعها أنّه يكفي في كون المسألة اصوليّة وقوعها في طريق الاستنباط و تعيين الوظيفة في مقام العمل بأحد طرفيها ، و ان كانت لا تقع كذلك بطرفها الآخر .

اذ لو لم يكن ذلك كافياً في الاتّصاف بكونها مسألة اصولية للزم خروج كثير من المسائل الاصولية عن تعريف علم الاصول بمقتضى الشرط المزبور ، منها مسألة حجيّة خبر الواحد ، فانّه على القول بعدمها لا يترتّب عليها أثر شرعي أصلاً ، و منها مسألة حجيّة ظواهر الكتاب على القول بعدم حجيّتها ، الى غيرها من المسائل.

فالنتيجة هي أنّ الملاك في كون المسألة اصولية وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها و لو باعتبار أحد طرفيها ، في قبال ما ليس له هذا الشأن و هذه الخاصيّة كمسائل بقيّة العلوم ، و المفروض أنّ هذه المسألة كذلك فانّه يترتّب عليها أثر شرعي على القول بالجواز ، و هو صحّة العبادة ، و ان لم يترتّب على القول بالامتناع.

الشبهة الثانية :

توهّم خروج مسألة الضدّ عن التعريف ، لعدم توفّر هذا الشرط فيها ، اذ لا يترتّب أثر شرعي على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شيء و حرمة ضدّه لتكون المسألة اصولية.

و أمّا حرمة الضد ، فهي و ان ثبتت بثبوت الملازمة الاّ أنّها حرمة غيريّة لا تقبل التنجيز ، كي تصلح لان تكون نتيجة فقهية للمسألة الاصولية .

و أمّا فساد الضدّ ، فهو لا يترتّب على ثبوت هذه الملازمة بلا ضمّ كبرى اصوليّة اخرى ، و هي ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة و فسادها.

و يدفعها ما مرّ من الجواب عن الشبهة الاولى ، و ملخّصه : انّه يكفي في كون المسألة اصوليّة ترتّب نتيجة فقهيّة على أحد طرفيها ، و ان لم تترتّب على طرفها الآخر ، و المفروض أنّه يترتّب على مسألتنا هذه أثر شرعي على القول بعدم الملازمة ، و هو صحّة الضد العبادي ، و ان لم يترتّب على القول الآخر.

الشبهة الثالثة :

دعوى أنّ اعتبار هذا الشرط يستلزم خروج مسألة مقدّمة الواجب عن المسائل الاصولية ، لا من جهة أنّ البحث فيها عن وجوب المقدّمة ، و هي مسألة فقهيّة ، فانّ البحث فيها ، كما أفاد المحقّقون من المتأخّرين ، عن ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب شيء و وجوب مقدّماته و عدم ثبوتها ، بل من جهة عدم ترتّب أثر شرعي عليها بنفسها ، و عدم توفّر ذاك الشرط فيها.

أمّا وجوب المقدمّة ، فهو و ان ترتّب على ثبوت هذه الملازمة ، الاّ أنّه حيث كان غيريّاً لا يصلح أن يكون أثراً للمسألة الاصولية ، بل وجوده و عدمه سيّان من هذه الجهة ، و أمّا غيره ممّا هو قابل لذاك فلم يكن حتّى يترتّب عليها.

و يدفعها ما سنذكره ـ ان شاء اللّه تعالى ـ في محلّه ، من أنّ لتلك المسألة ثمرة مهمّة ، غير وجوب المقدمة ، تترتّب عليها ، و بها تكون المسألة اصولية ، و تفصيل الكلام فيها موكول الى محلّها ، فلينتظر .

٣ـ موضوع العلم و عوارضه الذاتية و تمايز العلوم

يقع الكلام في جهات :

١ ـ في مدرك ما التزم به المشهور من لزوم الموضوع في كلّ علم.

٢ ـ في وجه ما التزموا به ، من أنّ البحث في كلّ علم لا بدّ أن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه.

٣ ـ في بيان تمايز العلوم بعضها عن بعض.

١ـ في مدرك ما التزم به المشهور من لزوم الموضوع في كلّ علم

غاية ما قيل أو يمكن أن يقال في وجهه هو : انّ الغرض من أيّ علم من العلوم أمر واحد ، مثلاً : الغرض من علم الاصول الاقتدار على الاستنباط ، و من علم النحو صون اللسان عن الخطأ في المقال ، و من علم المنطق صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج.

و حيث انّ هذا الغرض الوحداني يترتّب على مجموع القضايا المتبائنة في الموضوعات و المحمولات الّتي دوّنت علماً واحداً ، و سمّيت باسم فارد ، يستحيل أن يكون المؤثّر فيه هذه القضايا بهذه الصفة ، لاستلزامه تأثير الكثير بما هو كثير في الواحد بما هو واحد ، فاذاً يكشف انّاً عن أنّ المؤثّر فيه جامع ذاتي وحداني بينها ، بقانون أنّ المؤثّر في الواحد لا يكون الاّ الواحد بالسنخ ، و هو موضوع العلم.

و بتعبير آخر : انّ البرهان على اقتضاء وحدة الغرض لوحدة القضايا موضوعاً و محمولاً ليس الاّ أنّ الامور المتبائنة لا تؤثّر أثراً واحداً ، كما عليه جلّ الفلاسفة لولا كلّهم.

ما يرد على المشهور :

الايراد الاوّل :

انّ البرهان المزبور و ان سلّم في العلل الطبعيّة لا في الفواعل الاراديّة ، الاّ أنّ الغرض الّذي يترتّب على مسائل العلوم لا يخلو امّا أن يكون واحداً شخصيّاً ، أو واحداً نوعيّاً ، أو عنوانيّاً ، و على أيّ تقدير لا تكشف وحدة الغرض عن وجود جامع ماهوي وحداني بين تلك المسائل .

أمّا على الاوّل ، فانّه يترتّب على مجموع المسائل من حيث المجموع ، لا على كلّ مسألة مسألة بحيالها و استقلالها ، فحينئذ المؤثّر فيه المجموع من حيث هو ، فتكون كلّ مسألة جزء السبب لا تمامه ، نظير ما يترتّب من الغرض الوحداني على المركّبات الاعتبارية من الشرعية كالصلاة و نحوها ، أو العرفية ، فانّ المؤثّر فيه مجموع أجزاء المركّب بما هو ، لا كلّ جزء جزء منه ، و لذا لو انتفى أحد أجزائه انتفى هذا الغرض ، فوحدة الغرض بهذا النحو لا تكشف عن وجود جامع وحداني بينها ، بقاعدة استحالة صدور الواحد عن الكثير .

فانّ استناده الى المجموع بما هو لا يكون مخالفاً لتلك القاعدة ليكشف عن وجود الجامع ، اذ سببية المجموع من حيث هو سببية واحدة شخصيّة ، فالاستناد اليه استناد معلول واحد شخصي الى علّة واحدة شخصيّة ، لا الى علل كثيرة.

و مقامنا من هذا القبيل ، فانّ المؤثّر في الغرض الّذي يترتّب على مجموع القضايا و القواعد ، المجموع من حيث المجموع ، لا كلّ واحدة واحدة منها ، و المفروض كما عرفت أنّ سببيّة المجموع سببيّة واحدة

شخصية فاردة ، فاستناده اليه ليس من استناد الواحد الى الكثير ، بل حقيقة من استناد معلول واحد شخصي الى علّة كذلك ، فاذاً لا سبيل لنا الى استكشاف وجود جامع ذاتي بين المسائل .

و أمّا على الثاني ، بأن كان الغرض كلّيّاً له أفراد يترتّب كلّ فرد منها على واحدة من المسائل بحيالها و استقلالها ، كما هو الصحيح ، فالامر واضح ، اذ بناءاً على ذلك لا محالة يتعدّد الغرض بتعدّد المسائل و القواعد ، فيترتّب على كلّ مسألة بحيالها غرض خاص غير الغرض المترتّب على مسألة اخرى.

مثلاً الاقتدار على الاستنباط الّذي يترتّب على مباحث الالفاظ يباين الاقتدار على الاستنباط المترتّب على مباحث الاستلزامات العقلية ، و هما يباينان ما يترتّب على مباحث الحجج و الامارات ، فانّ الاقتدار على الاستنباط الحاصل من مباحث الاستلزامات العقلية اقتدار على استنباط الاحكام الشرعية على نحو البتّ و الجزم ، و هذا بخلاف الاقتدار الحاصل من مباحث الحجج و الامارات ، و هكذا.

و اذا كان الامر كذلك ، فلا طريق لنا الى اثبات جامع ذاتي وحداني بين موضوعات هذه المسائل ، لانّ البرهان المزبور لو تمّ فانّما يتمّ في الواحد الشخصي البسيط ، بحيث لا يكون ذا جهتين أو جهات ، فضلاً عن كونه واحداً نوعياً ، فاذا فرضنا أنّ الغرض واحد فلا يكشف الاّ عن واحد كذلك ، لا عن واحد شخصي.

و أمّا على الثالث ، فالحال فيه أوضح من الثاني ، فانّ القاعدة المزبورة لو تمّت فانّما تتمّ في الواحد الحقيقي لا في الواحد العنواني ، و المفروض أنّ الغرض في كثير من العلوم واحد بالعنوان لا بالحقيقة ، فانّ صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج في علم المنطق ، و صون اللسان

عن الخطأ في المقال في علم النحو ، و الاقتدار على الاستنباط في علم الاصول ، و هكذا ، ليس واحداً بالذات ، بل بالعنوان الّذي انتزع من مجموع أغراض متعدّدة بتعدّد القواعد المبحوث عنها في العلوم ليشار به الى هذه الاغراض.

فاذاً كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتي ، فانّ الواحد بالعنوان لا يكشف الاّ عن واحد كذلك.

الايراد الثاني :

انّ الغرض المترتّب على كلّ علم لا يترتّب على نفس مسائله الواقعية و قواعده النفس الامريّة ، ليكشف عن جامع وحداني بينها ، و يقال : انّ ذلك الجامع الوحداني موضوع العلم و مؤثّر في ذلك الغرض ، و هذا لعلّه من أبده البديهيات ، فانّ لازم ذلك حصول ذلك الغرض لكلّ من كان عنده كتب كثيرة من علم واحد أو علوم مختلفة ، من دون أن يكون عالماً بما فيها من القواعد و المسائل.

بل هو مترتّب على العلم بنسبها الخاصّة ، و بثبوت محمولاتها لموضوعاتها ، فانّ الاقتدار على الاستنباط في علم الاصول انّما يترتّب على معرفة قواعده ، بأن يعرف حجّية أخبار الثقة ، و حجّية ظواهر الكتاب و الاستصحاب و نحوها ، فاذا عرف هذه القواعد و علم بنسبها الخاصّة ، يحصل له الاقتدار على الاستنباط.

و صون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو انّما يحصل لمن يعرف مسائله و قواعده ، كرفع الفاعل و نصب المفعول و جرّ المضاف اليه ، و نحو ذلك.

و صون الفكر عن الخطأ في علم المنطق انّما يترتّب على معرفة قوانينه

و قواعده ، كايجاب الصغرى و كليّة الكبرى و تكرّر الحدّ الاوسط ، و هكذا ، فلا بدّ من تصوير الجامع حينئذ بين العلوم ، أو لا أقلّ بين النسب الخاصّة ، لا بين الموضوعات.

الايراد الثالث :

انّ المحمولات الّتي تترتّب على مسائل علم الفقه بأجمعها ، و عدّة من محمولات مسائل علم الاصول من الامور الاعتبارية الّتي لا واقع لها ، عدا اعتبار من بيده الاعتبار ، فانّ محمولات مسائل علم الفقه على قسمين:

١ ـ الاحكام التكليفيّة ، كالوجوب و الحرمة ، و الاباحة ، و الكراهة و الاستحباب.

٢ ـ الاحكام الوضعية ، كالملكية و الزوجية و الرقية ، و نحوها .

و كلتاهما من الامور الاعتبارية الّتي لا وجود لها الاّ في عالم الاعتبار.

نعم الشرطية و السببيّة و نحوها من الامور الانتزاعية تنتزع من القيود الوجودية أو العدمية ، المأخوذة في متعلّقات الاحكام أو موضوعاتها ، و لهذا لا تكون موجودة في عالم الاعتبار الاّ بالتبع ، و لكن مع ذلك هي تحت تصرّف الشارع رفعاً و وضعاً ، من جهة أنّ منشأ انتزاعها تحت تصرّفه كذلك.

و ان شئت قلت : انّ محمولات مسائل علم الفقه على سنخين : أحدهما موجود في عالم الاعتبار بالاصالة ، كجميع الاحكام التكليفيّة ، و كثير من الاحكام الوضعية ، و الآخر موجود فيه بالتبع ، كعدّة اخرى من الاحكام الوضعية.

و من هنا ظهر حال بعض محمولات علم الاصول ايضاً ، كحجية خبر الواحد ، و الاجماع المنقول ، و ظواهر الكتاب ، و أحد الخبرين

المتعارضين في هذا الحال ، و نحوها ، فانّها من الامور الاعتبارية حقيقة و واقعاً ، بل البراءة و الاحتياط الشرعيان ايضاً من هذا القبيل .

نعم محمولات مثل مباحث الالفاظ و الاستلزامات العقلية و البراءة و الاحتياط العقليين ليست من الامور الاعتبارية في اصطلاح الاصوليين ، و ان كانت كذلك في اصطلاح الفلاسفة ، فانّ المصطلح عندهم اطلاق الامر الاعتباري على الاعمّ منه و من الامر الانتزاعي ، كالامكان و الانتزاع و نحوهما ، و المصطلح عند الاصوليين اطلاق الامر الاعتباري في مقابل الامر الانتزاعي الواقعي.

اذا عرفت ذلك فأقول : لو سلّم ترتّب الغرض الواحد على نفس مسائل العلم الواحد ، فلا يكاد يعقل أن يكشف عن جامع واحد مقولي بينها ، ليقال : انّ ذلك الجامع الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها بقاعدة السنخية و التطابق .

ضرورة أنّه كما لا يعقل وجود جامع مقولي بين الامر الاعتباري و الامر التكويني كذلك لا يعقل وجوده بين أمرين اعتباريين أو امور اعتبارية ، فانّه لو كان بينها جامع لكان من سنخها لا من سنخ الامر المقولي ، فلا كاشف عن أمر وحداني مؤثّر في الغرض الواحد ، فانّ التأثير و التأثّر انّما يكونان في الاشياء المتأصّلة ، كالمقولات الواقعية من الجواهر و الاعراض .

الايراد الرابع :

انّ موضوعات مسائل علم الفقه على أنحاء مختلفة ، فبعضها من مقولة الجوهر ، كالماء و الدم و المني و غير ذلك ، و نحو من مقولة الوضع ، كالقيام و الركوع و السجود و أشباه ذلك ، و ثالث من مقولة الكيف المسموع ، كالقراءة في الصلاة و نحوها ، و رابع من الامور العدمية ،

كالتروك في بابي الصوم و الحج و غيرهما .

و قد برهن في محلّه أنّه لا يعقل وجود جامع ذاتي بين المقولات ، كالجواهر و الاعراض ، لأنّها أجناس عالية ، و متبائنات بتمام الذات و الحقيقة ، فلا اشتراك أصلاً بين مقولة الجوهر مع شيء من المقولات العرضية ، و لا بين كلّ واحدة منها مع الاخرى ، و اذا لم يعقل تحقّق جامع مقولي بينها فكيف بين الوجود و العدم ؟

صفوة القول في هذا المقال :

و ملخّص ما ذكرناه أمران :

١ ـ انّه لا دليل على اقتضاء كلّ علم وجود الموضوع ، بل سبق أنّ حقيقة العلم عبارة عن جملة من القضايا و القواعد المختلفة بحسب الموضوع و المحمول ، الّتي يجمعها الاشتراك في الدخل في غرض واحد دعا الى تدوينها علماً.

٢ ـ انّ البرهان قد قام على عدم امكان وجود جامع مقولي بين موضوعات مسائل بعض العلوم ، كعلم الفقه و الاصول.

٢ ـ في وجه القول بأن البحث في كل علم لا بدّ أن يكون عن العوارض الذاتية للموضوع

الفرق بين العرض الذاتي و العرض القريب :

انّ العرض على أقسام سبعة :

١ ـ ما يعرض الشيء بلا واسطة ، كادراك الكلّيّات العارض للعقل بلا واسطة شيء.

٢ ـ ما يعرض الشيء بواسطة أمر داخلي مساوٍ ، كالعرض العارض للنوع بواسطة الفصل ، كعروض التكلّم للانسان بواسطة النفس الناطقة .

٣ ـ ما يعرض الشيء بواسطة أمر داخلي أعمّ ، كالعرض العارض للنوع بواسطة الجنس ، كعروض المشي للانسان بواسطة كونه حيواناً ، و لا يتصوّر في الامر الداخلي أن يكون أخصّ ، لانّ جزء الشيء لا يكون أخصّ منه ، فأمر الواسطة الداخليّة دائر مدار كونه أعمّ كالجنس ، أو مساوياً كالفصل.

٤ ـ ما يعرض الشيء بواسطة أمر خارجي مساوٍ ، كعروض الضحك للانسان بواسطة العجب.

٥ ـ ما يعرض الشيء بواسطة أمر خارجي أعمّ ، كعروض الانتقال للانسان بواسطة المشي الّذي يكون عرضاً عامّاً له.

٦ ـ ما يعرض الشيء بواسطة أمر خارجي أخصّ ، كعروض عوارض النوع أو الفصل للجنس.

٧ ـ ما يعرض الشيء بواسطة أمر خارجي مبائن ، كعروض الحرارة للماء بواسطة النار.

و ليعلم أنّه ليس المراد من العرض هنا ما يقابل الجوهر ، بل مطلق ما يلحق الشيء و يعرضه و كان خارجاً عن حقيقته و ذاته ، سواء كان من الامور المتأصّلة أو من الامور الاعتبارية ، لما ذكرناه من أنّ محمولات المسائل قد تكون من الامور الاعتبارية .

و بعبارة اخرى : المراد من العرض هنا ما يقابل الذاتي في باب الكليّات الخمس ، فيشمل العرض هنا الذاتي المذكور في باب البرهان ، و هو العرض الّذي لا ينفك عن معروضه و لازم له ، كالزوجية للاربعة .

و تسالموا على أنّ قسمين من هذه الاعراض السبعة عرض ذاتي ، و هما العرض بلا واسطة ، و العرض بواسطة أمر داخلي مساوٍ ، و كذا اتّفقوا على أنّ قسمين آخرين من هذه الاقسام عرض قريب ، و هما

العرض بواسطة أمر خارج مبائن، و العرض بواسطة أمر خارج أعمّ، و اختلفوا في الباقي من الاعراض السبعة.

الاشكال في أنّ محمولات المسائل في كثير من العلوم لا تكون أعراضاً ذاتيّة لموضوع العلم :

و حيث انّ المعروف بينهم أنّ العرض بواسطة أمر خارج أخصّ، و العرض بواسطة أمر داخلي أعمّ من الاعراض الغريبة، اشكل عليهم بأنّ محمولات المسائل في كثير من العلوم لا تكون أعراضاً ذاتيّة لموضوع العلم، لكونها عارضة لموضوع العلم بواسطة موضوعات المسائل، و هي أخصّ من موضوع العلم، فتكون من الاعراض الغريبة.

فالرفع مثلاً من المحمولات في مسائل علم النحو، و هو محمول على الفاعل، و الفاعل أخصّ من موضوع العلم، و هو الكلمة و الكلام، أو اللفظ العربي، فالرفع يعرض الكلمة بواسطة الفاعلية، و الفاعلية خارجة عن حقيقة الكلمة، و كذا الحال في النصب و الجر، و كذا الامر في علم الفقه، فانّ الوجوب عارض لفعل المكلّف، الّذي هو الموضوع لعلم الفقه بواسطة، كالصلاة مثلاً، و هي أخصّ من موضوع علم الفقه، و كذا الحال في سائر العلوم.

و قد يكون محمول المسألة عارضاً لموضوع العلم بواسطة أمر أعمّ، كما في مباحث الالفاظ من علم الاصول، بناء على أنّ موضوعه الادلّة الاربعة، فانّ كون الامر ظاهراً في الوجوب لا اختصاص له بالامر الوارد في الكتاب و السنة، فعروضه للامر الوارد في الكتاب و السنة انّما هو بواسطة مطلق الامر، و هو أعمّ من الامر الوارد في الكتاب و السنة، و كذا الحال في سائر مباحث الالفاظ، بل مباحث الاستلزامات العقلية.

النظر في الاشكال :

و أجابوا عن هذا الاشكال باجوبة مذكورة في محلّها ، و أساس هذا الاشكال هو الالتزام بأمرين:

١ ـ أن يكون البحث في كلّ علم من العوارض الذاتيّة لموضوعه.

٢ ـ أن يكون العارض بواسطة أمر أعمّ أو أمر خارج أخصّ من الاعراض الغريبة .

و التحقيق أنّ الامر الاوّل ممّا لا وجه للالتزام به ، فانّه لم تدلّ عليه آية و لا رواية ، و لم يقم عليه برهان عقلي ، فلا بدّ من رفع اليد عنه ، و الالتزام بأنّ كلّ مسألة كان لها دخل في الغرض الّذي دوّن لاجله العلم ، صحّ جعلها مسألة لهذا العلم ، و ان لم يكن محمولها عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ، بل و لا عرضاً ذاتياً لموضوع المسألة ، و عليه فالاشكال المذكور مندفع من أساسه.

٣ ـ التمايز بين العلوم

تفصيل الكلام فيها هو أنّ المشهور بينهم أنّ تمايز العلوم انّما هو بتمايز الموضوعات ، واختار صاحب الكفاية أنّ تمايز العلوم بالاعراض ، استناداً الى أنّه لو كان التمايز بالموضوعات لزم أن يكون كلّ باب بل كلّ مسألة علماً[1].

و التحقيق أن يقال : انّ التمايز بين العلوم متصوّر و محتاج اليه في مقامين:

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٢.

المقام الاول :

هو التمايز في مقام التعليم ، كي لا يكون الطالب طالباً للمجهول ، كما صرّح به بعضهم ، و التمايز في هذا المقام يحصل ببيان كلّ واحد من الغرض و الموضوع و المحمول ، و فهرس المسائل اجمالاً.

أمّا التمايز بالغرض ، فكما يقال : انّ علم النحو علم يترتّب عليه حفظ اللسان عن الخطأ في المقال ، و علم الاصول علم يترتّب عليه الاقتدار على استنباط الاحكام الشرعية ، و هكذا في سائر العلوم .

و أمّا التمايز بالموضوع ، فكما يقال : النحو علم موضوعه الكلمة و الكلام ، و الاصول علم موضوعه الادلّة الاربعة مثلاً ، و هكذا .

و أمّا التمايز بالمحمول ، فبأن يقال : النحو علم يبحث فيه عن أحوال أواخر الكلمة ، أي الرفع و النصب و الجر ، و الاصول علم يبحث فيه عن الظهورات و الحجج و الوظيفة العمليّة عند تعذّر الوصول الى الحكم الشرعي ، و هكذا.

و أمّا التمايز بفهرس المسائل ، فبأن يقال : النحو علم يبحث فيه عن كون المبتدأ مرفوعاً و المفعول منصوباً ، و الاصول علم يبحث فيه عن كون الامر ظاهراً في الوجوب ، و النهي ظاهراً في التحريم ، و هكذا الى آخر المسائل .

و هذا تمايز تفصيلي ، كما أنّ التمايز بالغرض و الموضوع و المحمول تمايز اجمالي ، و لعل اقتصار المشهور على الموضوع انّما هو لتقدّم الموضوع من حيث الرتبة على المحمول و المسائل و الغرض ، فانّ الموضوع متقدّم على المحمول تقدّم المعروض على عارضه ، و متقدّم على المسائل تقدّم الجزء على الكلّ ، و متقدّم على الغرض تقدّم المؤثّر

على الاثر ، اذ الغرض مترتّب على المسائل ، و قد عرفت تقدّم الموضوع عليها و على المحمول ، فيتقدّم على الغرض لا محالة.

المقام الثاني :

هو التمايز في مقام التدوين ، فانّه لا بدّ لمن أراد أن يدوّن علماً من تمييزه عن غيره ، كي لا يذكر مسألة من غيره في ضمنه ، فلا يذكر عند تدوين علم النحو ، مثلاً : انّ الصلاة واجبة ، أو انّ الخبر حجّة ، و هكذا .

فان كان هناك غرض خارجي مترتّب على العلم ، كما هو الغالب في العلوم المتداولة ، فانّ الغرض من معرفة مسائل علم النحو هو حفظ اللسان عن الخطأ في المقال ، و الغرض من علم الاصول هو الاقتدار على استنباط الاحكام الشرعية ، و هكذا في سائر العلوم المتداولة ، فكان التمايز بالغرض لا محالة .

لانّ الّذي يدعو المدوّن الى تدوين عدّة من القضايا المتبائنة المختلفة علماً هو اشتراكها في الدخل في غرض واحد ، فكلّ مسألة دخيلة في هذا الغرض هي من مسائل هذا العلم لا محالة ، و كلّ ما لم يكن له دخل فيه لم يكن منها ، ففي مثل هذا النحو من العلم الّذي له غرض خارجي لا يصح جعل التمايز بالموضوع أو المحمول ، لما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله من لزوم كون كلّ مسألة من كلّ علم علماً[1] .

و أمّا ان لم يكن هناك غرض خارجي ، بل كان الغرض من التدوين مجرّد المعرفة ، كعلم الفلسفة الاولى ، كان التمايز بالموضوع أو المحمول .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٢.

توضيح ذلك : انّه ان كان غرض المدوّن معرفة أحوال موضوع معيّن من الموضوعات ، كان التمايز بالموضوع لا محالة ، فاذا أراد تدوين علم يبحث فيه عن الانسان مثلاً ، كان كلّ قضيّة راجعة الى العوارض النفسانية أو الجسمانيّة للانسان من مسائل هذا العلم ، و كلّ قضيّة راجعة الى غير الانسان لم تكن من مسائل هذا العلم .

و ان كان غرضه معرفة ما يعرضه محمول معيّن كالحركة مثلاً ، فله تدوين علم يبحث فيه عن كلّ ما تعرضه الحركة ، سواء كان من الجواهر أو الاعراض ، بما لها من الاقسام من الكمّ و الكيف و غيرهما ، كان التمايز بالمحمول فقط ، فكلّ مسألة راجعة الى حركة شيء كانت من مسائل هذا العلم ، و كلّ مسألة راجعة الى غير الحركة لم تكن من مسائل هذا العلم ، و لا يكون تعدّد الموضوع موجباً لتعدّد العلم ، و ان كان كلّ واحد من الموضوعات معروضاً للحركة.

٤ ـ في تعيين موضوع علم الاصول

المعروف بينهم أنّ موضوع علم الاصول هي الادلّة الاربعة : الكتاب و السنة و الاجماع و العقل .

فان أرادوا أنّ الموضوع هي الادلّة الاربعة بوصف الدليليّة ، كما يظهر من المحقق القمي رحمه الله [١] ، فيخرج عن علم الاصول أكثر المسائل الاصولية ، كمباحث الحجج ، فانّ البحث فيها بحث عن الدليليّة لا عن عوارض الادلّة ، فيكون بحثاً عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه ، فيلزم أن تكون مباحث الحجج من المبادي التصوّرية لعلم الاصول لا من

---

١ ـ قوانين الاصول ١ : ٩ .

مسائله ، و كذا مبحث التعادل و الترجيح ، فانّه ايضاً بحث عن الحجيّة حال التعارض ، و كذا مباحث الاستلزامات العقليّة ، بل الاصول العمليّة الشرعيّة و العقليّة ، فانّها ليست بحثاً عن عوارض الادلّة الاربعة .

نعم يبقى بعض مباحث الالفاظ ، و هو بحث الظواهر الصغروي ، كالبحث عن كون الامر ظاهراً في الوجوب ، و كون النهي ظاهراً في التحريم ، و غير ذلك ، فانّ البحث في مثله راجع الى البحث عن كون الامر الواقع في الكتاب و السنة ظاهراً في الوجوب ، فيكون بحثاً عن عوارض الادلّة .

و ان ارادوا أنّ الموضوع هي ذوات الادلّة ، ليكون البحث عن الدليليّة بحثاً عن عوارضها ، كما التزم به صاحب الفصول رحمه الله [1] حذراً عن الاشكال المذكور ، فهو ايضاً ممّا لا يفيد في رفع المحذور ، لانّ مباحث الاستلزامات العقليّة و الاصول العمليّة ليست بحثاً عن عوارض الادلّة الاربعة ، لا بما هي و لا بوصف الدليليّة .

و كذا الحال في مباحث الحجج ، فانّ البحث عن حجيّة الخبر مثلاً ليس بحثاً عن عوارض السنّة بل عن عوارض الخبر ، و كذا البحث عن حجيّة الشهرة ، فانّه بحث عن عوارض الشهرة لا عن عوارض السنّة ، و البحث عن حجيّة الاستصحاب بحث عن عوارض الاستصحاب لا عن عوارض السنّة ، و هكذا.

و لهذا ذكر شيخنا الانصاري قدس سره في بحث حجيّة الخبر في مقام دفع الاشكال المذكور : انّ بحث حجيّة الخبر راجع الى ثبوت السنة بالخبر ، فيكون بحثاً عن عوارض السنة [2].

---

١ ـ الفصول : ١٢ .

٢ ـ فرائد الاصول ١ : ١٠٨.

و هذا الكلام على تقدير تماميّته انّما يفيد في خصوص بحث الخبر دون مباحث سائر الحجج ، فانّ بحث حجيّة الشهرة مثلاً لا يكون بحثاً عن ثبوت السنة بها ، اذ الشهرة ـ على تقدير حجيّتها ـ كاشفة عن الواقع لا عن السنة ، و كذا الحال في غيرها من الحجج ، كالظنّ الانسدادي على الكشف .

هذا ، مضافاً الى عدم تماميّة هذا الكلام بالنسبة الى بحث حجيّة الخبر ايضاً ، اذ لو كان المراد من ثبوت السنة بالخبر هو الثبوت الحقيقي الخارجي ، فهو مقطوع العدم ، و لا يعقل النزاع فيه ، اذ السنة في رتبة سابقة على الخبر و محكيّة به ، فكيف يمكن أن تكون معلولة له .

و ان كان المراد هو الثبوت الحقيقي الذهني ، بمعنى كون الخبر موجباً لحصول العلم بالسنّة ، فهو ايضاً غير صحيح ، لانّ الكلام في بحث حجيّة الخبر انّما هو في الخبر غير مفيد للعلم ، اذ مع كون الخبر مفيداً للعلم يكون العمل بالعلم لا بالخبر ، و ان شئت قلت : ان محلّ الكلام انّما هو الخبر المحتمل للصدق و الكذب ، فلا يعقل أن يكون هذا الخبر موجباً لحصول العلم بالسنة.

و ان كان المراد هو الثبوت التعبّدي ، فهو و ان كان معقولاً ، الاّ أنّ معنى ثبوت السنّة تعبّداً بالخبر هو جعل الخبر طريقاً ، بمعنى تتميم الكشف و الغاء الاحتمال ، على ما سيجيء الكلام فيه ان شاء اللّه تعالى ، و هذا المعنى راجع الى الخبر لا الى السنّة ، اذ المجعول كاشفيّة الخبر لا السنّة ، فيكون من عوارض الخبر لا من عوارض السنّة.

و كذا الحال لو كان الثبوت التعبدي بمعنى الحكم الظاهري ـ على ما هو المنسوب الى المشهور ـ أو كان بمعنى جعل التنجيز و التعذير ـ على

ما التزم به صاحب الكفاية ﵀ في بعض كلماته [١] ـ فانّ الجميع راجع الى الخبر لا الى السنّة ، فيكون من عوارضه لا من عوارضها.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه عدم صحّة الالتزام بأنّ موضوع علم الاصول ، هي الادلّة الاربعة بما هي أدلّة و لا بما هي هي ، و لذا عدل صاحب الكفاية ﵀ عن مسلك المشهور و التزم بأنّ موضوع علم الاصول بل موضوع كلّ علم ، هو الكلّي الجامع بين موضوعات المسائل [٢] ، و قد تقدّم الكلام في هذا الجامع ، و ذكرنا أنّه ممّا لم يقم عليه برهان ، بل هو مستحيل في بعض العلوم .

و الظاهر أنّه لا موضوع لعلم الاصول ، بل هو عبارة عن عدّة من المسائل الّتي لها دخل في تعيين الوظيفة الفعليّة ، و هذا ـ أي الدخل في الغرض ـ هي الجهة الجامعة بين مسائله المختلفة .

و ان أبيت الاّ عن وجود الموضوع لعلم الاصول ، فلا بدّ من الالتزام بموضوع انتزاعي ، بأن يقال : موضوع علم الاصول ما تقع نتيجة البحث عنه في طريق الاستنباط.

٤ ـ الكلام في الوضع

و يقع البحث فيه من جهات :

١ ـ هل انّ دلالة الالفاظ ذاتية أم جعلية ؟

٢ ـ هل انّ الواضع هو اللّه سبحانه و تعالى أو البشر ؟

---

١ ـ كفاية الاصول : ٣١٩.

٢ ـ كفاية الاصول : ٢٢.

٣ ـ في تحقيق حقيقة الوضع و ماهيته .
٤ ـ أقسام الوضع من حيث الامكان و الوقوع .

١ ـ دلالة الالفاظ ذاتية أم جعلية ؟

أمّا الكلام في الجهة الاولى[١] ، فهو انّه ان كان مراد القائل بالمناسبة الذاتيّة بين اللفظ و المعنى ، أنّ بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتيّة توجب انفهام المعنى من اللفظ ، بلا حاجة الى شيء آخر من الوضع و غيره ، فهو خلاف الوجدان ، بديهي البطلان .

و ان كان مراده أنّ الوضع ممّا يحتاج اليه في دلالة الالفاظ على المعاني ، الاّ أنّ بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتيّة يلتفت اليها الواضع ، فيضع اللفظ للمعنى بلحاظها ، فهو ايضاً خلاف الوجدان ، فانّ الوالد يضع اسماً لولده بلا التفات الى مناسبة ذاتيّة بينهما ، و كذا الحال في الآلات المستحدثة ، فانّهم يجعلون اسماً لجنس منها ، بلا التفات الى مناسبة ذاتيّة .

و ان كان مراده أنّ المناسبة الذاتيّة بين اللفظ و المعنى موجودة في نفس الامر و الواقع ، و ان لم يلتفت اليها الواضع ، نظير الملازمات العقليّة الواقعيّة المعبّر عنها بأنّه لو كان كذا لكان كذا ، سواء كان الطرفان ممكنين أو مستحيلين ، لانّ القضيّة الشرطيّة لا تستلزم على صدق طرفيها ، و الاوّل كقولك : لو كان العدد زوجاً لكان منقسماً بمتساويين ، و الثاني كقوله تعالى : «لَوْ كٰانَ فِيهِمٰا آلِهَةٌ اِلاَّ اللّٰهُ لَفَسَدَتٰا»[٢] ، فهذه الملازمات

---

١ ـ نسب في القوانين ١:١٩٤ القول بكون دلالة الالفاظ ذاتية الى عباد بن سليمان الصيمري.

٢ ـ الأنبياء :٢٢.

واقعيّة أزليّة ، سواء التفت اليها أحد أم لم يلتفت ، فلتكن المناسبة الذاتيّة بين اللفظ و المعنى من هذا القبيل ، فهي السبب لوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ، و ان لم يلتفت اليها الواضع.

ففيه : انّ هذا النوع من المناسبة بين اللفظ و المعنى و ان كان ممكناً ، الاّ أنّه لم يدلّ عليه دليل ، سوى ما يتخيّل من أنّه لولا المناسبة الذاتيّة بين اللفظ و المعنى لزم الترجيح بلا مرجّح ، و هو محال كالترجّح بلا مرجّح [1] ، و فيه :

أولاً : انّه لا استحالة في الترجيح ، و لا قبح فيه فيما اذا تعلّق الغرض بأحد الامور المتساوية من جميع الجهات ، فان كان شخص عطشاناً وكان عنده اناءان من الماء متساويين في جميع الخصوصيّات ، فهل يحكم العقل بأنّه يموت عطشاً و ليس له شرب أحد من الماءين ، لاستحالة الترجيح بلا مرجّح أو لقبحه ، أو يحكم بأنّ له رفع عطشه بأيّهما شاء ؟

و لا يقاس ذلك على الترجّح بلا مرجّح ، فانّه من قبيل حدوث شيء بلا محدث ، و هو بديهي البطلان ، ضرورة احتياج كلّ حادث الى محدث و موجد .

و ثانياً : انّه لو سلّمنا بطلان الترجيح بلا مرجّح ، لم يلزم أن يكون المرجّح هي المناسبة الذاتيّة ، بل تكفي مناسبة عرضيّة ، بل لا يلزم أن يكون المرجّح هي المناسبة بين اللفظ و المعنى ، ذاتيّة أو عرضيّة ، اذ يكفي أن يكون المرجّح خصوصيّة في الفعل و هو الوضع ، بأن تكون في وضع خاصّ لمعنى مخصوص خصوصية أوجبت رجحانه على وضع

---

١ ـ فوائد الاصول ١: ٣٠.

هذا اللفظ لمعنى آخر، أو وضع لفظ آخر لهذا المعنى، من دون أن تكون بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتيّة أو عرضيّة.

و ثالثاً: انّه لا يعقل تحقّق المناسبة الذاتيّة بين جميع الالفاظ و المعاني، لاستلزام ذلك تحقّق المناسبة الذاتيّة بين المتناقضين أو المتضادّين من المعاني، كما في بعض الالفاظ المشتركة المصطلح عليها في علم اللغة بالضدّ، مثل الجون المشترك بين السواد و البياض، و القرء المشترك بين الطهر و الحيض، فانّ تحقّق المناسبة الذاتية بين مثل هذا اللفظ و معنييه يستلزم تحقّقها بين نفس المعنيين المتناقضين أو المتضادّين، و هو غير معقول، فانّ المناسبة الذاتية لا تجتمع مع التناقض و التضادّ.

و ان شئت قلت: انّ المناسبة الذاتيّة مضادّة للتضادّ، فالجمع بينهما جمع بين الضدين.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ و المعنى باطل بجميع احتمالاته.

٢ ـ الواضع هو اللّه سبحانه و تعالى أو البشر ؟

أمّا الكلام في الجهة الثانية، فهو انّه وقع البحث في أنّ الواضع هو اللّه سبحانه و تعالى أو البشر، و الاوّل مختار المحقق النائيني رحمه الله، و ذكر في توضيحه:

انّ الوضع واسطة بين التكوين و التشريع، فانّ الجعل الصادر منه تعالى امّا تكوينيّ محض و لا يحتاج الى شيء، كايجاد العطش عند احتياج المعدة الى الماء، و امّا تشريعي محض و يحتاج الى ارسال الرسل و انزال الكتب، **أو واسطة بينهما، كما اذا كان بالهام منه تعالى، و الوضع**

من هذا القبيل ، فانّه تعالى ألهم عباده على اختلاف طبقاتهم بالتكلّم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص.

و استدلّ عليه بوجهين:

١ ـ لو فرضنا جماعة كثيرة أرادوا احداث ألفاظ جديدة بقدر ألفاظ أيّ لغة لما تمكّنوا منه ، فما ظنّك بشخص واحد ، مضافاً الى كثرة المعاني الّتي تتجدّد و يتعذّر تصوّرها من شخص واحد أو أشخاص عديدين.

٢ ـ انّه لو كان الواضع هو البشر لنقله التاريخ و وصل الينا ، لكونه أعظم خدمة للبشر ، فيكون من الامور المهمّة الّتي يضبطه التاريخ و ينقله ، و ليس فيما بأيدينا من التاريخ أنّ شخصاً أو جماعة وضعوا الالفاظ المتكثّرة للمعاني المختلفة في لغة واحدة ، فضلاً عن جميع اللغات ، و ما يذكر من أنّ واضع لغة العرب هو يعرب بن قحطان غير ثابت ، فانّه يقال : انّ يعرب بن قحطان ان كان عربيّاً و انتقل الى قبيلة غير عربيّة فعلّمهم اللغة العربيّة ، فاللغة العربيّة كانت قبل يعرب .

فلا مناص من الالتزام بأنّ الواضع هو اللّه سبحانه و تعالى ، و جعل لكلّ معنى لفظاً باعتبار مناسبة مجهولة عندنا ـ انتهى ملخص كلامه ، زيد في علو مقامه [١].

أقول : أمّا ما ذكره من كون الوضع وسطاً بين الامور التكوينية و التشريعية ، فهو غير معقول ، ضرورة أنّه لا واسطة بين الامور التكوينية و الامور الجعلية الاعتبارية ، اذ المجعول امّا أن يكون موجوداً في الخارج ، فهو المجعول بالجعل التكويني ، و امّا أن لا يكون موجوداً في

---

١ ـ فوائد الاصول ١: ٣٠.

الخارج ، فهو المجعول بالجعل التشريعي الاعتباري.

و أمّا ما ذكره من أنّ الوضع بالهام منه تعالى ، فهو و ان كان صحيحاً ، و لا اختصاص له بالوضع ، بل جميع ما يحتاج اليه البشر في حياتهم من الزراعات و الصناعات انّما هو بالهام منه تعالى ، و لا اختصاص له بالانسان ، بل كلّ ما يدبّره الحيوانات و الطيور لامر معاشهم انّما هو بالهام منه تعالى ، الاّ أنّ ذلك لا يوجب كون الوضع واسطة بين التكوين و التشريع ، و لا كون الواضع هو اللّه سبحانه و تعالى.

و أمّا ما استدلّ به ، من أنّ البشر لا يقدر على الاحاطة بجميع الالفاظ في لغة واحدة فضلاً عن جميع اللغات ، فمدفوع بأنّ الداعي الى الوضع هو الحاجة ، و لا حاجة الى وضع جميع الالفاظ دفعة ليتعذّر على البشر ، بل الحاجة تدريجية داعية في كلّ عصر الى وضع عدّة من الالفاظ ، كما هو المشاهد في زماننا هذا ، فانّا نرى أنّهم وضعوا ألفاظاً جديدة لمعان مستحدثة لم تكن متصوّرة في الاعصار السابقة ، فتجدّدت المعاني و دعت الحاجة الى وضع الالفاظ لها ، كالطائرة و السيارة و الدراجة و الراديو و الرادار و التلفاز و أمثالها.

و أمّا ما ذكره من أنّه لو كان الواضع هو البشر لنقله التاريخ الينا ، فظهر جوابه ممّا ذكرناه ، اذ الوضع لم يصدر من شخص واحد أو من جماعة معيّنة في زمان معين ليضبطه التاريخ و يصل الينا ، بل صدر من أشخاص غير محصورة في أزمنة متجدّدة وقتاً بعد وقت حسب طروّ الحاجة.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الواضع هو البشر بالهام من اللّه سبحانه و تعالى ، و الوضع تدريجي حسب طروّ الحاجة.

٣ ـ في تحقيق حقيقة الوضع و ماهيته

أمّا الكلام في الجهة الثالثة ، و هي تعيين حقيقة الوضع و ماهيّته ، و أنّه هل هو من سنخ الامور الواقعية أو من الامور الاعتبارية ؟

فقد ذكر بعض الاعاظم : « انّه من الامور الواقعية ، لا بمعنى كونه من الموجودات الخارجية من الجواهر و الاعراض ، اذ الجواهر أقسام خمسة : الهيولى و الصورة و الجسم و العقل و النفس ، و ليس الوضع منها كما هو واضح.

و كذا الحال في الاعراض ، فانّها تسعة معروفة ، و الوضع ليس منها ، فانّها متقوّمة بالغير و محتاجة في وجودها الى المعروض ، و الوضع متعلّق بطبيعة اللفظ و المعنى ، فلا حاجة الى معروض في الخارج .

مضافاً الى أنّ بعض المعاني من المعدومات أو المحالات ، فلا يكون له مصداق في الخارج أصلاً ، كمفهوم العدم ، و مفهوم الدور و التسلسل بالمعنى المصطلح ، و مفهوم شريك الباري ، و مفهوم اجتماع النقيضين و الضدّين ، و أمثالهما من المفاهيم الّتي يستحيل تحقّقها في الخارج ، بل بمعنى أنّه ملازمة خاصّة بين طبيعي اللفظ و المعنى ، فهو من الامور الواقعيّة و النفس الامريّة الّتي يكون الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها ، نظير سائر الملازمات العقلية الثابتة في الواقع ، كالملازمة بين الزوجية و الاربعة ، فانّها ثابتة في نفس الامر ، بلا حاجة الى جعل جاعل و اعتبار معتبر.

و ان شئت قلت : انّ الوضع من الملازمات الذهنية بين اللفظ و المعنى ، فانّه كلّما حضر اللفظ في الذهن حضر المعنى فيه ايضاً ، غاية الامر أنّ الملازمات العقليّة ذاتيّة تكوينيّة ، و الوضع من الملازمات الجعليّة ،

و بعبارة اخري : الملازمات العقلية ملازمات أولية ، و الوضع من الملازمات الثانوية ، أي المجعولة ـ انتهى ملخصاً [١].

و فيه : انّه ان كان المراد ثبوت الملازمة بين اللفظ و المعنى مطلقاً حتّى عند الجاهل بالوضع ، فهو خلاف الوجدان ، و ان كان المراد ثبوت الملازمة بينهما عند العالم بالوضع ، فهو و ان كان صحيحاً ، اذ لا ينفكّ حضور المعنى في ذهن العالم بالوضع عن حضور اللفظ في ذهنه ، الاّ أنّ هذه الملازمة من آثار الوضع لا نفسه ، و لذا لا تتحقّق الاّ عند العالم به ، و الكلام فعلاً في تحقيق حقيقة الوضع و تعيين معناه الّذي يوجب العلم به تحقّق هذه الملازمة .

فلا بدّ من تحقّق الوضع أوّلاً ، و تعلّق العلم به ثانياً ، كي تتحقّق الملازمة المذكورة ، فلا تكون الملازمة حقيقة الوضع.

البحث فيما اعتبره الواضع :

و ذهب أكثر المحقّقين الى أنّ الوضع من الامور الاعتبارية ، و لكنّهم اختلفوا في تعيين ما اعتبره الواضع ، و انّ المعتبر ماذا ، على أقوال :

القول الاول :

ان اللفظ اعتبر وجوداً للمعنى ، فوجود اللفظ هو وجود المعنى في عالم الاعتبار ، و لذا يقال : انّ لكلّ شيء وجودات متعدّدة ، و هي الوجود الخارجي و الوجود الذهني و الوجود اللفظي ، فاللفظ هو المعنى تنزيلاً و اعتباراً [٢].

---

١ ـ نهاية الافكار ١:٢٥ للمحقق العراقي قدس سره.

٢ ـ قاله المحقق الطوسي رحمه الله في شرح منطق الاشارات : ٢١.

فانّ الوجودات التنزيليّة كثيرة عرفاً و شرعاً ، امّا في العرف فكالملكيّة فانّها حقيقيّة ، و هي من مقولة الجدة ، بمعنى احاطة شيء بشيء ، بحيث يتحرّك المحاط بحركة المحيط و بالعكس ، و اعتباريّة و هي نسبة و اضافة بين المالك و المملوك ، و كذا الحال في الزوجية ، فانّها ايضاً حقيقيّة و اعتباريّة ، و أمّا في الشرع فكقوله عليه السلام : « الفقاع خمر استصغره الناس »[1] ، و كقوله عليه السلام : « الطواف بالبيت صلاة »[2].

و ملخّص هذا القول : انّ الوضع هو اعتبار الاتّحاد و الهوهويّة بين اللفظ و المعنى ، و لذا قد يسري حكم المعنى الى اللفظ ، كوجوب احترام بعض الاسماء ، و يسري ايضاً حسن المعنى و قبحه الى اللفظ ، و لذا يكون اللفظ فانياً في المعنى مغفولاً عنه عند التكلّم ، و لا يلتفت المتكلّم الاّ الى المعنى فقط ، فكأنّه يلقي المعنى بنفسه الى المخاطب.

و فيه أوّلاً : انّه معنى دقيق بعيد عن أذهان الواضعين ، و لا سيّما المقصّرين ، و الوضع ليس مختصّاً بالكلّ الّذين يلتفتون الى هذه التدقيقات ، فانّ الاطفال ايضاً يضعون الالفاظ للمعاني عند احتياجهم ، فلا بدّ من أن يكون الوضع غير هذا التنزيل الدقيق.

و ثانياً : انّه لا حاجة الى هذا التنزيل ، لانّ الغرض من الوضع دلالة اللفظ على المعنى و الانتقال منه ، و هو غير متوقّف على التنزيل المذكور ، بل دلالة شيء على شيء تستدعي الاثنينية لا الاتّحاد ، و تنزيل أحدهما منزلة الآخر ، فالتنزيل المذكور لغو محض ، لو لم يكن مخلاً بالدّلالة.

---

١ ـ الوسائل ١٧ : ٢٩٢ ، الباب ٢٨ من أبواب الاطعمة و الاشربة.

٢ ـ مستدرك الوسائل ٩ : ٤١٠ ، الباب ٣٨ من أبواب الطواف.

و ما ذكره من كون اللفظ فانياً في المعنى انّما هو في مقام الاستعمال لا في مقام الوضع ، فانّ الملحوظ في مقام الوضع ، هو كلّ واحد من اللفظ و المعنى بنحو الاستقلال ، بخلاف مقام الاستعمال ، فان الملحوظ بالاصالة و الاستقلال هو المعنى فقط ، و اللفظ ملحوظ آلي ، و لذا تتصوّر الغفلة عن اللفظ في مقام الاستعمال دون مقام الوضع.

و على الجملة : الفرق بين مقام الوضع و مقام الاستعمال كالفرق بين صنع المرآة و بين النظر اليها لغرض النظر الى صورته ، فانّ المرآة في مقام الجعل التكويني ملحوظة بالاستقلال ، و لا يتصوّر كونها مغفولة عنها ، بخلاف مقام النظر ، فانّها ملحوظة بنحو الآليّة ، و ربّما تكون مغفولاً عنها .

و ملخّص القول : انّ كون اللفظ ملحوظاً آلياً عند الاستعمال لا يستلزم اعتبار وجوده وجوداً للمعنى حال الوضع.

القول الثاني :

ما ذكره بعض المحقّقين الاعلام ، و ملخّصه :

انّ الّذي اعتبره الواضع هو الوضع ، فانّ الوضع الحقيقي هو الوضع الخارجي ، كوضع حجر على مكان للدّلالة على أنّه رأس الفرسخ ، و أمّا وضع اللفظ فهو اعتباري ، بمعنى أنّ الواضع اعتبر وضع اللفظ على المعنى للدلالة عليه ، فمتعلّق الاعتبار هو نفس الوضع لا شيء آخر[1].

و فيه أوّلاً : ما ذكرناه آنفاً ، من أنّ هذه التدقيقات بعيدة عن أذهان الواضعين ، و لا سيما القصّر منهم كالاطفال.

---

١ ـ قاله المحقق العراقي رحمه الله ، راجع نهاية الافكار ١:٢٥ .

و ثانياً : انّ الاعتبار المذكور يستلزم كون المعنى موضوعاً عليه لا موضوعاً له ، و ذلك لانّ الموضوع في الوضع الحقيقي هو الحجر مثلاً ، و الموضوع عليه هو المكان ، و الموضوع له كون المكان رأس الفرسخ ، و مقتضي تطبيق هذا المعنى على المقام كون المعنى موضوعاً عليه ، فما هو الموضوع له ؟

فلا بدّ من تصوير الوضع على نحو يكون المعنى هو الموضوع له ، اذ اللّفظ قد وضع للدلالة عليه ، لا أنّه وضع عليه للدّلالة على شيء آخر .

القول الثالث :

انّ الوضع عبارة عن التعهّد و التباني و الالتزام النفسي على التكلّم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص ، و هذا هو الصحيح ، فانّه المطابق لمعنى الوضع لغة ، و هو الجعل و الاقرار ، و منه وضع القانون .

و يشهد عليه التأمّل في وجه الاحتياج الى الوضع ، و هو انّ الانسان مدنيّ بالطبع ، و لا بدّ له من الاجتماع مع أبناء نوعه ليتعاونوا في امور حياتهم ، و يستمدّ بعضهم من بعض ، و الاجتماع يستدعي ابراز المقاصد ، و الاشارة لا تفي بالمحسوسات على نحو الايجاب الكلي فكيف بالمعقولات ، فلا بد من وضع الالفاظ لابراز المقاصد النفسانية ، فيتعهّد الانسان بالتكلم بلفظ كذا عند ارادة معنى كذا .

و على الجملة حال اللفظ حال الاشارة ، فكما أنّ دلالة الاشارة على المراد انّما هو باعتبار التعهّد و الالتزام النفساني ، فكذا دلالة اللّفظ على المراد انّما هو باعتبار التعهّد و التباني النفساني و العلقة الوضعية ، و الارتباط الخاص بين اللفظ و المعنى انّما هو من آثار هذا التباني .

و ممّا يشهد لما ذكرناه وضع الاعلام الشخصية ، فانّ كلّ والد اذا رجع

وجدانه يجد أنّه اذا أراد أن يضع اسماً لولده يتصوّر أوّلاً ولده و اسماً يراه مناسباً له ، ثمّ يتعهّد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيمه يناديه بذلك الاسم و ليس هنا شيء آخر سوى ذلك التعهّد [١].

و يترتّب على ما ذكرناه ، من أنّ الوضع عبارة عن التعهّد النفساني أمران :

١ ـ انّ العلقة الوضعية مختصّة بما اذا قصد المتكلم تفهيم المعنى ، فتكون الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقيّة دون التصوريّة ، فانّ انتقال الذهن الى المعنى ، و لو بصدور اللفظ من لافظ بلا ارادة و شعور كالنائم مثلاً ، انّما هو من جهة الانس الحاصل من كثرة الاستعمال لا من جهة الوضع.

٢ ـ انّ الواضع هو جميع المستعملين ، فانّ الواضع هو الّذي تعهّد ثمّ استعمل اللفظ في المعنى مطابقاً لما تعهّد ، فالمستعمل هو الواضع المتعهّد ، اذ لا معنى لتعهّد شخص على تكلّم شخص آخر بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص ، فلا محالة كان للمستعمل هو المتعهّد ، و اطلاق الواضع على الجاعل الاوّل انّما هو لاسبقيّته ، و الاّ فكلّ فرد من أفراد أهل لغة واضع في الحقيقة ، غاية الامر أنّ الطبقة اللاحقة تابعة للطبقة السابقة في هذا التعهّد و الاستعمال مطابقاً له.

---

١ ـ الانصاف أنّ كون الوضع بمعنى التعهّد ممّا لا تساعده اطلاقات لفظ الوضع ، فانّ الوضع يستدعي الموضوع و الموضوع له ، و التعهّد يقتضي المتعهّد و المتعهّد عليه ، و لا يساعده الواقع في الاعلام الشخصية ، فاختبر نفسك هل تضع محمّداً مثلاً اسماً لابنك في اليوم السابع من ولادته ، أو تتعهّد على التكلّم بلفظ محمّد عند ارادته ، و تعلن لاهل بيتك بهذا التعهّد .

و التحقيق ما ذكره في الكفاية ، من كون الوضع عبارة عن اختصاص اللفظ بالمعنى و الارتباط بينهما حاصل من التخصيص مرّة و من كثرة الاستعمال اخرى .

ثمّ انّ التعهّد المذكور قد يكون ابتدائيّاً ، و قد يكون ناشئاً من كثرة الاستعمال ، بأن يبلغ الاستعمال حدّاً يقع فيه التباني منهم على التكلّم بلفظ خاص بلا قرينة عند ارادة معنى مخصوص ، و بهذا الاعتبار صحّ تقسيم الوضع الى التعييني و التعيّني ، و لا بأس بتعريف الوضع بتخصيص شيء بشيء ، كما هو المعروف بين الادباء.

دفع الاشكالات الواردة على القول الثالث :

و بما ذكرناه من التوضيح للقول بأنّ الوضع هو التعهّد تندفع اشكالات توهّم ورودها على هذا القول ، و هي امور :

١ ـ انّ التعهّد على التكلّم بلفظ كذا عند ارادة معنى كذا يتوقّف على كون اللفظ صالحاً للتفهيم عن المعنى ، و من الواضح أنّ اللفظ لا يكون صالحاً للتفهيم كاشفاً عن المعنى الاّ بعد الوضع ، فلو كان الوضع هو التعهّد لزم الدور.

و الجواب : انّ التعهّد المذكور لا يتوقّف على كون اللفظ صالحاً للتفهيم كاشفاً عن المعنى حال التعهّد ليلزم الدور ، بل يكفي كونه صالحاً كاشفاً حال الاستعمال ، و لا مانع من كونه كذلك حال الاستعمال لاجل التعهّد المذكور.

٢ ـ انّه لا شبهة في تبادر المعنى الحقيقيّة عن الالفاظ ، و ان صدرت عن لافظ بلا ارادة و شعور ، بل عن اصطكاك جسم بجسم آخر مثلاً ، و من الواضح أنّ هذا التبادر غير مرتبط بالتعهّد ، مع أنّ التبادر من علائم الوضع و من آثاره ، كما هو المعروف بينهم ، فيستكشف من ذلك أنّ الوضع غير التعهّد.

و يظهر الجواب عنه بما قدّمناه ، من أنّ التبادر المذكور غير مستند الى الوضع ، **و انّما هو من جهة الانس الحاصل بكثرة الاستعمال .**

٣ ـ انّ التعهّد و الالتزام متأخّر عن الوضع ، فانّ العالم بالوضع يتعهّد بالتكلّم بلفظ خاصّ عند ارادة تفهيم معنى مخصوص هو الموضوع له ، فلا يمكن الالتزام بأنّ الوضع هو التعهّد ، و لذا لا يطلق الواضع الاّ على الجاعل الاوّل ، و لو كان معنى الوضع هو التعهّد لصحّ اطلاقه على جميع المستعملين.

و يظهر الجواب عنه ايضاً بما ذكرناه ، فانّ التعهّد الصادر عن الواضع الاوّل لا يتوقّف الاّ على تصوّر اللفظ و المعنى ، و تصوّرهما مقدّمة للوضع بكلّ معنى من المعاني

فالواضع الاوّل يتصوّر اللفظ و المعنى أوّلاً ، ثمّ يتعهّد بالتّكلم باللفظ المتصوّر عند ارادة المعنى المتصوّر ، فلا يكون التعهّد المذكور مسبوقاً بشيء من الاشياء ، سوى تصوّر كلّ من اللفظ و المعنى ، و أمّا المستعملون المتعهّدون بعده فتعهّدهم و ان كان مسبوقاً بتعهّده ، الاّ أنّه لا يمنع عن كونهم واضعين ، و لا عن كون الوضع هو التعهّد ، غاية الامر أنّ التعهّد من الواضع الاوّل ابتدائي ، و من غيره ثانوي و تابع له .

و قد ذكرنا أنّ اطلاق الواضع على الواضع الاوّل انّما هو لاسبقيّته و الاّ لصحّ اطلاقه على جميع المستعملين.

٤ ـ أقسام الوضع من حيث الامكان و الوقوع

أمّا الجهة الرابعة ، ففي تقسيم الوضع باعتبار اللفظ مرّة و باعتبار المعنى اخرى .

و لنقدّم الكلام في تقسيمه باعتبار اللفظ لبساطته و اختصاره ، بخلاف تقسيمه باعتبار المعنى ، فانّ البحث فيه من حيث الامكان و الوقوع طويل الذيل ، فالانسب تقديم الاوّل على الثانى ، فنقول :

تقسيم الوضع باعتبار اللفظ :

انّ الوضع يقسّم باعتبار اللفظ الى الشخصي و النوعي ، و من الواضح أنّ الوضع كما يحتاج الى تصوّر المعنى يحتاج الى تصوّر اللفظ ايضاً ، فيجري فيه ما يتصوّر في المعنى ، من أنّه قد يكون متصوّراً بالتفصيل ، و قد يكون متصوّراً بالاجمال .

فان تصوّر الواضع لفظاً معيّناً بمادّته و هيئته و وضعه لمعنى جزئي أو كلّي ، كان الوضع شخصياً ، كلفظ زيد و انسان ، فانّ الاول موضوع بالوضع الشخصي للمعنى الجزئي ، و الثاني موضوع بالوضع الشخصي للمعنى الكلّي ، و الجوامد كلّها من هذا القبيل ، فانّ الموضوع فيها هو لفظ خاصّ معيّن بمادّته و هيئته ، كلفظ الحجر و الشجر و أمثالها من الجوامد ، و ان تصوّر لفظاً لا بعينه و وضعه لمعنى من المعاني ، كان الوضع نوعيّاً .

و ليعلم أنّ كون الموضوع لفظاً يتصوّر بأحد وجهين على سبيل القضيّة المنفصلة الحقيقيّة ، لا مانعة الجمع و لا مانعة الخلو .

فانّ كون الموضوع لفظاً كليّاً امّا أن يكون باعتبار مادّته مع اعتبار الخصوصية في الهيئة ، كما في وضع هيئات المشتقات ، فانّ الواضع يتصوّر هيئة خاصة كهيئة «فَعَلَ» مثلاً ، و يضعها لنسبة الحدث الى الفاعل في ضمن أيّ مادّة تحقّقت ، اذ الهيئة من الاعراض الّتي لا تحقّق لها الاّ في ضمن مادّة من الموادّ ، فيكون هذا العنوان ، أي هيئة «فَعَلَ» ، عنواناً مشيراً الى الكلّي الّذي هو الموضوع ، و يكون ضَرَبَ و قَعَدَ و أمثالهما من مصاديق هذا الكلّي .

و امّا أن يكون باعتبار هيئته مع اعتبار الخصوصية في المادّة ، كما في **وضع موادّ المشتقّات ، فانّ الواضع يتصوّر مادّة معيّنة خاصّة ، كالضاد**

و الراء و الباء مع الترتيب ، و يضعها للمعنى المعروف في أيّة هيئة تحقّقت ، فانّ موادّ المشتقّات ايضاً ممّا لا تحقّق لها الاّ في ضمن هيئة من الهيئات ، فيكون الموضوع هو الكلّي الساري في جميع المشتقات المتصوّرة بهذا العنوان الاجمالي ، أي الضاد و الراء و الباء ، و كذا الكلام في سائر مواد المشتقات ، فيقال : انّ القاف و العين و الدال مثلاً موضوع للمعنى المعيّن المقابل للقيام في ضمن أيّة هيئة تحقّقت ، فيكون الموضوع هو الكلّي ، و يكون هذا العنوان أي القاف و العين و الدال عنواناً مشيراً اليه.

تقسيم الوضع باعتبار المعنى :

أمّا الكلام في تقسيم الوضع باعتبار المعنى ، فهو : انّ الوضع ـ كما عرفت ـ يحتاج الى الالتفات التفصيلي أو الاجمالي الى اللفظ و المعنى ، سواء كان بمعنى التعهّد أو غيره من المعاني الّتي تقدّم ذكرها ، و لا يلزم تصوّر المعنى بالتفصيل ، بل يكفي تصوّره بنحو الاجمال ، أي بواسطة عنوان مشير اليه ، بلا فرق بين أن يكون المعنى جزئيّاً أو كليّاً.

فقد يكون الواضع ملتفتاً الى المعنى الجزئي و مشخّصاته تفصيلاً ، فيضع اللفظ له ، و قد يكون ملتفتاً اليه ـ أي المعنى الجزئي ـ اجمالاً ، كما اذا رأى جائياً فقال : انّي وضعت لفظ زيد لهذا الجائي ، فانّه لا يعرفه بالتفصيل و يشير اليه بهذا العنوان الاجمالي .

و كذا الحال ان كان المعنى كليّاً ، فانّ الواضع قد يتصوّره مفصّلاً بجنسه و فصله و يضع اللفظ له ، و قد يتصوّره بعنوان اجمالي مشير اليه ، فيضع اللفظ للمعنون لا للعنوان ، فانّ العنوان أخذ طريقاً اليه ، كما أنّ غير الوضع من الاحكام ايضاً قد يتعلّق بالمعنون و يكون ذكر العنوان طريقاً

اليه بلا دخل له في الحكم أصلاً ، كما في قوله عليه السلام : «عليكم بهذا الجالس»[١] ، فانّ المقصود هو الارجاع الى الشخص المعيّن ، من دون أن يكون لعنوان الجلوس دخل فيه .

و قد يكون متعلقاً بنفس العنوان ، بلا لحاظ خصوصيّة المعنون ، كما اذا قال المولى : أكرم العالم ، فانّ متعلق وجوب الاكرام هو العالم بما هو عالم بلا لحاظ خصوصيّة في المعنون به.

بيان آخر لتقسيم الوضع باعتبار المعنى :

و ظهر بما ذكرناه صحّة تقسيم الوضع باعتبار المعنى الى أقسام ثلاثة ، فانّ المعنى امّا أن يكون جزئيّاً أو كلّياً ، فعلى تقدير كونه جزئيّاً يكون الوضع كالموضوع له خاصّاً ، سواء كان المعنى الجزئي متصوّراً بالاجمال أو بالتفصيل ، كما مثّلنا .

و على تقدير كونه كليّاً فقد يتصوّر الواضع نفس هذا المفهوم الكلّي و يضع اللفظ له ، فيكون الوضع كالموضوع له عامّاً ، و قد يتصوّر الافراد بأن يكون المفهوم الكلي عنواناً مشيراً اليها ، فتكون الافراد هي المتصوّرة بنحو الاجمال بواسطة عنوان مشير اليها ، اذ لا يمكن تصوّرها بالتفصيل لعدم تناهيها ، فيكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً ، كما أنّ أمر سائر الاحكام المتعلّقة بالكلّي كذلك .

فقد يكون الحكم متعلّقاً و ثابتاً لنفس المفهوم دون أفراده ، كقولنا : الانسان نوع ، أو الانسان كلّي ، فانّ النوعيّة و الكليّة و غيرهما من

---

١ ـ رجال الكشي ١:١٣٥، الرقم : ٢١٦، عنه الوسائل ١٨:١٠٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث :١٩.

المعقولات الثانويّة ثابتة لنفس المفهوم لا لافراده ، و لذا لا ينتج القياس لو قيل : زيد انسان و الانسان نوع .

و قد يكون الحكم ثابتاً للافراد ، و يكون ذكر العنوان الكلي للاشارة اليها ، كما في قولنا : النار حارّة و الماء بارد ، فانّ الحرارة أو البرودة لا تكون ثابتة لمفهوم النار أو الماء ، بل للمصاديق الخارجية كما هو واضح.

و أمّا القسم الرابع ، و هو أن يكون الوضع خاصاً و الموضوع له عاماً ، فهو غير ممكن ، اذ الخاص بما هو خاص لا يصلح لان يكون طريقاً الى العام و عنواناً مشيراً اليه ، و مع الغاء الخصوصية و ان صحّ وضع اللفظ له ، الاّ أن الوضع معه يكون عاماً كالموضوع له ، مثلاً اذا رأينا فرداً معيّناً من البقر في الخارج و وضعنا لفظاً لجنس هذا الفرد لا يكون الوضع عندئذ خاصّاً ـ على ما توهّمه جماعة من الاعلام ـ بل الوضع عام ، غاية الامر أنّ العام الّذي وضع له اللفظ متصوّر بالاجمال بواسطة عنوان مشير اليه ، و هو جنس هذا الفرد.

تنبيه :

و ليعلم أنّ الموضوع له هو نفس المعنى المتصوّر بالاجمال أو التفصيل لا بما هو متصوّر ، فانّ المعنى المتصوّر بما هو متصوّر لا يكون الاّ جزئيّاً ذهنيّاً ، و لا يمكن انطباقه على فرد آخر حتّى على الفرد الذهني ، فانّ المتصوّر بما هو متصوّر لا يتصوّر ثانياً ، انّما المتصوّر ثانياً هو نفس المعنى المتصوّر أوّلاً.

و على الجملة الموضوع له هو نفس المعنى و واقع المتصوّر **لا المتصوّر بما هو متصوّر ، فان كان ممتنع الصدق على كثيرين فالموضوع له خاص و الاّ فالموضوع له عام ، و على كلا التقديرين**

لا يكون الموضوع له مقيّداً بالتصوّر و لا بالوجود الخارجي و لا بعدمه ، فلا يتوهّم أنّ الموضوع له في الاعلام الشخصية هو الوجود الخارجي ، و الاّ لزم عدم صحّة الاستعمال بنحو الحقيقة في صورة انعدام الوجود الخارجي ، و هو واضح البطلان.

وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص

ثمّ انّ ما ذكرناه من الاقسام الثلاثة للوضع انّما هو بحسب الامكان ، و أمّا بحسب الوقوع فلا شبهة في وقوع الوضع الخاص و الموضوع له الخاص ، كوضع الاعلام الشخصية ، و كذا لا شبهة في وقوع الوضع العام و الموضوع له العام ، كوضع أسماء الاجناس .

انّما الكلام في القسم الثالث ، و هو الوضع العام و الموضوع له الخاص ، فذهب المشهور الى وقوعه في وضع الحروف و ما شابهها من الاسماء المبهمات كالضمائر و الموصولات ، و أنكره جماعة منهم صاحب الكفاية رحمه الله [1] .

و تحقيق المقام يقتضي البحث في مقامين:

المقام الاوّل : في تحقيق المعنى الحرفي و امتيازه عن المعنى الاسمي .

المقام الثاني : في كون الموضوع له في الحروف عامّاً أو خاصّاً .

١ ـ في تحقيق المعنى الحرفي و امتيازه عن المعنى الاسمي

فقد اختلفت كلماتهم فيه على أقوال :

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٥.

القول الاوّل :

و هو أنّ المعنى الحرفي و الاسمي متّحدان ذاتاً ، و انّما الاختلاف بينهما في اللحاظ ، بمعنى أنّ الاوّل لوحظ عند الوضع آلياً ، و الثاني لوحظ استقلاليّاً ، فاعتبرت العلقة الوضعية بين الحرف و معناه اذا لوحظ آلياً حين الاستعمال ، و بين الاسم و معناه اذا لوحظ استقلاليّاً كذلك .

و هذا القول منسوب الى المحقق الرضي رحمه الله [١] ، و اختاره صاحب الكفاية قدس سره [٢] ، و ليس المراد أنّ لحاظ الآلية في الحرف و لحاظ الاستقلالية في الاسم من اشتراط الواضع ، كي يقال في ردّه انّه لا دليل على هذا الاشتراط أولاً ، و على لزوم الوفاء به ثانياً ، و انّه على تقدير لزوم الاتباع لا تكون مخالفته موجبة لعدم صحّة الاستعمال ثالثاً ، فليكن كالاحكام الشرعية الّتي توجب مخالفتها استحقاق العقاب ، بل المراد كما ذكرناه أنّ العلقة الوضعية انّما اعتبرت بين اللفظ و المعنى حال لحاظه آلياً في الحرف و استقلالياً في الاسم.

و صرّح صاحب الكفاية بأنّه لو استعمل الحرف في موضع الاسم و بالعكس لا يكون من استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، لوحدة المعنى ذاتاً فيهما ، و لكنّه بغير ما وضع له ، فعدم صحّة هذا الاستعمال انّما هو لعدم العلقة الوضعية لا لكونه في غير ما وضع له .

فلحاظ الآلية و الاستقلالية قيد في ناحية الوضع لا الموضوع له ، فانّ القيود تارة راجعة الى اللفظ ، كما اذا تصوّر الواضع لفظاً خاصّاً و وضعه

---

١ ـ نسبه اليه حبيب الله الرشتي رحمه الله في بدائع الافكار : ٤١ ، قائلاً : «و ببالي أن هذا التفصيل قد صرّح به المحقق الشريف في حاشية العضدي.

٢ ـ كفاية الاصول : ٢٥.

لمعان مختلفة باعتبار الحركات ، كالربّ ـ بالفتح ـ ، و الربّ ـ بالضم ـ ، و الربّ ـ بالكسر ـ ، أو باعتبار التقدّم و التأخّر في الحروف ، كعلم و عمل مثلاً ، و اخرى راجعة الى المعنى ، كما اذا وضع لفظ القعود للهيئة الخاصّة ، مع حصولها من القيام ، و لفظ الجلوس لعين هذه الهيئة اذا حصل من الاضطجاع ، على ما ذكره بعض أهل اللغة ، و ثالثة راجعة الى الوضع بأن وضع لفظاً للمعنى و كانت العلقة الوضعية مقيّدة بقيد من القيود .

و المقام من هذا القبيل ، فانّ لحاظ الآلية حين الاستعمال قيد للوضع في الحرف و لحاظ الاستعمالية كذلك قيد للوضع في الوضع ، و لذا ذكر صاحب الكفاية قدس سره في مبحث المشتق أنّ استعمال لفظ الابتداء في موضع كلمة «من» لا يكون استعمالاً في غير الموضوع له ، بل هو استعمال فيه ، و لكنّه بلا علقة وضعية [١] .

و المتحصّل من هذا القول بتوضيح منّا أمران :

١ ـ انّ الاسم و الحرف يشتركان في ذات المعنى ، و انّ الموضوع له فيهما واحد.

٢ ـ انّ الامتياز بينهما انّما هو بلحاظ الآلية في الحرف و لحاظ الاستقلالية في الاسم.

المناقشة في هذا القول :

و يرد على الاوّل أوّلاً : انّ المتبادر من الحرف عرفاً غير ما هو المتبادر من الاسم ، و ان شئت قلت : انّ المفهوم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر بالوجدان ، فلا يكون المعنى فيهما واحداً .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٦٠.

و ثانياً : انّ لازمه صحّة استعمال كلّ من الاسم و الحرف في موضع الآخر ، مع كونه من أفحش الاغلاط ، أمّا لزومه فلوحدة المعنى فيهما على الفرض ، فهو أولى بالجواز من المجاز الّذي هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له ، لمجرّد مناسبة بينه و بين الموضوع له .

أمّا كونه من أفحش الاغلاط فهو من البديهيّات ، اذ لو قال أحد بدل : زيد في الدار ، زيد الظرف التعريف دار ، عدّ من المجانين ، فعدم صحّة استعمال كلّ من الاسم و الحرف في موضع الآخر بصريح الوجدان يكشف كشفاً قطعيّاً عن مباينة المعنى الاسمي و الحرفي.

و على الثاني أوّلاً : انّ لازمه كون جملة من الاسماء حروفاً ، لوجود ملاك الحرفية فيها ، و هو لحاظها آلياً حين الاستعمال ، كما في قولنا : الماء بارد ، و النار حارة ، اذ من الواضح أنّ مفهوم الماء لا يكون بارداً ، و لا مفهوم النار حارّاً ، بل البارد و الحارّ انّما هو مصداق الماء و النار ، و المفهوم مأخوذ آلة و طريقاً الى المصاديق الخارجية المحكوم عليها بالبرودة أو الحرارة .

و كذا الحال في التبيّن المأخوذ غاية لجواز الاكل و الشرب في قوله تعالى : «**كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الْاَبْيَضُ ـ الآية**»[1] ، فانّه قد اخذ مرآة و طريقاً الى طلوع الفجر من دون أن يكون له دخل في الحكم .

و ثانياً : انّه يلزم كون جملة من الحروف أسماء لملاك الاسمية فيها ، و هو لحاظها استقلالياً حين الاستعمال ، بأن يكون المعنى الحرفي ملحوظاً بالاستقلال و مقصوداً بالافادة و الاستفادة ، كما اذا قيل لمن هذا الفرس ، فقيل : لزيد ، فانّ المقصود و الملحوظ استقلالاً سؤالاً و جواباً هي الملكيّة المستفادة من اللام.

---

١ ـ البقرة : ١٨٧.

فتحصّل أنّ القول بأنّ الحرف موضوع لعين ما وضع له الاسم ، و أنّ الفرق بينهما بمجرّد قيد في الوضع افراط في القول ، و لا يمكن الالتزام به.

القول الثاني :

و هو أنّه لا معنى للحروف أصلاً ، بل هي علامات تدلّ على خصوصية في مدخولها ، نظير الحركات الاعرابية الّتي لم توضع لمعنى من المعاني ، و انّما وضعت للدلالة على خصوصية من الخصوصيات كالفاعلية و المفعولية [١].

و لا يخفى ما فيه من التفريط ، اذ هو من قبيل الجمع بين المتناقضين ، و هما الدلالة على الخصوصية و انعدام المعنى ، اذ لو لم يكن لها معنى أصلاً و كان حالها حال الحروف المهملة ، فكيف تدلّ على الخصوصية ، و ان دلّت على الخصوصيّة فكيف لا يكون لها معنى ، بل هي معناها و قد وضعت لها .

و كذا الحال في الحركات الاعرابية ، فانّها ايضاً موضوعة للدلالة على الخصوصيات و هي معناها ، كالفاعلية الّتي يدلّ عليها الرفع ، و المفعولية الّتي يدلّ عليها النصب ، في مثل قولنا : ضرب زيد عمرواً ، فالحكم بعدم المعنى لا يصحّ في المقيس و لا المقيس عليه.

القول الثالث :

و هو أنّ للحروف معاني مباينة بالذات لمعاني الاسمية ، لا بمجرّد

---

١ ـ فوائد الاصول ١ : ٤٧ ، قائلاً : حكي نسبة ذلك القول الى الشيخ الرضي.

اللحاظ و الاعتبار كما في القول الاوّل ، و وجه الامتياز بينهما أنّ معنى الاسم اخطاريّ و معنى الحرف ايجادي ، و هذا وسط بين القولين.

و توضيحه : انّ المعنى الاسمي مستقلّ في عالم المفهومية ، بمعنى أنّه يمكن تعقّله في حدّ ذاته و ان لم يكن في العالم مفهوم آخر ، اذ الاسماء بجواهرها و أعراضها توجب خطور معانيها في ذهن السامع ، و ان لم يكن هناك مفهوم آخر حتّى المفاهيم الّتي استحال تحقّقها في الخارج ، كمفهوم العدم و شريك الباري و اجتماع النقيضين و أمثالها ، فانّ الجميع يوجب خطور المعنى في ذهن السامع بلا حاجة الى شيء آخر.

بخلاف المعنى الحرفي ، فانّه غير مستقلّ في عالم المفهومية ، اذ الحروف بنفسها لا توجب خطور معانيها في ذهن السامع ما لم تكن في ضمن كلام ، فانّها موضوعة لايجاد الربط بين المفاهيم المستقلة الّتي لا ربط لبعضها مع بعض ، فانّ كلمة «في» هي الموجدة للربط في الكلام بين لفظ زيد و الدار في قولنا : زيد في الدار.

و الى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام : « انّ الحرف ما اوجد معنى في غيره»[1] ، على ما في الرواية ، و التفت أهل العربية الى هذا المعنى ، حيث عبّروا في مقام تفسير المفاهيم الحرفية بأنّ «في» للظرفية ، و «على» للاستعلاء ، أي لايجاد ربط بين الظرف و المظروف ، أو بين المستعلى و المستعلى عليه ، و كان هذا الربط هو الظرفية أو الاستعلاء ، و لم يعبّروا بأن «في» هو الظرفية ، و «على» هو الاستعلاء ، على ما هو ديدنهم في مقام التعبير عن المعاني الاسميّة.

---

١ ـ راجع تأسيس الشيعة : ٦٠.

فكما أنّ الموجود الخارجي على قسمين: أحدهما موجود بنفسه، أي لا يحتاج في وجوده الى الغير كالجواهر، و الثاني موجود بغيره، أي يحتاج في وجوده الى الغير كالاعراض، كذلك المفاهيم في عالم الذهن بعضها مستقلّ في التعقّل، كمفاهيم الاسماء بجواهرها و أعراضها على ما تقدّم، و بعضها غير مستقلّ في عالم المفهومية و التعقّل كمفاهيم الحروف، فانّها ليست الاّ ربطاً بين المفاهيم المستقلّة.

و حيث انّ الاسماء حاكية عن مفاهيمها و موجبة لاخطارها في ذهن السامع سمّيت بالاخطارية، و الحروف لا تكون حاكية بل موجدة للربط في الكلام بين المفاهيم المستقلّة، فسمّيت ايجاديّة.

و لا يخفى أنّ ايجادية الحروف ليست من سنخ ايجاديّة الانشاءات في العقود و الايقاعات، فانّها موجدة بالاعتبار، على ما ذكره المشهور، من أنّ العقود و الايقاعات موجدة للملكيّة أو الزوجيّة و نحوها بالاعتبار، بخلاف الحروف فانّها موجدة للربط في الكلام حقيقة.

و ظهر بما ذكرناه فرق آخر بين المعاني الحرفيّة و الاسميّة، و هو انّ المعاني الحرفيّة مغفول عنها غير ملتفت اليها حال الاستعمال، بخلاف المعاني الاسمية.

و توضيح ذلك: انّك تخبر تارة عن السير الخاص، و تقول: سرت من البصرة الى الكوفة، فالنسبة الابتدائيّة المستفادة من كلمة «من» مغفول عنها، و اخرى تخبر عن نفس النسبة الابتدائية، و تقول: النسبة الابتدائية خير من النسبة الانتهائية، فالنسبة الابتدائية المستفادة من التلفظ بها ملتفت اليها، و النسبة الابتدائية في الكلام الاوّل معنى حرفي، و في الكلام الثاني معنى اسمي.

و منه ظهر وجه التشبيه في كلمات القوم لكلّ أمر غير ملتفت اليه

بالمعنى الحرفي ، كما يقال : انّ تعظيم فلان بمنزلة المعاني الحرفية ، أي يكون لاجل غيره بلا التفات اليه.هذا ملخّص كلامه،زيد في علوّ مقامه [١].

و المتحصّل ممّا أفاده قدس سره في المقام امور :

١ ـ انّ المعنى الحرفي و الاسمي متباينان بالذات لا بمجرّد اللحاظ .

٢ ـ انّ المعنى الاسمي مستقلّ بالمفهوميّة ، و المعنى الحرفي غير مستقلّ بالمفهومية و محتاج في تعقّله الى الغير .

٣ ـ انّ العنى الاسمي اخطاري ، و المعنى الحرفي ايجادي.

٤ ـ انّ المعنى الحرفي ملحوظ آلة و مغفول عنه حين الاستعمال ، بخلاف المعنى الاسمي ، فانّه ملحوظ استقلالاً و ملتفت اليه حين الاستعمال .

المناقشة في هذا القول :

أقول : أمّا ما ذكره قدس سره من أنّ المعنى الحرفي و الاسمي متباينان بالذات لا بمجرّد اللحاظ ، بمعنى أنّ الحرف و الاسم مشتركان في معنى واحد بالذات و الامتياز بينهما بمجرّد اللحاظ ، فمتين جداً ، و قد تقدّم الوجه في ذلك فيما ذكرناه عند التعرّض لذكر القول الاوّل .

و كذا الحال فيما ذكره من أنّ المعنى الاسمي مستقلّ بالمفهومية ، و المعنى الحرفي غير مستقلّ بالمفهومية و محتاج في تعقّله الى الغير ، فانّه ايضاً صحيح و متين.

و أمّا ما ذكره من أنّ المعاني الاسمية اخطاريّة ، و معاني الحروف ايجاديّة ، ففيه : انّ المعاني الاسميّة و ان كانت اخطاريّة فانّها مستقلّة

---

١ ـ راجع أجود التقريرات ١:١٦ ـ ٢٥.

بالمفهوميّة ، و ذكر ألفاظها يوجب خطورها في ذهن السامع ، الاّ أنّ المعاني الحرفيّة ليست بايجاديّة بالمعنى المذكور ، فانّها و ان كانت غير مستقلّة بالمفهومية لكنّها اخطاريّة بالمعنى المذكور في المعاني الاسميّة ، الاّ أنّ عدم كونها اخطاريّة لا يستلزم كونها ايجاديّة بالمعنى المذكور ، اذ ليست الايجاديّة و الاخطاريّة من قبيل ضدّين لا ثالث لهما ، كي يلزم من عدم كونها اخطاريّة كونها ايجاديّة.

بل التحقيق أنّ لكلّ واحد من الحروف معنى خاصّاً يحكي عنه في الكلام ، و يحصل الربط بين المفاهيم المستقلّة في الكلام بهذا المعنى الخاصّ ، فالربط بين أجزاء الكلام و ان كان يحصل بالحروف الاّ أنّه من جهة دلالة الحروف على معانيها ، لا أنّها موجدة للربط بلا دلالة لها على معنى من المعاني ، كيف و لو كانت الحروف موجدة للربط بلا دلالة على معنى من المعاني لزم حصول الربط بمجرّد ذكر أيّ حرف من الحروف ، و ليس الامر كذلك .

فانّه لو قلنا : زيد في الاسد و زيد كالدار ، لا يحصل الربط ، و يعدّ من الاغلاط الواضحة ، فلا بدّ في حصول الربط من ذكر الكاف في المثال الاوّل ، و ذكر «في» في المثال الثاني ، فيقال : زيد كالاسد و زيد في الدار ، فهذا يكشف كشفاً قطعيّاً عن أنّ لكلّ حرف معنى خاصّاً يحصل الربط به في كلام معيّن.

و على الجملة ، حال الحروف حال الحركات الاعرابيّة ، فكما أنّه لكلّ اعراب دلالة على خصوصية موجبة لارتباط أجزاء الكلام ، فانّه لا ربط بين «اضرب» و «زيد» ، الاّ من ناحية الهيئة ، فاذا قلت : ضرب زيد ـ بالرفع ـ فهم صدور الضرب من زيد ، فلا محالة كان الرفع موضوعاً لهذا المعنى ، و به يحصل الربط ، كذلك الحروف تدلّ على خصوصيّة كانت هي الموجبة لحصول الربط بين أجزاء الكلام .

و أمّا ما ذكره أخيراً من أنّ المعنى الحرفي ملحوظ آلي و غير ملتفت اليه حين الاستعمال ، فقد مضى ما فيه ، من أنّ المعنى الحرفي ايضاً قد يتعلّق به اللحاظ الاستقلالي ، و ذكرنا جملة من الامثلة ، و وجه التشبيه في كلام القوم حينما يقولون : انّ تعظيم فلان معنى حرفي ، ليس هو عدم لحاظه بالاستقلال ، بل الوجه عدم استقلاله بنفسه ، و كم فرق بين عدم لحاظ الاستقلال و عدم الاستقلال في نفسه.

القول الرابع :

ما ذكره بعض المحقّقين الاعلام [١] ، و هو أنّ المعنى الحرفي عبارة عن اتّصاف شيء بشيء ، المعبّر عنه بالوجود الرابط ، قبالاً للوجود الرابطي ، و ملخّص ما ذكره في توضيح المقام :

انّ الوجود على أربعة أقسام :

١ ـ موجود في نفسه لنفسه بنفسه ، و هو الواجب سبحانه و تعالى ، و معنى كونه موجوداً في نفسه أنّ الوجود يحمل عليه حقيقة ، فيقال : انّ الواجب تعالى موجود ، و معنى كونه موجوداً لنفسه عدم احتياجه في وجوده الى موضوع ، و معنى كونه موجوداً بنفسه عدم احتياجه الى العلة ، فانّه سبحانه قائم بذاته ، و ليس معلولاً لغيره ، بل العلل و الاسباب في جميع الكائنات بشتّى أنواعها تنتهي اليه تعالى و تقدّس .

٢ ـ موجود في نفسه لنفسه بغيره ، و هو الجوهر ، فانّه موجود حقيقة و معروض للوجود في نفسه ، و يقال : انّ الحجر مثلاً موجود حقيقة ، و لا يحتاج في وجوده الى الغير ، و لكنّه محتاج الى العلة ، فيكون موجوداً في نفسه و لنفسه و بغيره.

---

١ ـ هو المحقق الاصفهاني قدس سره .

٣ ـ موجود في نفسه لغيره و بغيره ، و هو العرض ، فانّه موجود حقيقة ، و يقال : انّ البياض مثلاً موجود ، فيكون موجوداً في نفسه ، و لكنّه محتاج في وجوده الى وجود المعروض ، فيكون موجوداً لغيره و محتاج الى علّة ، فيكون موجوداً بغيره .

٤ ـ موجود في غيره لغيره بغيره ، و هو الوجود الرابط المقابل للوجود الرابطي ، فانّ الوجود الرابطي ، أي المنسوب الى الرابط هو وجود العرض ، و أمّا الوجود الرابط فهو عبارة عن اتّصاف الجوهر بالعرض ، كاتّصاف الجسم بالبياض مثلاً ، و ليس موجوداً في نفسه ليصحّ حمل الوجود عليه حقيقة ، اذ ليست له ماهية في حدّ ذاته كي تقع في الجواب عن السؤال بما هو ، و هذا الوجود الرابط هو المعنى الحرفي .

فان كان هناك جسم أبيض مثلاً ، كان الجسم موجوداً في نفسه لنفسه بغيره ، و البياض موجوداً في نفسه لغيره بغيره ، و يعبّر عنه بالوجود الرابطي ، و اتّصاف الجسم بالبياض كوجود في غيره لغيره بغيره ، و هو المعنى الحرفي المعبّر عنه بالوجود الرابط .

و هو مختلف باختلاف الاحوال ، فتارة يكون عبارة عن اتّصاف شيء بشيء كما مثّلنا ، و اخرى يكون عبارة عن اتّصاف شيء في شيء ، كما في قولنا : الصّلاة في يوم الجمعة أو في المسجد ، و ثالثة عبارة عن اتّصاف شيء بشيء ، و هكذا ، فانّ بين الضرب مثلاً و بين من صدر عنه نسبة و رابطة ، و نسبة و رابطة بينه و بين من وقع عليه ، و ما وقع فيه من الزمان و المكان و ما وقع به من الآلات ، و هكذا ، و كلّ واحدة من هذه النسب معنى حرفي تدلّ عليه الهيئة أو حرف من الحروف .

و الدليل على كون الرابط موجوداً أنّه كثيراً ما نتيقّن بوجود جوهر و عرض ، و نشكّ في اتّصاف الجوهر بالعرض ، كما اذا علمنا بوجود

جسم و وجود بياض ، و شككنا في اتّصاف الجسم بالبياض ، فالمتيقّن هو وجود كلّ من الجوهر و العرض ، و المشكوك فيه هو اتّصاف الجوهر بالعرض ، فلا مناص من القول بكون الاتّصاف موجوداً آخر غير الجوهر و العرض ، لاستحالة اليقين و الشك بوجود واحد في آن واحد .

و أمّا الدليل على أنّه موجود في غيره و ليس له وجود في حدّ ذاته ، فهو أنّه لو كان له وجود في نفسه لكان محتاجاً الى رابط يربطه بطرفيه من الجوهر و العرض ، فيكون الموجود خمسة ، ثمّ ننقل الكلام الى هذه الرابطين ، فيلزم التسلسل ، و هو باطل .

فلا مناص من الالتزام بأنّ الرابط ليس له وجود في نفسه كي يحتاج الى رابط آخر ، و ان كان من سنخ الموجودات ، و بعد كونه موجوداً من الموجودات تقتضي الحكمة وضع اللفظ له ، اذ كما نحتاج الى الالفاظ الّتي تدلّ على الجواهر و الاعراض ، كذلك نحتاج الى الالفاظ الّتي تدلّ على الرابط ، و اتّصاف الجواهر بالاعراض ، فالاسماء موضوعة للجواهر و الاعراض ، و الحروف موضوعة للرابط .

و لا يخفى أنّ واقع الربط و حقيقته الخارجية هو المعنى الحرفي لا مفهوم الرابط ، فانّه من المفاهيم المستقلّة الاسميّة كما هو واضح ، هذا ملخّص كلامه بتوضيح و تلخيص منّا[1] .

المناقشة في هذا القول :

و لا بدّ لنا من التكلّم في موضعين :

١ ـ في أنّ الموجود الممكن هل هو منحصر في الجوهر و العرض ، أو

---

١ ـ نهاية الدراية ١ : ٢٣ ـ ٢٦.

هناك قسم ثالث ، و بعبارة اخرى : هل للرابط وجود في قبال وجود الجوهر و العرض أم لا ؟

٢ ـ في أنّه على تقدير تسليم وجود الرابط هل يصحّ الالتزام بكون الحرف موضوعاً له أم لا ؟

الموضع الاوّل :

التحقيق فيه انحصار الموجود الممكن في الجوهر و العرض ، اذ لا نتعقّل في الممكنات موجوداً لا تكون له ماهية في حدّ ذاته ، و ما ذكره من البرهان غير تامّ ، لانّ تعلّق اليقين و الشك لا يستلزم تعدّد الوجود كما في الكلّي و الفرد .

فانّا اذا علمنا بوجود انسان في الدار مثلاً ، و شككنا في أنّه زيد أو غيره ، كان وجود الكلّي متيقّناً و وجود الفرد مشكوكاً فيه ، مع أنّه لو كان زيد في الدار لم يكن وجوده غير وجود الانسان .

كذا الحال في الكلّي الانتزاعي ، كما اذا علمنا بأنّ أحداً من زيد و عمرو في الدار ، و شككنا في أنّه زيد ، فوجود أحدهما متيقّن ، و وجود زيد مشكوك فيه ، مع أنّه لو كان زيد موجوداً في الدار لم يكن وجوده غير ما هو المتيقن ، و هو وجود أحدهما.

و أوضح من هذا الشك في صفات الباري جلّ شأنه ، مع العلم بوجوده تعالى ، و أنّ صفاته عين ذاته .

و على الجملة كون الكلّي متيقّناً و الفرد مشكوكاً فيه لا يستلزم كونهما موجودين في الخارج .

و بعبارة اخرى : اليقين بوجود الكلي و الشك في وجود الفرد يجتمعان مع العلم بأنّ الموجود واحد ، كما فى الامثلة المتقدّمة .

و الوجه في جميع ذلك أنّ متعلّق اليقين و الشك هي الصور الذهنيّة ، و تعدّد متعلّقهما في الذهن لا يستلزم تعدّده في الخارج.

الموضع الثاني :

ملخّص الكلام فيه انّه لو سلّمنا الوجود الرابط لا يصحّ كون الحرف موضوعاً له ، اذ لو كان المراد أنّ الحرف موضوع لمفهوم الربط فهو معنى مستقلّ اسمي باعتراف منه ﷺ ، و لو كان مراده أنّ الحرف موضوع لحقيقة الربط الموجود في الخارج ، فهو ايضاً غير صحيح ، لانّ الموجود الخارجي لا يكون ممّا وضع له اللفظ ، فانّ الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنيّة المنطبقة على الموجود الخارجي ، و قد يعبّر عنها بالصور العلميّة الحاكية عن الخارج ، و الموجود الخارجي لا يمكن حضوره في الذهن كما هو واضح ، فلا يكون اللفظ موضوعاً له .

و على الجملة : الكلام فعلاً في تعيين المفهوم الذهني للحرف الحاكي عن الخارج حين الاستعمال ، فكيف يمكن الالتزام بأنّ عين الخارج هو الّذي وضع له الحرف ، بل الموضوع له في جميع الالفاظ هو المفهوم الذهني الحاكي عن الخارج حين الاستعمال ، حتّى لفظ العدم و المحال و شريك الباري و أمثالها ممّا ليس له مصداق في الخارج ، فانّ الجميع موضوع للمفهوم الذهني الحاكي عن الواقع .

فلفظ العدم مثلاً موضوع للمفهوم الذهني ، و هذا المفهوم يحكي عن واقع العدم في مقام الاستعمال ، كما اذا قلنا : انّ العدم لا يحكم عليه ، فانّ المراد منه أنّ واقع العدم لا يحكم عليه مفهوم العدم ، اذ مفهوم العدم قد حكم عليه في نفس هذا الكلام .

و ملخّص الكلام أنّ مفهوم الربط معنى اسمي لا حرفي ، و خارج الربط لا يصحّ أن يكون الحرف موضوعاً له .

ثمّ انّه على تقدير تسليم ذلك ، فهو انّما يتمّ في الجواهر و الاعراض ، و لا ينحصر استعمال الحروف فيهما ، بل قد يستعمل تارة فيما هو أرقي و أعلى من الجواهر و الاعراض ، كالواجب تعالى و صفاته الذاتية ، فيقال : انّ اللّه سبحانه و تعالى عالم بكذا ، و من الضروري أنّ اتّصافه تعالى بالعلم لا يكون موجوداً آخر سوى وجوده الواجب تعالى .

و اخرى تستعمل فيما هو أدنى من الجواهر و الاعراض ، كالمفاهيم الاعتبارية و المعدومة ، فيقال مثلاً : انّ الامكان في نفسه يغاير الامتناع ، و اجتماع النقيضين في نفسه محال ، و من المعلوم أنّ اتّصاف الامكان بكونه في نفسه ليس موجوداً خارجياً ، اذ الامكان مفهوم اعتباري فكيف باتّصافه ، و كذا اتّصاف اجتماع النقيضين بكونه في نفسه ليس موجوداً خارجياً ، فانّ اجتماع النقيضين مفهوم ممتنع التحقّق فكيف باتّصافه ، و من المعلوم بالوجدان أنّ استعمال الحروف في هذه الموارد صحيح بلا اعمال عناية ، فنستكشف منه كشفاً قطعيّاً أنّ معنى الحرف ليس هو الوجود الرابط ، لعدم وجوده في هذه الموارد مع صحّة الاستعمال فيها بلا اعمال عناية .

القول الخامس :

ما ذكره بعض الاعاظم [1] ، و هو :

انّ المعنى الحرفي عبارة عن الاعراض النسبيّة الّتي يحتاج تقوّمها الى الطرفين ، و الهيئة تدلّ على تحقّقها في الخارج ، فمفاد الحروف نفس الاعراض النسبية ، و مفاد الهيئة تحقّق النسب الخاصة الخارجية ، فاذا قيل : زيد في الدار مثلاً ، فلفظ زيد يدلّ على ذاته المعيّنة ، و كذا لفظة

---

١ ـ هو المحقق العراقي رحمه الله .

الدار تدلّ على ذاتها ، و لفظة «في» تدلّ على عرض الاين منتسباً الى موضوع مّا ، أي الكون في الدار الّذي هو من الاعراض النسبية الّتي يحتاج تقوّمها الى الطرفين ، و الهيئة التركيبية تدلّ على تحقّق هذا العرض ، و هو الكون في الدار لزيد ، و حيث انّ الاعراض النسبية من المعاني الّتي يحتاج الانسان الى الدلالة عليها في مقام الافادة و الاستفادة ، فالحكمة تقتضي وضع اللفظ بازائها ، فوضعت لها الحروف . هذا ملخّص كلامه رحمه الله [١] .

و فيه أولاً : ما ذكرناه أخيراً في ردّ القول الرابع ، من أنّ الحروف قد تستعمل في موارد لا يتصوّر فيها تحقّق الاعراض النسبية ، كالواجب تعالى أو المفاهيم المعدومة و الاعتبارية ، فراجع الامثلة الّتي تقدّم ذكرها .

و على الجملة استعمال الحرُوف في الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد بلا اعمال عناية ، يكشف كشفاً قطعيّاً عن أنّ الحروف موضوعة للمعنى الجامع الموجود في جميع هذه الموارد ، لا لخصوص الاعراض النسبية المختصّة بالممكن دون الواجب و الممتنع .

و ثانياً : انّ الاعراض النسبيّة كغيرها من الاعراض مفاهيم مستقلّة اسميّة ، فلو كانت الحروف ايضاً موضوعاً لها لم يبق فرق بين الحرف و الاسم في ذات المعنى ، فلا بدّ من الالتزام بأنّ الفرق بينهما انّما هو بمجرّد اللحاظ الآلي و الاستقلالي ، مع وحدة المعنى ذاتاً ، على ما تقدّم بيانه .

و هذا القول مع بطلانه في نفسه ـ على ما تقدّم ذكره ـ قد اعترف قائله العظيم ببطلانه ، و صرّح بأنّ المعنى الحرفي يغاير المعنى الاسمي ذاتاً .

---

١ ـ بدائع الافكار ١: ٤٩.

هذه هي كلمات الاعلام في بيان المعنى الحرفي ، و امتيازه عن المعنى الاسمي ، و قد عرفت ما فيها.

التحقيق في بيان المعنى الحرفي و امتيازه عن المعنى الاسمي :

و التحقيق أن يقال : انّ المعنى الحرفي معلوم لنا بالارتكاز ، فانّا نستعمل الحروف في معانيها كلّ يوم مرّات عديدة كثيرة ، و الغرض من البحث هو حصول الالتفات التفصيلي الى هذا المعنى الارتكازي الاجمالي ، فنقول :

انّ الحروف موضوعة لتضييق المعاني الاسمية و تقييدها بقيود خارجة عن حقائقها ، بلا نظر الى النسب الخارجية ، بل التقييد انّما هو في عالم المفهومية و في نفس المعنى ، سواءاً كان له وجود في الخارج أم لا ، فمفاهيم الحروف متعلّقاً بغيرها و متدلّية به قبال المفاهيم الاسمية المستقلّة في أنفسها .

و الى ذلك يرجع ما ذكروه في تمييز المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي ، من أنّ الحرف ما دلّ على معنى قائم بالغير أو المعنى الحرفي حالة للغير.

و توضيح المقام : انّ كلّ مفهوم اسمي له سعة و اطلاق بالنسبة الى الحصص الكثيرة الّتي تحته ، سواء كان الاطلاق بالنسبة الى الخصوصيّات المنوّعة أو المصنّفة أو المشخّصة ، كما اذا كان المفهوم الاسمي كليّاً من الجنس أو النوع أو الصنف ، فانّ الاوّل مطلق بملاحظة الانواع ، و الثاني مطلق بملاحظة الاصناف ، و الثالث مطلق بملاحظة الافراد ، أو كان الاطلاق بالنسبة الى الحالات و الطواريء لشخص واحد ، كما اذا كان المفهوم الاسمي جزئيّاً حقيقيّاً .

و من الضروري أنّ غرض المتكلّم كما يتعلّق بافادة المفهوم على اطلاقه و سعته ، كذلك قد يتعلّق بافادة حصّة خاصّة منه ، فقد يقال : الماء كذا ، و قد يقال : الماء في الكوز كذا ، و قد يقال : الصلاة كذا ، و قد يقال : الصلاة في المسجد كذا ، و هكذا الحال في سائر المفاهيم .

فالحكمة تقتضي وضع اللفظ لهذه الحصص و الخصوصيات ايضاً ، كما تقتضي وضع اللفظ للمفهوم على اطلاقه و سعته ، و حيث انّ حصص المعنى الواحد فضلاً عن المعاني الكثيرة غير متناهية ، امتنع وضع لفظ معيّن لكلّ واحد من هذه الحصص ، فوضعوا الحروف لتضييق المفاهيم الاسمية الوسيعة و تقييدها .

فالحروف موضوعة لحصّة من المفهوم الاسمي الوسيع ، سواء كانت تلك الحصة موجودة في الخارج أم معدومة ، ممكنة أو ممتنعة أو ضرورية ، و لذا يكون استعمال الحروف في الواجب تعالى و الممكن و الممتنع على حدّ سواء و بلا عناية في شيء منها ، فيقال : ثبوت العلم للّه تبارك و تعالى ضرورية ، و ثبوت الجهل له تعالى محال ، و ثبوت الكتابة لزيد ممكن.

فكلمة لام في جميع هذه الموارد توجب تضييق المفهوم الاسمي ، فيحكم عليه بالضرورة مرّة ، و بالامتناع اخرى ، و بالامكان ثالثة ، و حيث انّ الحرف موضوع لتقييد المفهوم الاسمي كان المعنى الحرفي غير مستقلّ بالمفهوميّة.

فاذا قلنا : الصلاة في المسجد كذا ، دلّت لفظة الصلاة على مفهوم مستقلّ ، و كذا لفظة المسجد ، و دلّ لفظة «في» على التقييد ، فمفهوم الصلاة مقيّد ، و مفهوم المسجد قيد ، و مفهوم «في» هو التقيّد ، أي التقيّد في عالم المفهومية ، بلا نظر الى النسبة الخارجية ، حتّى في الموارد الممكنة ، فضلاً عمّا يستحيل فيه تحقّق النسبة.

و كذا الحال في الهيئات الدالّة على النسب الناقصة ، كهيئة المشتقات و الهيئات الاضافية و التوصيفية ، فانّها ايضاً تدلّ على تضييق المفهوم الوسيع ، كما اذا قيل : دار زيد كذا ، فانّ مفهوم الدار مطلق ، و الاضافة موجبة لتضييقه في عالم المفهومية ، بلا نظر الى النسبة الخارجية ، اذ الاضافة ربّما تكون في شيء لا خارج له ، كما في قولنا : اجتماع النقيضين محال.

هذا في أغلب الحروف ، و قليل منها يكون شأنه شأن بعض الهيئات الدالة على النسب التامّة ، و هي الهيئة الانشائية ، فانّ الانشاء موضوع لابراز أمر نفساني ، على ما سنتكلّم فيه قريباً ان شاء اللّه تعالى في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء ، و بعض الحروف كذلك ، أي موضوع لابراز شيء نفساني ، سواء كان مدخوله الجملة ، كما في لفظ : ليت و لعلّ و كأنّ، أو المفرد بمنزلة الجملة في الدلالة على النسبة التامة ، كقولنا : يا زيد ، فلفظ «ليت» موضوع لابراز التمنّي النفساني ، و «لعلّ» لابراز الترجّي النفساني ، و «يا» موضوع لابراز النّداء النفساني ، و «هل» موضوع لابراز الاستفهام النفساني ، و هكذا.

فمفاد هذا النوع من الحروف هو مفاد الجمل الانشائية ، كما أنّ مفاد النوع الاوّل ، و هو الاكثر ، هو مفاد الهيئة الدالّة على النسبة الناقصة ، فمدلول كلّ نوع من الحروف هو مدلول نوع من الهيئة ، و النوعان مشتركان في عدم الاستقلال بالمفهومية ، فكما أنّ النّوع الاوّل موضوع لمفهوم غير مستقلّ ، و هو التقيّد ، كذلك النوع الثاني موضوع لمفهوم غير مستقلّ ، فان التمنّي و الترجّي و أمثالهما غير مستقلّين بالمفهوميّة ، بل يحتاج الى المتمنّي و المترجّي ، و المراد واقع التمنّي و الترجّي ، لا المفهوم ، لانّ مفهوم التمنّي و الترجّي مفهوم اسمي مستقلّ بالمفهوميّة لا ربط له بلفظ «ليت» و «لعلّ» .

لا ربط له بلفظ «ليت» و «لعلّ» .

انتهى كلامنا في بيان المعنى الحرفي و امتيازه عن المعنى الاسمي ، و هو البحث في المقام الاول [١] .

---

١ ـ هكذا ذكر سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظله . أقول : أمّا ما ذكره دام ظله من أنّ المعنى الحرفي معلوم لنا بالارتكاز ، و الغرض من البحث تحصيل الالتفات التفصيلي الى هذا المعنى الارتكازي ، فمتين جدّاً ، فانّ الحروف تستعمل في معانيها في الليل و النهار مرّات عديدة من المتكلّمين الّذين لا يلتفتون الى هذه التدقيقات و التحقيقات .

و أمّا ما ذكره من أنّ الحروف موضوعة لتقييد المفاهيم الاسمية و تضييقها ، فلا يمكننا الالتزام به ، اذ تقييد المفاهيم الوسيعة الاسمية بالحروف و ان كان صحيحاً ، الاّ أنّ الحرف بما له من المعنى يقيّد المفهوم الاسمي و يضيّقه ، لا أنّ الحرف موضوع للتقييد بمفهومه أو بمصداقه ، فالقول بأنّ الحرف يقيّد المفهوم الاسمي لا يكفي في تعيين المعنى الحرفي ، و لا يغني عن ذكر معناه ، اذ الحروف بما لها من المعاني تقيّد المفاهيم الاسمية ، فلا مناص من تعيينها.

فنقول : كما أنّ للاسم معنى مستقلاً و له أنواع كثيرة ، و لكلّ نوع خصوصيّات لا بد من مراعاة تلك الخصوصيات حين الاستعمال ، و ايراد كلّ في محلّه المناسب ، كذلك للحرف معنى غير مستقل و له أنواع ، و لكلّ نوع خصوصية لا بد من مراعاة تلك الخصوصية حين الاستعمال ، و ايراد كلّ حرف في موضعه المناسب .

فكلمة «من» مثلاً ليست موضوعة للتقييد مفهوماً و لا مصداقاً ، بل هي موضوعاً لمفهوم مرتكز في أذهان من يعلم اللغة العربية ، و يعبّر عنه بالفارسية «از» ، و المناسب بهذا المفهوم هو الوقوع بين المبتدأ به و المبتدأ منه ، كما في قولنا : سرت من البصرة ، و لذا ذكروا أنّ «من» للابتداء ، و لا يصحّ أن نقول : انّه موضوع لمفهوم الابتداء ، كما قال به صاحب الكفاية ، فانّه مفهوم اسمي مستقلّ ، و لا لمصداقه كما قال به سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه ، بل هو موضوع للمفهوم المرتكز المعلوم ، و مناسبه الوقوع بين المبتدأ به و المبتدأ منه .

و كذا الحال في سائر الحروف الداخلة على المفردات ، كلفظ «في» و «على» و أمثالهما ، بل و كذا الحال في الحروف الداخلة على الجمل ، كلفظ «ليت» و «لعلّ» و «كأنّ» و أمثالها ، فانها و ان كانت للانشاء الاّ أنّ لها مفاهيم معيّنة مرتكزة ، و لها خصوصيّات لا مناص من مراعاتها

٢ ـ في كون الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً

ظهر الكلام فيه ممّا تقدّم في المقام الاوّل ، و انّ الوضع في الحروف عام و الموضوع له خاص.

أمّا كون الوضع فيها عاماً ، فواضح ، اذ الحروف ليست من قبيل الاعلام الشخصيّة ، فانّ الملحوظ حين الوضع هو المفهوم الكلي ، أي مفهوم التقيّد أو مفهوم التمنّي مثلاً.

و أمّا كون الموضوع له خاصّاً ، فلانّ الموضوع له هو واقع التقيّد لا مفهوم التقيّد ، لكونه مفهوماً اسميّاً مستقلاً لا ربط له بالحروف ، فتصوّر الواضع مفهوم التقيّد و جعله طريقاً الى واقع التقيّد ، و وضع اللفظ للواقع لا لمفهوم الكلي ، و كذا الحال في «ليت» و «لعلّ» و أمثالها ، فانّ الواضع تصوّر مفهوم التمنّي و جعله طريقاً معرّفاً و طريقاً الى واقع التمنّي ، و وضع لفظ «ليت» للواقع لا للمفهوم ، لكونه مفهوماً اسميّاً لا ربط له بلفظ «ليت» ، و كذا الحال في غيره من الحروف .

ـ فلفظ «ليت» مثلاً موضوع لمفهومه الارتكازي المعلوم المعبّر عنه بالفارسي : «أي كاش» ، أو «كاشكى» ، و حيث انّ هذا اللفظ بمفهومه لا يكون اخباراً عن شيء فلا محالة كان انشاء لمفهومه الّذي يصدق عليه التمنّي ، و ان شئت قلت : انّه موضوع للتمنّي الانشائي أو موضوع لانشاء التمنّي .

فتحصّل أنّ الالتزام بأنّ لفظ «ليت» موضوعة للانشاء لا يغني عن ذكر معناه ، فانّه انشاء بما له من المعنى الخاص المرتكز ، من غير فرق في ذلك بين أن يكون الانشاء بمعنى الايجاد ، على ما هو المشهور ، أو بمعنى ابراز أمر نفساني ، كما التزم به سيدنا الاستاذ العلامة دام ظله ، و كذا الحال في نظائره من كلمة «لعلّ» و «كأنّ» و نحوهما.

و ظهر بما ذكرناه أنّ الموضوع له في الحروف عام كالوضع ، كما هو الحال في الاسماء ، فلاحظ .

و قد تحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنّ القسم الثالث من أقسام الوضع ، و هو أن يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً واقع ، و هو وضع الحروف .

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في بيان الفرق بين الخبر و الانشاء :

ثمّ انّ صاحب الكفاية رحمه الله بعد ما اختار أنّ المعنى الحرفي و الاسمي متّحدان ذاتاً ، و الاختلاف بينهما انّما هو بمجرّد اللحاظ الآلي و الاستقلالي ، ذكر أنّه لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر و الانشاء ايضاً كذلك ، يعنى كما أنّ الموضوع له في الاسم و الحرف واحد ، و الاختلاف بينهما انّما هو بمجرد اللحاظ الآلي و الاستقلالي حين الاستعمال ، على ما تقدّم بيانه ، كذلك الموضوع له في الخبر و الانشاء واحد ، و انّما الاختلاف بينهما بمجرد الدّاعي .

فان استعمل لفظ «بعت» مثلاً بداعي الحكاية عن تحقّق البيع في الخارج فهو خبر ، و ان استعمل بداعي ايجاد البيع بنفس هذا اللفظ فهو انشاء ، مع كون المستعمل فيه فيهما واحداً ، فالاختلاف بينهما في الداعي لا في المستعمل فيه.

و ان شئت قلت : انّ العلقة الوضعيّة اعتبرت في الانشاء فيما اذا استعمل لداعي الايجاد ، و اعتبرت في الخبر فيما اذا استعمل بداعي الحكاية ، مع كون المستعمل فيه واحداً فيهما [١] .

هذا ملّخص مراده رحمه الله ، و هو مبنيّ على ما هو المشهور بينهم ، من أنّ الجملة الخبرية موضوعة للدّلالة على ثبوت النسبة الخارجية أو عدم

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٧.

ثبوتها ، و لذا كان الخبر محتملاً للصدق و الكذب باعتبار أنّ النسبة الكلامية الحاكية عن الخارج ان كانت مطابقة للخارج فصادقة ، و الاّ فكاذبة ، و الجملة الانشائية موضوعة للايجاد ، أي انشاء الوجود ، فانّ الوجود الانشائي نحو من الوجود ، و الانشاء نحو من الايجاد ، و لذا لا يتّصف بالصدق و الكذب .

فعلى هذا المبنى صحّ ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره ، من أنّ المستعمل فيه من الخبر و الانشاء واحد ، انّما الفرق بينهما بداعي الاستعمال .

التحقيق في بيان ما وضع له الخبر :

و لكنّ التحقيق عدم صحة هذا المبنى من أصله ، فلا الخبر موضوع للنسبة الخارجية ، و لا الانشاء موضوع للايجاد ، بل الخبر موضوع للحكاية عن النسبة الخارجية لا لنفس النسبة .

و الوجه في ذلك أمران :

١ ـ انّ الجملة الخبرية لا تدلّ على ثبوت النسبة في الخارج أو عدم ثبوتها و لو ظنّاً ، مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ، و لذا قالوا : انّ الخبر محتمل للصدق و الكذب ، و بعد وضوح عدم دلالة الجملة الخبرية على النسبة الخارجية كيف يمكن الالتزام بأنّها موضوعة لها .

و بعبارة اخرى : انّ الجملة الخبرية لا تكشف عن تحقّق النسبة في الخارج ، فما معنى كونها موضوعة لها ، و كيف يتصوّر انفكاك الدالّ عن الدّلالة على مدلوله ، بل التحقيق أنّ مفاد الخبر و مدلوله الّذي لا ينفكّ عنه هي الحكاية عن النسبة الخارجية ، و الخبر من حيث الدلالة على مدلوله ، و هو الحكاية ، لا يتّصف بالصدق و الكذب كالانشاء ، فانّها لا تنفكّ عنه أبداً ، حتّى فيما اذا لم يكن المتكلّم قاصداً للحكاية ، غاية الامر أنّه تكلّم حينئذ على خلاف تعهّده و التزامه .

نعم فيما قامت القرينة على عدم كونه قاصداً للحكاية ، كما اذا تكلّم هزلاً ، أو مثّل للجملة الخبرية بنحو : زيد قائم مثلاً ، كانت الدّلالة على الحكاية منتفية كما هو واضح .

و على الجملة ، الخبر بما هو لا يدلّ الاّ على أنّ المتكلّم أراد الحكاية عن ثبوت النسبة الخارجية أو نفيها ، و لا يدلّ على ثبوتها أو نفيها في الخارج ، نعم ربّما نقطع بثبوت النسبة خارجاً للعلم بكون المخبر صادقاً ، و ربّما نظنّ به لكون المخبر ثقة ، و ربّما نقطع بعدم ثبوتها لكون المخبر كاذباً ، و كلّ ذلك لامر خارج عن مدلول الخبر .

و لا يخفى أنّه ليس المراد من الخارج في قولنا : الخبر يدلّ على الحكاية عن النسبة الخارجية هو الوجود الخارجي ، بل المراد منه هو الواقع و نفس الامر ، اذ الخبر قد يحكي عمّا لا خارج له بمعنى الوجود الخارجي ، كقولنا : اجتماع النقيضين محال.

٢ ـ انّ الوضع عبارة عن التعهّد و الالتزام بالتكلّم بلفظ خاصّ عند ارادة معنى مخصوص ، على ما تقدّم بيانه ، و من الواضح أنّ التعهّد و الالتزام من أحد لا يتعلّق الاّ بما هو تحت قدرته و اختياره ، و ثبوت النسبة في الخارج أو عدم ثبوتها أمر خارج عن ارادته و اختياره ، فلا يعقل أن يكون متعلّقاً لتعهّده و التزامه ، فلا مناص من أن يكون المتعلّق للتعهّد هو الحكاية عن النسبة الخارجية لا ثبوتها .

فتحصّل أنّ الّذي وضع له الخبر و يستعمل فيه هو الحكاية عن ثبوت النسبة ، و لا يدلّ الخبر على ثبوت النسبة بوجه .

التحقيق في بيان ما وضع له الانشاء :

و أمّا الانشاء فليس موضوعاً للايجاد ، على ما هو المعروف بينهم ، اذ لو كان المراد بالايجاد هو الايجاد الحقيقي التكويني كايجاد الجواهر

و الاعراض ، فبطلانه واضح ، فانّ الوجودات الخارجية بجواهرها و أعراضها لا توجد بالانشاء اللفظي ، فانّها مترتّبة على مباديء تكوينية خارجية ، بلا دخل للالفاظ فيها .

و ان كان المراد هو الايجاد الاعتباري من ناحية المتكلّم ، بمعنى أنّه هو الّذي يعتبر وجود شيء في ذهنه ، ففيه : انّ الوجود الاعتباري خفيف المؤونة و يكفيه مجرّد الاعتبار النفساني من دون حاجة الى التكلّم بشيء من الالفاظ ، و ان شئت قلت : ان الوجود الاعتباري ليس الاّ اعتبار الوجود ، بلا حاجة الى شيء من الاشياء .

و ان كان المراد هو الايجاد الاعتباري من قبل غير المتكلّم كالشارع المقدّس و العقلاء ، فهو و ان كان صحيحاً في الجملة ، فانّ المتكلّم اذا أنشأ البيع مثلاً و قال : بعت فرسي لزيد ، اعتبر العقلاء ملكيّة الفرس لزيد ، و قد أمضاها الشارع ايضاً ، الاّ أنّ هذا الاعتبار من العقلاء الممضى عند الشارع مبنيّ على قصد المعنى و استعمال اللفظ فيه ، و لذا لا يكون التكلّم هزلاً منشأ لاعتبار العقلاء و الشارع ، و الكلام فعلاً في تعيين هذا المعنى الّذي يكون استعمال اللفظ فيه منشأ للاعتبار عند العقلاء و الشارع ، فلا معنى للقول بأنّ معنى الانشاء هو الايجاد الاعتباري عند العقلاء و الشارع .

هذا ، مضافاً الى عدم اطّراد هذا المعنى في جميع الانشاءات ، فانّه على تقدير تسليمه يتمّ في مثل البيع و النكاح و الطلاق و العتاق ، باعتبار أنّ التلفّظ بمثل بعت أو أنكحت أو هي طالق أو أنت حر مع القصد ، يوجب تحقّق الملكية أو الزوجية أو البينونة أو الحرية ، باعتبار من العقلاء و امضاء من الشارع ، بخلاف الاستفهام و التمنّي و الترجّي و أمثالها ، اذ لا يكون هناك اعتبار بوجود شيء من العقلاء و لا من الشارع ، فالقول بأنّ معنى الانشاء هو الايجاد لا يرجع الى محصّل.

بيان آخر في الفرق بين الخبر و الانشاء :

و التحقيق أن يقال : ان الانشاء موضوع لابراز أمر نفساني ، بلا فرق بين أن يكون من الامور الاعتبارية فقط كالزوجية و الملكية ، بل و كذا الوجوب و الحرمة ، فانّهما ايضاً اعتبار الفعل أو الترك على ذمّة المكلّف ، أو يكون له تحقّق في الواقع بلا احتياج الى الاعتبار ، كالتمنّي و الترجّي و الاستفهام و أمثالها .

و لا فرق بين الخبر و الانشاء من هذه الجهة ، فانّ الخبر ايضاً موضوع لابراز أمر نفساني ، و هو الحكاية ، و قد ذكرنا آنفاً أنّ الخبر ايضاً من حيث الدلالة على مدلوله ، لا يحتمل الصدق و الكذب كالانشاء ، و انّما الفرق بينهما في المدلول و هو المبرز ـ بالفتح ـ فانّه الحكاية في الخبر ، و هي محتملة للصدق و الكذب ، بخلاف المبرز في الانشاء ، فانّه اعتبار خاص من الاعتبارات النفسانية الّذي ليس هو من سنخ الحكاية عن ثبوت شيء أو نفيه ، ليكون محتملاً للصدق و الكذب.

و على الجملة كلّ كلام صادر من كلّ متكلم يدلّ على ابراز أمر نفساني بمقتضى الوضع ، الّذي هو عبارة عن التعهّد و الالتزام بالتكلّم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص ، بلا فرق في ذلك بين الخبر و الانشاء ، و انّما الفرق بينهما من ناحية المدلول ، من حيث انّ مدلول الخبر هو الحكاية عن ثبوت شيء أو نفيه ، فله خارج يحتمل مطابقته له و عدمها بخلاف الانشاء ، فانّ مدلوله أمر نفساني لا خارج له كي يحتمل مطابقته له و عدمها .

فالاتّصاف بالصدق و الكذب في الخبر انّما هو من ناحية المدلول ، و اتّصاف الكلام بهما انّما هو بتبع المدلول ، من باب وصف الشيء بحال

المتعلّق ، كما هو الحال اذا كانت الحكاية بغير اللفظ كالكتابة و الاشارة ، فاتّصافهما بالصدق و الكذب ايضاً بتبع المدلول.

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّ الفرق بين الخبر و الانشاء انّما هو في الموضوع له ، لا في الداعي الى الاستعمال ، مع كون الموضوع له فيهما واحداً ، على ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله [١].

و ممّا يؤيّد ما ذكرناه أنّه لو كان معنى الخبر و الانشاء متّحداً بالذات ، وكان الاختلاف بينهما بمجرّد الداعي الى الاستعمال لصحّ استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب ، كما يصحّ استعمال الجملة الفعلية في ذلك المقام ، و ليس الامر كذلك ، فانّه يقال في الجملة الفعلية : يصلي و يعيد ، و يراد به الطلب ، و لم نر مورداً واحداً استعملت فيه الجملة الاسمية في مقام الطلب ، بل لو قيل : زيد قائم ، و اريد به طلب القيام ، لعدّ من أفحش الاغلاط .

نعم صحّ استعمال الجملة الاسمية في مقام انشاء المادّة ، كما اذا قيل : أنت طالق ، أو أنت حرّ لوجه اللّه ، و لكنّه خارج عن محلّ الكلام ، فانّ المدّعى عدم استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب ، كاستعمال الجملة الفعلية في ذلك المقام ، فيستكشف من ذلك اختلاف الموضوع في الخبر و الانشاء.

تقسيم الالفاظ بحسب دلالتها على الخبر و الانشاء :

ثمّ ان الالفاظ بحسب الوضع مختلفة ، فبعضها موضوع للخبر فقط

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٧.

كالجملة الاسمية [١]، و بعضها مختصّ بالانشاء كصيغة افعل و ما في معناها، و بعضها مشترك بينهما كفعل المضارع، فانّه تارة يستعمل في الحكاية، كما يقال: زيد يصلّي أو يصوم، و اخرى في مقام الطلب، كما ورد في الروايات لفظ: يعيد [٢] و يغتسل، و نحوهما، و اريد طلب الاعادة و طلب الغسل.

و كذا فعل الماضي، فانّه ايضاً مشترك بين الخبر و الانشاء، فتارة يقال: بعت و تزوّجت، في مقام الاخبار و الحكاية، و اخرى في مقام الانشاء، بل الفعل الماضي يستعمل في مقام الطلب ايضاً اذا كان جواباً للشرط، كما يقال: من استدبر في صلاته أعاد، و لم يستعمل في الطلب في غير هذا المورد [٣].

---

١ ـ هكذا ذكر سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه، و كأنّه غفل عمّا ذكره آنفاً من صحّة استعمال الجملة الاسمية في مقام انشاء المادّة، كقولنا: هي طالقة، و أنت حرّ لوجه اللّه، و عليه كانت الجملة الاسمية ايضاً مشتركة بين الخبر و الانشاء، و ان قلّ استعمالها في الانشاء و كثر في الخبر، فلاحظ.

٢ ـ منها صحيحة زرارة قال: «سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسي تكبيرة الاحرام، قال عليه السلام: يعيد»، الوسائل ٦: ١٣.

منها موثقة عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبّر حتّى افتتح الصلاة، قال: يعيد الصلاة»، الوسائل ٦: ١٣.

٣ ـ هكذا ذكر سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه العالي، أقول: أمّا ما ذكره من أنّ الخبر موضوع للحكاية عن النسبة لا للنسبة، اذ الخبر لا يدلّ على تحقّق النسبة في الخارج و لو ظنّاً، فلا يمكننا المساعدة عليه، اذ لو لم يدلّ الخبر على تحقّق النسبة، فبماذا يحكي المتكلّم المخبر عن النسبة.

فالظاهر أنّ الحكاية عن النسبة انّما هي بمدلول الخبر، و الخبر بما له من المفهوم يدلّ على تحقّق النسبة، و أمّا الحكاية فهي عنوان منتزع عن تكلّم المتكلّم بالجملة الخبرية، فاذا قال:

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في أسماء الاشارة و الضمائر :

ثمّ انّ صاحب الكفاية رحمه الله بعد ما ذكر المعنى الحرفي و الامتياز

← زيد قائم مثلاً ، كان مدلول الكلام و مفهومه هو قيام زيد لا الحكاية عن قيام زيد ، و الحكاية انّما هي فعل صدر من المتكلّم بتكلّمه بالجملة الخبرية ، فهو الحاكي عن النسبة ، و الخبر هو المحكي به ، و النسبة هي المحكي عنه ، فالخبر يدلّ على النسبة لا محالة ، و أمّا احتمال الصدق و الكذب فهو خارج عن مدلول الكلام ، كما أنّ العلم بالصدق للقرائن الخارجية ، أو العلم بالكذب كذلك خارج عن مدلول الكلام .

و أمّا ما ذكره دام ظلّه من أنّ الانشاء موضوع لابراز أمر نفساني ، فلا يمكننا المساعدة عليه ايضاً ، فانّ الانشاء بما له من المفهوم لا يلائم الابراز ، بل الظاهر أنّ المراد من الانشاء هو الايجاد كما هو ظاهره ، و ليس المراد منه الايجاد التكويني الخارجي ، كما ذكره سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه ، فانّ اللفظ ليس من علل الموجودات الخارجية التكوينية كما هو واضح ، بل المراد هو الايجاد الاعتباري الصادر من المتكلّم .

و ما ذكره دام ظلّه من أنّ الوجود الاعتباري خفيف المؤونة و يكفيه مجرّد الاعتبار بلا حاجة الى التلفظ ، ففيه : انّ الوجود الاعتباري و ان لم يكن بحاجة الى التلفّظ ، الاّ أنّه لا ينافيه ايضاً ، و حيث انّ اعتبار الوجود من دون التلفّظ لا يكون مورداً لاعتبار العقلاء و موضوعاً للآثار الشرعية ، فلا مناص من التلفّظ و الايجاد بالصيغ المعهودة .

و الّذي ينبغي أن يقال في المقام : انّ ما ذكره صاحب الكفاية في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء ناظر الى الالفاظ المشتركة بين الخبر و الانشاء ، كلفظ بعت مثلاً ، و حينئذ يصحّ ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الموضوع له بل المستعمل فيه في الخبر و الانشاء واحد ، و انّما الفرق بينهما بمجرّد القصد ، فاذا تكلّم المتكلّم بلفظ بعت بداعي الحكاية فهو خبر ، و اذا تكلّم به بداعي الايجاد فهو انشاء .

و أمّا الالفاظ المختصّة بالخبر و الانشاء ، فالفرق بينهما لا يحتاج الى البحث و البيان ، و لا ينبغي أن يكون محلاً للخلاف و مورداً للنقض و الابرام ، و كيف يحتمل أن يقول صاحب الكفاية أنّ الموضوع له في مثل ضرب و اضرب واحد ، و انّما الفرق بينهما بمجرّد الداعي و القصد ، فلاحظ .

بينهما، و ذكر الخبر و الانشاء و الفرق بينهما، ذكر أنّه يمكن أن يقال: انّ المستعمل فيه في مثل أسماء الاشارة و الضمائر ايضاً عام، و انّ تشخّصه انّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث انّ أسماء الاشارة وضعت ليشار بها الى معانيها، و كذا بعض الضمائر، و بعضها ليخاطب بها المعنى، و الاشارة و التخاطب يستدعيان التشخّص كما لا يخفى.

فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل هذا و هو و ايّاك، انّما هو المفرد المذكّر، و تشخّصه انّما جاء من قبل الاشارة أو التخاطب بهذه الالفاظ، فانّ الاشارة أو التخاطب لا يكاد يكون الاّ الى الشخص أو معه غير مجازفة. انتهى [١].

يعني كما أنّ الموضوع له بل المستعمل فيه في الحروف عام، و أنّ اللحاظ الآلي فيها كاللحاظ الاستقلالي في الاسماء ناشيء من قبل الاستعمال، و لا يكون داخلاً في الموضوع له كي يوجب كونه خاصاً، كذا الحال في أسماء الاشارة و الضمائر، فانّها موضوعة لنفس المفاهيم الكلية، كمفهوم الفرد المذكر و الاشارة الّتي تستدعي التشخص، فانّها ناشئة من قبل الاستعمال، غير داخلة في الموضوع له، فيكون الموضوع له فيها كالوضع عاماً. هذا ملخص مرامه.

المناقشة في كلام صاحب الكفاية رحمه الله:

لا يمكننا المساعدة عليه، و لو سلّمنا ما ذكره في الحروف، فانّ لحاظ المعنى ممّا لا بد منه في الاستعمال، اذ لا يتصوّر استعمال اللفظ في المعنى بلا لحاظ المعنى، بل الملحوظ الاصلي هو المعنى و اللّفظ فانٍ فيه.

---

١ ـ كفاية الاصول: ٢٧.

فيمكن حينئذ أن يقال : انّ اللحاظ الآلي في الحروف و الاستقلالي في الاسماء من ناحية الاستعمال غير داخلة في الموضوع له ، مع قطع النظر عمّا ذكرناه من الاشكال عليه .

و هذا بخلاف الاشارة ، فانّها ليست لازمة للاستعمال كي يقال بأنّها ايضاً ناشئة من ناحية الاستعمال غير داخلة في الموضوع له كاللحاظ ، فلا مناص من الالتزام بكونها مأخوذة في الموضوع له في أسماء الاشارة و جملة من الضمائر ، و كذا الحال في التخاطب في جملة اخرى من الضمائر .

و حينئذ فلا بد من تعيين المراد من الاشارة المأخوذ في أسماء الاشارة و الضمائر ، فنقول :

المراد من الاشارة المأخوذ في أسماء الاشارة و الضمائر :

قد تذكر الاشارة و يراد بها الدلالة ، كما في قوله : «و كلّ الى ذلك الجمال يشير» ، أي يدلّ ، و قد اطلقت الاشارة على هذا المعنى في كلمات الفقهاء ، في مثل قولهم : ان العلّامة أشار الى هذا بقوله كذا ، أو الشهيد أشار اليه بقوله كذا ، و هذا المعنى من الاشارة ممّا لا اختصاص له بأسماء الاشارة و الضمائر ، بل جميع الالفاظ المستعملة دالّة على معانيها ، بلا فرق بين الاسماء و الافعال و الحروف .

فلا مناص من الالتزام بأنّ الاشارة المأخوذة في أسماء الاشارة هي الاشارة الخارجية باليد أو الرأس أو العين أو بالتوجّه القلبي ، بشهادة الوجدان و الارتكاز ، فانّا اذا راجعنا الوجدان و الارتكاز نرى أنّا

المفرد المذكّر ، فانّه مفهوم عام لا يكون لفظ «هذا» موضوعاً له و لا يستعمل فيه ، و الاّ لزم أن يكون لفظ «هذا» مرادفاً لمفهوم المفرد المذكّر ، و هو كما ترى .

بل الموضوع له و المستعمل فيه هو واقع المفرد المذكّر المشار اليه خارجاً ، في قولنا : هذا الماء بارد ، أو هذا التراب كذا ، أو هذا الرجل كذا ، و غيرها ممّا هو من مصاديق المفرد المذكّر ، و ان كان في نفسه مفهوماً ، كما اذا قيل : هذا المفهوم عام ، فانّ المفهوم العام المشار اليه بكلمة «هذا» مصداق من مصاديق المفرد المذكّر ، فيكون الموضوع له كلّ واحد من هذه المصاديق بقيد الاشارة الخارجية [١] .

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الوضع في أسماء الاشارة و الضمائر عام ، و الموضوع له خاص.

---

١ ـ هكذا ذكر سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه ، و الذّي ينبغي أن يقال : انّ كلّ واحد من أسماء الاشارة و الضمائر موضوع لمعنى معيّن ، و لا يكون الاشارة و التخاطب قيداً للاستعمال ، كما يقوله صاحب الكفاية ، و لا قيداً للوضع كما يقوله سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه ، كيف و من جملة الضمائر ضمير المتكلّم بقسميه ، و ليست فيه اشارة و لا تخاطب .

نعم مفهوم بعض الضمائر ممّا يصدق عليه التخاطب كأنت مثلاً ، و كذا مفهوم اسم الاشارة تصدق عليه الاشارة ، لا أنّ الاشارة بمفهومها أو بمصداقها الخارجية قيد للاستعمال أو الوضع ، كيف و أسماء الاشارة مستعملة في القرآن الكريم بما لها من المفاهيم ، و لا يعقل فيه الاشارة الخارجية باليد أو بالرأس أو نحوهما.

و على الجملة لا نرى فرقاً بين الضمائر و أسماء الاشارة و غيرهما من الاسماء ، في كون الموضوع له كالوضع عاماً في الجميع ، نعم لا ننكر اقتران الاشارة الخارجية باليد و غيرها مع أسماء الاشارة غالباً ، و لكنّه من باب جريان العادة ، لا لكونها قيداً للوضع ، و لذا قد يتّفق اقتران الاشارة الخارجية بغير أسماء الاشارة من الكلمات .

و ان شئت قلت : انّ النسبة بين الاشارة الخارجية و أسماء الاشارة من حيث الوجود الذهني هي العموم من وجه ، فكيف نلتزم بأنّ الاشارة الخارجية قيد للوضع أو الاستعمال.

٥ ـ استعمال اللفظ في المعنى المجازي

قال في الكفاية : «صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع ؟ أظهرهما أنّه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ، و لو مع منع الواضع عنه ، و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ، و لو مع ترخيصه ، و لا معنى لصحّته الاّ حسنه»[١].

أقول : هذا البحث متوقّف على أمرين:

١ ـ أن يكون المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في غير الموضوع له ، كما هو المعروف ، اذ لو بني على مسلك السكاكي في المجاز[٢]، من أنّ اللفظ يستعمل في معناه الحقيقي ، و المجازيّة انّما هو في أمر عقلي ، و هو ادّعاء تطبيق المعنى الحقيقي على ما ليس من أفراده حقيقة ، فلفظ أسد في قولنا : رأيت أسداً يرمي ، قد استعمل في الحيوان المفترس ، بادّعاء أنّ الرجل الشجاع من أفراده ، فلم يبق لهذا البحث مجال ، اذ لم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له كي يبحث عن أن صحّته بالطبع أو بالوضع.

٢ ـ أن يكون الواضع في كلّ لغة شخصاً معيّناً أو أشخاصاً معيّنين، اذ لو يبنى على المختار من أنّ الواضع كلّ واحد من المستعملين، على ما تقدّم بيانه في تحقيق معنى الوضع ، سقط هذا البحث ايضاً ، اذ الواضع على هذا المبنى هو نفس المستعمل لا غيره ، فلم يبق مجال للبحث في

---

١ ـ كفاية الاصول :٢٨.

٢ ـ مفتاح العلوم ق٣، فصل٣ في الاستعارة : ١٥٦.

أنّ صحة الاستعمال هل هي متوقفة على رخصة الواضع أم لا ، بل المستعمل هو الواضع ، فيستعمل اللفظ على طبق تعهّده و التزامه .

غاية الامر انّه التزم تارة بالتكلّم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص مجرّداً عن القرينة ، كالتكلّم بلفظ الاسد عند ارادة الحيوان المفترس ، و اخرى التزم بالتكلّم بهذا اللفظ مع القرينة عند ارادة معنى آخر ، كالتكلّم بلفظ الاسد مع القرينة عند ارادة الرجل الشجاع مثلاً ، فلفظ الاسد موضوع للحيوان المفترس ، و لفظ الاسد مع القرينة موضوع للرجل الشجاع بالتزام من نفس المستعمل ، فلم يبق لهذا البحث مجال ايضاً.

و كلا الامرين قابل للمناقشة و المنع :

أمّا الامر الثاني ، فلما ذكرناه في تحقيق الوضع بما لا مزيد عليه ، فلا نعيد .

و أمّا الامر الاول ، فلانّ ما ذكره السكاكي لا يخلو من وجه ، اذ لو كان المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في غير الموضوع له ، كما هو المعروف ، سقط الكلام عن المبالغة ، فانّه لو كان المراد من لفظ أسد في قولنا : رأيت أسداً يرمي ، هو الرجل الشجاع ، كان بمنزلة أن نقول : رأيت رجلاً شجاعاً ، فلا يفهم منه المبالغة في الشجاعة المقصودة ، في مثل قولنا : رأيت أسداً يرمي ، بخلاف ما لو كان المراد منه الحيوان المفترس ، بادّعاء أنّ هذا الرجل فرد منه ، فانّ فيه من المبالغة في الشجاعة ما لا يخفى .

و نظير ذلك ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره في قوله عليه السلام : «لا صلاة لجار

المسجد الاّ في المسجد» [١] ، من أنّ المراد منه نفي الحقيقة ادّعاءاً لا نفي الكمال ، و الاّ فلا يدلّ على المبالغة المقصودة في مثل المقام [٢].

و قد ذكرنا في مباحث الفقه [٣] أنّ المبالغة فيما اقتضت الحال ليست من أفراد الكذب ، فلا مانع منها [٤].

٦ ـ اطلاق اللفظ و ارادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

ثمّ انّه ذكر صاحب الكفاية رحمه الله أنّه :

« لا شبهة في صحّة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه به ، كما اذا قيل : ضرب مثلاً فعل ماض ، أو صنفه ، كما اذا قيل : زيد في ضرب زيد فاعل ، اذا لم يقصد به شخص القول أو مثله ، كضرب في المثال فيما اذا قصد ، و قد

---

١ ـ التهذيب ١:٩٢، الحديث ٢٤٤ ، عنه الوسائل ، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

٢ ـ كفاية الاصول : ٤٥.

٣ ـ مصباح الفقاهة ١:٣٩٤.

٤ ـ التحقيق يقتضي عدم سقوط هذا البحث ، و ما ذكره سيدنا الاستاذ العلامة دام ظله ، من توقفه على الامرين و عدم تماميتها بنظره الشريف ، ففيه :

ان الامر الاول ليس مما يتوقف عليه هذا البحث ، فانه لو التزمنا بمسلك السكاكي في المجاز ، كما هو ليس ببعيد و ان كان خلاف المشهور ، بقي لهذا البحث مجال ، بأن يقال : ان استعمال اللفظ في معناه الموضوع له بادّعاء انطباقه على ما لا يكون من أفراده حقيقة هل هو بالطبع أو برخصة من الواضع .

و أما الامر الثاني ، فقد تقدم الكلام فيه في تحقيق معنى الوضع ، و ذكرنا أن الوضع ليس عبارة عن التعهد ، و لا حاجة الى الاعادة ، فتحقيق المقام هو ما ذكره صاحب الكفاية ، من أن صحة الاستعمال انما هي بالطبع لا بالوضع.

أشرنا الى أنّ صحّة الاطلاق كذلك و حسنه انّما كان بالطبع لا بالوضع ، و الاّ كانت المهملات موضوعة لذلك ، لصحّة الاطلاق كذلك فيها ، و الالتزام بوضعها لذلك كما ترى ، و أمّا اطلاقه و ارادة شخصه ، كما اذا قيل : زيد لفظ ، و اريد منه شخص نفسه ، ففي صحّته بدون تأويل نظر ـ انتهى»[١].

أقول : تحقيق المقام يقتضي الكلام في مقامين:

١ ـ البحث عن صحّة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه و عدمها.

٢ ـ البحث عن كونه من قبيل استعمال اللفظ في المعنى و عدمه ، بعد الفراغ عن صحته.

المقام الاوّل :

ملخّص الكلام فيه : انّ اطلاق اللفظ و ارادة النوع أو الصنف أو المثل ممّا لا اشكال فيه و لا كلام ، و أمّا اطلاق اللفظ و ارادة شخصه فقد وقع في صحّته بينهم كلام .

و استدلّ على عدم صحّته بأنّه ان اعتبر دلالته على نفسه لزم اتّحاد الدالّ و المدلول ، و الاّ لزم تركّب القضية من جزئين.

و أجاب عنه صاحب الكفاية قدس سره بأنّه يكفي تعدّد الدالّ و المدلول اعتباراً و ان اتّحدا ذاتاً ، فاللفظ من حيث صدوره من المتكلّم دالّ ، و من حيث انّه مراده مدلول[٢].

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٩.

٢ ـ كفاية الاصول : ٢٩.

و فيه : انّ هذا النوع من الدلالة خارج عن محلّ الكلام غير مرتبط بالمقام ، لانّ الكلام انّما هو في الدلالة الوضعية اللفظية الّتي عبارة عن كون اللفظ مبرزاً لشيء آخر فانياً فيه بمقتضى الوضع ، و الدلالة المذكورة في كلام صاحب الكفاية قدس سره ، أي صدور اللفظ من المتكلّم كاشف عن كونه مراداً له ، ليست الدلالة الوضعية اللفظية ، بل من قبيل الدلالة العقلية غير المختصة بالالفاظ .

فانّ كلّ فعل من الافعال الصادرة بالاختيار يدلّ على كونه مراداً و مقصوداً للفاعل ، فصدور القيام مثلاً من أحد بالاختيار يدلّ على كونه مقصوده ، و هكذا جميع الافعال الصادرة بالارادة و الاختيار.

و اختار بعض المحققين الاعلام جواباً آخر عن الاستدلال المذكور ، و هو :

انّه لا محذور في اتّحاد الدالّ و المدلول ، لانّ التضايف و ان كان من أقسام التقابل ، باعتبار أنّ التقابل امّا بالتناقض أو بالتضاد أو بالتضايف ، الاّ أنّ جميع أقسام التضايف لا يكون تقابلاً ، فانّ المتضايفين قد يكونان متقابلين بحيث لا يمكن اجتماعهما ، كالتقدّم و التأخّر ، و كالابوة و البنوّة و نحوهما ، و قد لا يكونان متقابلين ، فيمكن اجتماعهما كالمحبّ و المحبوب ، فانّه يمكن اجتماعهما بل واقع كثيراً ، فانّ الانسان يحبّ نفسه فهو محبّ و محبوب ، و ايضاً الانسان عالم بنفسه فهو عالم و معلوم ، و الدالّ و المدلول من هذا القبيل ، كما ورد في دعاء الصباح : « يا من دلّ على ذاته بذاته » [1] ، فهو سبحانه دالّ و مدلول ، فلا محذور في اتّحاد الدالّ و المدلول أصلاً ـ انتهى ملخصاً [2].

---

١ ـ رواه ابن الباقي في اختياره ، عنه البحار ٨٧: ٣٣٩ ، ٩٤: ٢٤٣.

٢ ـ نهاية الدراية ١: ٣١.

و فيه : انّ التضايف و ان لم يكن بجميع أقسامه من التقابل كما ذكره ، فلا محذور في اتّحاد الدال و المدلول و غيرهما من المتضايفين فيما ذكره من الامثلة ، الاّ أنّ الكلام ليس في مطلق التضايف و لا في مطلق الدلالة ، بل الكلام انّما هو في الدلالة الوضعية ، و لا يمكن فيها اتحاد الدالّ و المدلول .

اذ الدلالة الوضعية كما ذكرناه عبارة عن كون اللفظ سبباً لانتقال المعنى في ذهن المخاطب ، بحيث يكون اللفظ فانياً في المعنى ، فناء الطريق في ذيه ، و فناء المرآة في المرئي بها ، و لا يتصوّر اتّحاد الدال و المدلول في الدلالة بهذا المعنى ، بداهة استحالة كون الشيء سبباً لانتقال نفسه ، فانّ انتقال الشيء هو انتقاله لا سبب لانتقاله ، و بعبارة اخرى : استحالة اجتماع اللحاظ الآلي و الاستقلالي في شيء واحد في استعمال واحد.

فتلخّص أنّه لا يصحّ قياس المقام بدلالة ذاته تعالى على ذاته ، على ما في دعاء الصباح ، فانّه بمعنى ظهور ذاته تعالى لا بمعنى الانتقال من شيء الى شيء آخر ، كما هو المراد في الدلالة الوضعية ، و الصحيح في الجواب هو اختيار الشقّ الثاني .

و أمّا حديث لزوم تركّب القضية من جزئين ، فجوابه ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره ، من منع لزوم ذلك ، فانّ أجزاء القضية الثلاثة تامّة ، غاية الامر أنّ اللفظ نفس الموضوع لا الحاكي عنه [١] .

المقام الثاني :

تحقيق الكلام فيه يقتضي البحث عن كلّ واحد من الاقسام الاربعة المذكورة مستقلاً ، فنقول :

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٩ .

١ ـ اطلاق اللفظ و ارادة شخصه

أمّا اطلاق اللفظ و ارادة شخصه ، فليس من باب استعمال اللفظ في المعنى ، و يظهر الوجه فيه ممّا ذكرناه سابقاً في وجه الحاجة الى الوضع ، من أنّ الانسان مدني بالطبع و محتاج الى الاجتماع ، و الاجتماع متوقّف على تفهيم كلّ أحد مقاصده القلبيّة لغيره ، و الاشارة لا تفي في جميع الموارد على نحو الايجاب الكلّي ، الحاجة ماسّة الى وضع الالفاظ لتكون مبرزة للمقاصد حين الاستعمال .

و قد ذكرنا أنّ الوضع عبارة عن التعهّد و الالتزام بالتكلّم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص ، فمعنى استعمال اللفظ في المعنى هو القاء اللفظ الى المخاطب لينتقل ذهنه الى المعنى ، و يكون اللفظ مغفولاً عنه فانياً في المعنى ، فناء الطريق في ذيه .

و بعبارة اخرى : استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن احضار المعنى في ذهن المخاطب العالم بالوضع بواسطة اللفظ .

هذا كلّه اذا تعلّق غرض المتكلّم بالقاء المعنى في ذهن المخاطب ، و أمّا اذا تعلّق غرضه بالقاء اللفظ نفسه في ذهن المخاطب ، فهو لا يحتاج الى الوضع ، بل يتكلّم باللفظ و يحضره في ذهنه بلا واسطة شيء ، فيقول : زيد ثلاثي مثلاً ، و يريد اثبات الحكم لشخص اللفظ الصادر من المتكلّم ، فلا يكون هذا الالقاء من استعمال اللفظ في شيء ، اذ لم يحضر بواسطته شيء آخر في ذهن المخاطب كي يكون اللفظ مستعملاً فيه ، و لذا يجري في المهملات ايضاً ، و يقال : جسق مهمل ، اذا اريد شخص لفظ الجسق المذكور في كلامه .

و على الجملة استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن احضار المقصود بواسطة اللفظ في ذهن المخاطب ، و ذكر اللفظ و ارادة شخصه ليس من

هذا الباب ، فانّه احضار للمقصود بنفسه ، فلا يكون حقيقة و لا مجازاً ، لانّهما من أقسام استعمال اللفظ في المعنى .

٢ ـ اطلاق اللفظ و ارادة نوعه

و كذا الحال فيما اذا اطلق اللفظ و اريد به نوعه ، فانّه ايضاً ليس من باب استعمال اللفظ في المعنى ، بل اللفظ هو الملقى الى المخاطب ليحكم عليه بما هو فرد للطبيعة لا بما هو هو ، فانّه قد يحكم على الفرد الخارجي بحكم لا من حيث الخصوصية بل من حيث انّه فرد من الطبيعة ، كما اذا رأيت حيّة في الخارج ، فقلت : هذه مضرّة ، مشيراً الى الفرد الموجود في الخارج .

فانّ المقصود هنا ليس اثبات الحكم لخصوص هذا الفرد ، و انّه مضرّ بخصوصه ، بل المقصود اثبات الحكم للطبيعة باثباته للفرد بما هو فرد للطبيعة ، فالمراد بقولنا : ضرب فعل ماض ، هو اثبات الحكم لنوع ضرب من أيّ متكلّم ، و في أيّ مكان و زمان صدر .

و أمّا ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله في مثل : ضرب فعل ماض ، من أنّه : « لا يمكن كونه من باب اثبات الحكم للفرد بما هو فرد للطبيعة ، لعدم شمول الحكم المذكور في القضية لشخص لفظ ضرب المذكور في القضيّة لكونه اسماً قد وقع في التركيب المذكور مبتدءاً لا فعل ماض ، لانّ الفعل الماضي لا يصحّ جعله مبتدءاً ، فلا يصحّ جعله من باب اثبات الحكم للفرد بما هو فرد للطبيعة ، بل لا بد من أن يراد به اثبات الحكم للنوع ، فيكون من باب استعمال اللفظ في المعنى »[1] ، فعجيب منه رحمه الله .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٣١.

اذ لا مانع من شمول الحكم لشخص ضرب المذكور في القضيّة ، مع كونه مبتدءاً ، و عدم صحّة وقوع الفعل الماضي مبتدأ انّما هو فيما اذا اريد منه المعنى الحدثي لا مطلقاً ، و لفظ ضرب في المثال المذكور لم يستعمل في المعنى الحدثي ، فلا منافاة بين كونه مبتدأ و شمول الحكم له .

فاذا قلنا ضرب مثلاً موضوع لتحقّق الحدث المعيّن في الزمان الماضي ، فلا شبهة في شمول الحكم لشخص ضرب المذكور في الكلام مع كونه مبتدأ و موضوع خبره[١] .

٣ ـ اطلاق اللفظ و ارادة صنفه أو مثله

و أمّا اذا اطلق اللفظ و اريد به صنفه أو مثله ، كما اذا قيل : زيد في ضرب زيد فاعل ، فقد يقال : انّه من باب استعمال اللفظ في المعنى ، باعتبار أنّ لفظ زيد ذكر في المثال مرّتين ، و قد استعمل الاوّل في الثاني ، فان اريد من الثاني شخصه ، فهو من اطلاق اللفظ و ارادة مثله ، و ان اريد منه مطلق لفظ زيد الواقع بعد ضرب من أيّ متكلم صدر ، فهو من اطلاق اللفظ و ارادة صنفه .

و لكن التحقيق عدم كونه من باب استعمال اللفظ في المعنى ، لما ذكرناه في تحقيق المعنى الحرفي ، من أنّ الحروف موضوعة لتضييق المعاني الاسمية .

---

١ ـ الانصاف تمامية ما في الكفاية ، من عدم شمول الحكم لشخص ضرب في المثال ، اذ بعد كونه غير مستعمل في المعنى الحدثي ، على ما اعترف به سيدنا الاستاذ العلامة دام ظله العالي ، كيف يصدق عليه أنه فعل ماض ، و لا مناص للفعل مطلقاً من الدلالة على الحدث كما هو واضح ، فينبغي أن يعد هذا دليلاً آخر على عدم شمول الحكم لشخص ضرب مضافاً الى كونه مبتدأ.

فان كان المقصود ممّا لا يمكن احضاره الاّ باللفظ ، فلا مناص من القاء اللفظ الدال عليه على نحو السعة أو الضيق بضميمة الحروف ، فيقال : الصلاة كذا ، و الصلاة في المسجد كذا .

و ان كان المقصود ممّا يمكن احضاره بنفسه بلا حاجة الى دال آخر عليه ، فهذا ليس استعمالاً للفظ في المعنى ، بل المتكلّم يحضر المقصود و يلقيه الى المخاطب بلا واسطة شيء ، فاذا تعلّق غرضه باحضاره على سعته فيتكلّم به ، بلا ضميمة حرف من الحروف ، فيقول : زيد لفظ أو كلمة مثلاً ، و هذا من اطلاق اللفظ و ارادة النوع ، و قد ذكرنا عدم كونه من باب استعمال اللفظ في المعنى .

و اذا تعلّق غرضه باحضار حصّة خاصّة منه ، و لو باعتبار حالاته ، فلا بدّ له من ذكر حرف يدلّ على التقييد و التضييق ، فيقول : زيد في ضرب زيد فاعل ، على نحو ارادة الصنف أو المثل ، على ما تقدّم بيانه .

فتحصّل ممّا ذكرناه اطلاق اللفظ و ارادة نوعه ، و ذكر اللفظ و ارادة صنفه أو مثله أو شخصه ليس من باب استعمال اللفظ في المعنى [١] .

---

١ ـ ينبغي لنا التكلّم في المقامين :

أمّا المقام الاوّل : فالتحقيق هو صحّة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ، و الاشكال في الاخير بلزوم اتّحاد الدالّ و المدلول مندفع بما في الكفاية ، من كفاية التغاير بينهما بالاعتبار ، و ما أورده عليه سيّدنا الاستاذ العلامة ، من أنّ الكلام في الدلالة الوضعية ، و لا يعقل فيها الاتّحاد مندفع بأنّ الكلام في صحة الاطلاق و عدمها لا في الدلالة الوضعية ، كيف و قد صرّحوا و منهم سيدنا الاستاذ دام ظلّه بصحّة هذا الاطلاق في الالفاظ المهملة ، و مثّلوا بقولهم : الجسق مهمل .

و بذلك يظهر صحّة ما ذكره بعض المحقّقين الاعلام في مقام الجواب عن لزوم اتّحاد الدال و المدلول ، و عدم ورود ما أورده عليه سيدنا الاستاذ العلامة .

٧ ـ في أنّ اللفظ موضوع للمعنى بما هو أو بما هو مراد ؟

أقسام دلالة اللفظ على المعنى :

اعلم أنّ لكلّ لفظ موضوع دلالات ثلاث :

١ ـ كون اللفظ موجباً لخطور المعنى في ذهن السامع العالم بالوضع ، و هذه الدلالة لا تتوقّف على ارادة اللافظ ، بل بنفسه يوجب انتقال المعنى في ذهنه ، و لو مع العلم بعدم ارادة المتكلّم ، كما اذا كان نائماً أو سكراناً ، أو نصب قرينة على ارادة غيره ، كما في قولنا : رأيت أسداً يرمي ، فانّ الحيوان المفترس ينتقل الى ذهن السامع ، و ان علم السامع أنّ مراد المتكلّم هو الرجل الشجاع .

بل هذه الدلالة لا تحتاج الى متكلّم ذي ادراك و شعور ، فانّ اللفظ المتولّد من اصطكاك حجر بحجر مثلاً يوجب انتقال المعنى في ذهن السامع ، و هي مسمّاة بالدلالة التصوّرية.

٢ ـ دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم بالارادة الاستعمالية ، بمعنى أنّ المتكلّم أراد تفهيم هذا المعنى ، و استعمل اللفظ فيه .

و هذه الدلالة متوقّفة مضافاً الى احراز كون المتكلّم ذا التفات

← و مع الغضّ عن جميع ذلك ، صحّ الجواب باختيار الشقّ الثاني ، و الاشكال بلزوم تركّب القضيّة من الجزئين ، مندفع بما في الكفاية.

و أمّا المقام الثاني ، فالصحيح فيه ايضاً ما ذكره في الكفاية ، من أنّ الجميع من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الاّ الاخير ، و هو ارادة الشخص ، و ما أورده سيدنا الاستاذ عليه في ارادة النوع ، فقد ذكرنا ما فيه في التعليقة السابعة ، فراجع .

و ما ذكره دام ظلّه في الصنف و المثل ، فيظهر ما فيه ممّا ذكرناه في تحقيق المعنى الحرفي ، و لا حاجة الى الاعادة .

و شعور، على عدم نصب قرينة متّصلة على الخلاف ، و تسمّى هذه الدلالة بالدلالة التفهيمية و التصديقية ، بمناسبة تصديق المخاطب أنّ المتكلّم أراد تفهيم هذا المعنى ، و استعمل اللفظ فيه مقابلاً للدلالة الاولى المسمّاة بالدلالة التصورية ، بمناسبة أنّ اللفظ يوجب تصوّر المعنى و خطوره في ذهن السامع .

٣ ـ دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالارادة الجدّية ، و هذه الدلالة متوقّفة مضافاً الى ما تقدّم في سابقتها ، على عدم نصب قرينة منفصلة على الخلاف ايضاً ، و تسمّى هذه الدلالة ايضاً بالدلالة التصديقية.

الكلام في الدلالة الوضعية :

هذه هي أقسام الدلالة ، و قد وقع الكلام بين الاعلام في أنّ الدلالة الوضعية هل هي الاولى ، فيكون اللفظ موضوعاً للمعنى بما هو ، أو الثانية ، ليكون اللفظ موضوعاً للمعنى بما هو مراد ، و أمّا الثالثة فهي و ان كانت ثابتة ببناء العقلاء ، فانّهم يحملون الالفاظ على الارادة الجدّية ، ما لم تظهر قرينة على كونها صادرة عن غير جدّ ، كما في الاوامر الامتحانية و الالفاظ الصادرة في مقام الهزل أو الاستهزاء مثلاً ، الاّ أنّ اللفظ لا يكون موضوعاً لها بلا اشكال ، و لا ارتياب .

و المشهور أنّ الدلالة الوضعية هي الاولى ، و المنسوب الى العلمين: الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي ، أنّ الدلالة الوضعية هي الثانية ، و هو الصحيح .

أمّا على المختار في معنى الوضع ، من أنّ الوضع عبارة عن الالتزام و التعهّد بالتكلّم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص ، فواضح ، لانّ متعلّق الالتزام و التعهّد انما هو التكلّم باللفظ عند ارادة المعنى ،

فلا محالة كانت دلالة اللفظ على ارادة المعنى هي المقصودة في الوضع لا مجرّد خطور المعنى في ذهن السامع ، و ان صدر عن لافظ بلا شعور و التفات ، حتّى من اصطكاك الحجر ، فانّه أمر غير اختياري لا يعقل أن يكون طرفاً للالتزام و التعهّد ، فيكون اللفظ موضوعاً للمعنى المراد لا محالة .

و كذا الحال في سائر الاقوال في معنى الوضع ، من أنّه عبارة عن جعل الملازمة بين اللفظ و المعنى ، أو عبارة عن كون وجود اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً و اعتباراً ، أو غيرهما ممّا مرّ في تحقيق معنى الوضع ، فانّه لا مناص من الالتزام بأنّ الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية لا التصورية ، فانّ الوضع بأيّ معنى من المعاني انّما هو للتفهيم عند ارادته .

و ان شئت قلت : انّ الحكمة المقتضية لوضع الالفاظ للمعاني هي الحاجة الى ابراز المقاصد القلبيّة بواسطة الالفاظ ، فلا محالة تكون الالفاظ كاشفة عن تعلّق الارادة بما لها من المعاني بمقتضى الوضع ، فالدلالة الوضعية هي دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للافظ .

أمّا خطور المعنى في ذهن السامع مع عدم ارادة التفهيم بل مع عدم ادراك و شعور من اللافظ ، فلا داعي لوضع اللفظ له ، و هو لغو محض ، فلا يكون خطور المعنى في ذهن السامع مستنداً الى الوضع ، بل الى انس الذهن الحاصل من كثرة الاستعمال .

و من ثمّ يتحقّق هذا الخطور حتّى مع تصريح الواضع باختصاص العلقة الوضعية بالمعنى المراد لا بما هو هو ، فحقّ هذه الدلالة أن تسمّي بالدلالة الانسية لا الدلالة الوضعية ، بل الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية ، على ما تقدّم بيانه .

كلام صاحب الكفاية قدس سره في المقام :

نعم استشكل صاحب الكفاية على هذا القول باشكالات ثلاثة :

١ ـ انّ ارادة المعنى من مقوّمات الاستعمال ، فلا تكاد تكون من قيود المستعمل فيه ، يعني انّ ارادة المعنى انّما هي في رتبة الاستعمال و موجودة حاله ، فلا يعقل أخذها في المستعمل فيه ، ضرورة تأخّر الاستعمال عن المستعمل فيه .

٢ ـ انّه لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة ، لما صحّ الحمل في الجمل الاّ بالتصرف في الاطراف و التجريد عن معنى الارادة ، ضرورة أنّ المحمول على زيد في قولنا : زيد قائم ، هو نفس القيام لا القيام المراد ، مع أنّه نرى صحّة الحمل بلا تصرّف في ألفاظ الاطراف بالضرورة .

٣ ـ انّه يلزم كون الوضع في جميع الالفاظ عامّاً و الموضوع له خاصاً ، لاعتبار خصوص ارادة اللافظين في الموضوع له ، اذ مفهوم الارادة لا يتصوّر أخذه في الموضوع له ، لكونه مفهوماً كليّاً مستقلاً ، فلا محالة يكون المأخوذ هو المصداق ، فيلزم كون الموضوع له خاصّاً في جميع الالفاظ ، و هو مع وضوح فساده مناف لما تقدّم في تقسيم الوضع ، من أنّه قد يكون الموضوع له كالوضع عاماً ، و قد يكون كلاهما خاصّاً ، و قد يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً ، على ما تقدّم بيانه.

المناقشة في كلامه قدس سره :

و الجواب عن جميع هذه الاشكالات أنّها مبتنية على توهّم أنّ الارادة مأخوذة في المعنى بنحو الجزئيّة ، بأن يكون الموضوع له مركّباً من المعنى و الارادة ، و لا نقول به ، و لا نريد أنّ الارادة بمفهومها أو

بمصداقها قد أخذت في الموضوع له ، بل المراد أنّ الموضوع له هو نفس المعنى حال تعلّق الارادة بتفهيمه ، بمعنى كون الارادة قيداً للوضع .

و بعبارة اخرى : العلقة الوضعية بين اللفظ و المعنى قد اختصّت بحال كون المعنى مراداً ، نظير ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله في بيان المعنى الحرفي ، من أنّ اللحاظ الآلي في الحرف قيد للوضع ، لا أنّه مأخوذ في الموضوع له ، كي يكون موجباً لكون الموضوع له في الحرف خاصّاً ، فنقول في المقام : انّ أخذ الارادة قيداً للوضع لا يوجب كون الموضوع له في جميع الالفاظ خاصاً ، على ما ذكره صاحب الكفاية.

فتحصّل أنّ اللفظ موضوع للمعنى المراد بالمعنى الّذي ذكرناه ، و انّ الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية .

و هذا هو مراد العلمين ، فراجع كلامهما في بحث تعريف الدلالات الثلاث في مقام الجواب عن الاشكال بانتقاض تعريف الدلالات بعضها ببعض ، فيما لو كان اللفظ مشتركاً بين الكل و الجزء أو بين الملزوم و اللازم ، فانّه صريح فيما ذكرناه ، حيث يقول العلامة رحمه الله : «و لقد أوردت عليه ـ يعني المحقق الطوسي رحمه الله ـ هذا الاشكال ، و أجاب بأنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه ، بل باعتبار الارادة و القصد و اللفظ حينما يراد منه المعنى المطابقي لا يراد منه المعنى التضمني».

و هذا الكلام كما ترى ينادي بصراحته على ما ذكرناه .

و أمّا توجيه صاحب الكفاية قدس سره لكلام العلمين [1] ، من أنّه ناظر الى تفرّع مقام الاثبات على مقام الثبوت ، و تفرّع الكشف على الواقع المكشوف ، فغير وجيه ، و حمل لكلامهما على توضيح الواضحات ، مضافاً الى كونه خلاف صريح كلامهما ، و الى كونه غير مرتبط بالجواب عن الاشكال

---

١ ـ كفاية الاصول : ٣١.

المذكور في تعريف الدلالات الثلاث ، و هو تفسير للكلام بما لا يرضى صاحبه.

الوضع في المركّبات :

هل للمركّبات وضع غير وضع المفردات أم لا ؟

لا يخفى أنّ كلّ مركّب باعتبار مفرداته مع الهيئة مشتمل على أوضاع متعدّدة لا تقلّ عن ثلاثة ، و ربّما تكون أربعة أو خمسة أو أكثر بحسب اختلاف خصوصيّات المركبات ، فقولنا : زيد انسان مثلاً مشتمل على ثلاثة أوضاع ، فانّ لفظ زيد بمادّته و هيئته موضوع لمعنى ، و لفظ انسان كذلك موضوع لمعنى ، و هيئة الجملة الاسمية القائمة بهما موضوعة لمعنى ثالث ، و هو نسبة المحمول الى الموضوع .

و قولنا : زيد قائم ، مشتمل على أربعة أوضاع : وضع زيد ، وضع مادة قائم و هو القيام ، وضع هيئة قائم ، وضع هيئة الجملة .

و قولنا : غلام زيد انسان ، مشتمل على خمسة أوضاع : وضع غلام ، وضع زيد ، هيئة الاضافة القائمة بهما ، وضع انسان ، وضع الهيئة للجملة الاسمية .

و قولنا : غلام زيد قائم ، مشتمل على ستة أوضاع ، و هكذا .

و على الجملة جميع الخصوصيات المستفادة من الكلام الزائدة على أصل وقوع الفعل مستند الى وضع من الاوضاع ، فان صدور الفعل من موسى و وقوعه على عيسى دون العكس ، مستفاد من تقديم موسى في قولنا : ضرب موسى عيسى ، و كذا الحصر المستفاد من التقديم في قوله تعالى : «اِيّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيّاكَ نَسْتَعينُ» [1] ، الى غير ذلك من الخصوصيات

---

١ ـ فاتحة الكتاب : ٤.

المستفادة من الكلام باعتبار التقديم و التأخير و التنكير و التعريف و غيرها من المزايا و الخصوصيات .

و بهذه الاوضاع المتعدّدة باعتبار المواد و الهيئات يتمّ المطلوب في كلّ كلام ، فلا وجه للالتزام بوضع للمركّبات بما هي مركّبات ، ضرورة أنّ وضع موادّ المفردات و الهيئة واف بالمقصود ، فوضع آخر للمركّب بما هو مركّب لغو محض ، مع كونه خلاف الوجدان .

فانّه مستلزم لدلالة الكلام على المعنى مرّتين ، مرّة بالاجمال باعتبار وضع المركّب ، و اخرى بالتفصيل باعتبار وضع المفردات ، و يكون كلّ كلام بمنزلة قولنا : الدار مرة ، و الحائط و الغرفة و الساحة و السرداب اخرى ، فانّ الدار اجمال لهذا التفصيل ، غاية الامر أنّ التفصيل في المثال في طول الاجمال ، و لا يكون في عرضه كما ترى ، بخلاف المقام ، فانّ المركّب ليس الاّ عين الافراد .

فلو التزمنا بتحقّق وضع له غير وضع الافراد لزم الدلالة على المعنى مرّتين ، مع كون كلّ دلالة في عرض الاخرى ، و هو خلاف ضرورة الوجدان .

فان كان مراد القائل بالوضع للمركب غير وضع المفردات هو وضع هيئة الجملة من الفعلية و الاسمية ، فنعم الوفاق ، و ان كان مراده أنّ المركّب بتمامه موضوع بوضع غير وضع المفردات و وضع الهيئة ، فهو خلاف الوجدان ، و لعلّ النزاع لفظي ، و كأنّ مراده من وضع المركّب هو وضع الهيئة.

و ظهر بما ذكرناه أنّه لا أصل لما ذكره علماء البيان من تقسيم المجاز الى المجاز في المفرد و المجاز في المركّب ، فانّ المجازيّة فرع وجود الموضوع له ، و هو مفقود في المركّب بما هو مركّب على ما عرفت .

نعم يجوز استعمال المركّب للتشبيه ، كما في قوله تعالى : « **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نٰاراً** »[١] ، و للكناية ، كما في قولهم المعروف : أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر اخرى ، فانّه بتمامه كناية عن التردّد و التحيّر.

الوضع النوعي و الشخصي :

بقي الكلام في شيء ذكره جماعة منهم صاحب الكفاية قدس سره[٢] ، و هو أنّ وضع المادة شخصي و وضع الهيئة نوعي .

و ليعلم أنّه ليس المراد من الوضع الشخصي أنّ شخص اللفظ الّذي تلفّظ به الواضع هو الموضوع ، فانّ شخص اللفظ الصادر من الواضع في قوله : انّي وضعت لفظ زيد مثلاً لكذا قد تصرّم و انقضى و غير قابل للاعادة ، و ما يصدر من المتكلّم ثانياً مثله لا عينه ، بل المراد منه أن يكون الموضوع لفظاً معيّناً بمادّته و هيئته في قبال الوضع النوعي الّذي ليس الموضوع فيه لفظاً معيّناً بمادّته و هيئته .

و بعبارة اخرى : المراد من الوضع الشخصي أنّ الموضوع هو الجامع بين الاشخاص ، كلفظ زيد ، بخلاف الوضع النوعي ، فانّ الموضوع فيه هو الجامع بين الانواع ، كهيئة فاعل مثلاً المشتركة بين الانواع الكثيرة المختلفة ، كالقاتل و الضارب و الآكل و الشارب و هكذا .

الاشكال في القول بأنّ وضع المادّة شخصي و وضع الهيئة نوعي :

اذا عرفت المراد من الوضع الشخصي و النوعي فاعلم أنّه قد استشكل فيما ذكروه ، من أنّ وضع المادّة شخصي و وضع الهيئة نوعي ، بأنّه

---

١ ـ البقرة : ١٧.

٢ ـ كفاية الاصول : ٣٢.

لا يظهر فرق بين المادّة و الهيئة بوجه من الوجوه .

اذ لو كان المراد من كون وضع المادّة شخصيّاً أنّ شخص هذه المادّة المعيّنة ، كالضاد و الراء و الباء مثلاً موضوع لكذا في قبال المواد الاخرى ، كمادة القتل و الاكل و الشرب و غيرها ، فنقول : انّ شخص هذه الهيئة كهيئة فاعل مثلاً موضوع لكذا في قبال الهيئات الاخرى ، كهيئة مفعول و فعل و يفعل و غيرها من الهيئات .

و ان كان المراد أنّ الهيئة موضوعة للمعنى بلا اعتبار خصوصيّة من حيث المادّة ، فانّ هيئة فاعل مثلاً موضوعة لمن صدر عنه المبدأ ، سواء تحقّقت في ضمن مادة الضرب أو القتل أو الاكل أو الشرب أو غيرها من المواد ، فيكون وضعها نوعيّاً من هذه الجهة ، نقول : انّ المادة ايضاً موضوعة للمعنى بلا اعتبار خصوصية من حيث الهيئة .

فانّ مادة الضرب و هي الحروف الثلاثة المترتّبة موضوعة للحدث المعيّن ، سواء تحقّقت في ضمن هيئة ضرب أو يضرب أو ضارب أو مضروب أو غيرها من الهيئات ، و كما لا يمكن تحقّق الهيئة الاّ في ضمن مادّة من المواد ، كذا لا يمكن تحقّق المادة ايضاً الاّ في ضمن هيئة من الهيئات ، فلا معنى للقول بأنّ وضع المادة شخصي و وضع الهيئة نوعي .

و بعبارة اخرى : كما لا استقلال للهيئة في تحقّقها ، كذلك لا استقلال للمادّة في تحققها ، و كما أنّ دلالة الهيئة على ما وضعت له عامّة غير مختصّة بمادّة دون اخرى ، كذلك دلالة المادّة على ما وضعت له عامّة غير مختصّة بهيئة دون اخرى ، فكيف يمكن القول بأنّ الوضع في احداهما شخصي و في الاخرى نوعي ، مع أنّه لوحظ الشخص من جهة و لوحظ النوع من جهة اخرى في كلّ منهما . هذا ما يمكن أن يقال في توضيح الاشكال.

كلام بعض المحققين الاعلام في المقام :

و قد أجاب عنه بعض المحققين الاعلام بما حاصله : انّ جوهر الكلمة و مادّتها لا تحتاج في تصوّرها الى شيء آخر ، بل يمكن للواضع أن يتصوّرها بنفسها و بشخصها ، و يضعها لمعنى من المعاني ، و ان كان التلفّظ بها لا يمكن الاّ في ضمن هيئة من الهيئات ، و هذا بخلاف الهيئة ، فانّها في تصوّرها تحتاج الى شيء آخر ، اذ لا يمكن تصوّر الهيئة الاّ بأحد وجهين :

١ ـ أن يتصوّرها الواضع بعنوان مشير ، فيشير به اليها و يضعها للمعنى ، فيقول : كلّما كان على زنة فاعل مثلاً فوضعته لكذا ، فيجعل هذا العنوان أي زنة فاعل ، اشارة الى هيئة من الهيئات و يضعها للمعنى.

٢ ـ أن يتصوّر هيئة شخصية في مقام الوضع ، فيضعها و ما يماثلها لمعنى من المعاني ، كما اذا تصوّر خصوص هيئة ضارب مثلاً ، و وضع هذه الهيئة الخاصّة مع ما يماثلها ، كالقائم و القاعد و الجالس و غيرها لمن صدر عنه المبدأ [١].

و على الجملة اذا كان الموضوع متصوّراً بنفسه كان الوضع شخصياً ، و اذا كان الموضوع متصوّراً بعنوان مشير عام كان الوضع نوعيّاً ، و وضع المادّة من الاوّل و وضع الهيئة من الثاني [٢].

هذا ملخّص ما ذكره في دفع الاشكال ، و هو دقيق متين.

---

١ ـ لا خفاء في أنّ الوجه الثاني يرجع الى الوجه الاوّل ، فليس في تصوّر الهيئة الاّ وجه واحد ، و هو تصوّرها بعنوان مشير لا بنفسه .

و اعلم أنّ ارتضاء سيّدنا الاستاذ العلامة هذا الجواب مناف لما ذكره سابقاً في تقسيم الوضع الى الشخصي و النوعي ، من أنّ وضع المادة ايضاً نوعي ، و هو الاقرب.

٢ ـ نهاية الدراية ١ : ٣٨.

٨ ـ علامات الحقيقة و المجاز

١ ـ التبادر

و هو انسباق المعنى الى الذهن من اللفظ المجرّد عن القرينة ، و الوجه في كونه علامة للحقيقة ، أنّ دلالة اللفظ على المعنى لا تخلو من وجوه ثلاثة لا رابع لها ، فامّا أن تكون ذاتية ، و امّا أن تكون وضعيّة ، و امّا أن تكون بالقرينة.

أمّا الوجه الاوّل ، فقد تقدّم الكلام في بطلانه بما لا مزيد عليه .

و أمّا الوجه الاخير فهو خارج عن الفرض ، اذ المفروض كون التبادر علامة للحقيقة فيما اذا كان الانسباق من اللفظ بلا قرينة حالية أو مقالية ، فالمتعيّن هو الوجه الوسط ، فيكون التبادر كاشفاً عن الوضع كشف المعلول عن العلة.

و حيث انّ الوضع بنفسه ليس علّة للتبادر ، بل العلم به هو العلّة كما هو ظاهر ، استشكل بأنّ التبادر موقوف على العلم بالوضع ، فكيف يمكن أن يكون العلم بالوضع حاصلاً من التبادر ، فانّه دور ظاهر.

و يمكن الجواب عنه ، كما في الكفاية [١] ، بوجهين:

١ ـ ان المراد هو التبادر عند العالم باللغة لا التبادر عند الجاهل المستعلم ، فالعلم الّذي يتوقّف عليه التبادر هو علم أهل اللغة ، و العلم الّذي يترتّب على التبادر هو علم المستعلم ، فالمتوقّف على التبادر غير المتوقّف عليه التبادر.

---

١ ـ كفاية الاصول : ٣٣.

٢ ـ انّ العلم التفصيلي بالموضوع له موقوف على التبادر ، و التبادر موقوف على العلم الارتكازي الّذي قد يعبّر عنه بالعلم الاجمالي ، و ليس المراد منه العلم الاجمالي المذكور في قاعدة الاشتغال ، و هو ما كان متعلّقه مردّداً بين أمرين أو امور ، بل المراد هو العلم الّذي يكون موجوداً في خزانة النفس ، و لا يلتفت اليه الانسان بالتفصيل ، و يكون مغفولاً عنه قبالاً للعلم التفصيلي الّذي يلتفت اليه الانسان .

و توضيحه : انّ الانسان ربّما يكون عالماً بالموضوع له ، و لكنّه لا يلتفت الى جميع خصوصيّاته من حيث السعة و الضيق حتّى من أهل اللغة ، و يستعمل اللفظ في المعنى بحسب ما هو مرتكز في نفسه ، مع غفلته عن بعض خصوصيّات المعنى من حيث السعة و الضيق ، فاذا أراد أن يعلم المعنى تفصيلاً رجع الى نفسه ، فكلّما سبق الى ذهنه حين الاطلاق بحسب الارتكاز علم أنّه هو الموضوع له ، فالمترتّب على التبادر هو العلم التفصيلي بالموضوع له ، و المتوقّف عليه التبادر هو العلم الارتكازي به ، فلا دور .

المستكشف بالتبادر الحقيقة الفعلية لا الاولية :

ثمّ انّ المستكشف بالتبادر هي الحقيقة الفعليّة ، أي الحقيقة في زمان التبادر ، لا الحقيقة الاوّلية السابقة على التبادر ، و بمقتضى أصالة عدم النقل الّتي تسمّى بالاستصحاب القهقرى ، يحكم بكون اللفظ حقيقة في هذا المعنى في زمان الشارع ، و يتمّ المطلوب .

هذا بناءاً على حجيّة أصالة الحقيقة من باب الظهور ، كما هو الصحيح ، فبالتبادر يثبت الظهور الفعلي ، و بالاستصحاب القهقرى الثابتة حجّيته ببناء العقلاء يثبت كون هذا الظهور في زمان الشارع ، و أمّا بناءاً

على حجيّة أصالة الحقيقة من باب التعبّد ، كما نسب الى السيد المرتضى رحمه الله [١] ، فلا نحتاج الى استكشاف الظهور بالتبادر ، بل بمجرّد الاستعمال يحكم بكونه حقيقة بمقتضى أصالة الحقيقة .

عدم صحة التبادر مع وجود القرينة :

هذا كلّه فيما اذا أحرزنا انسباق المعنى من حاقّ اللفظ ، و أمّا اذا احتملنا وجود القرينة احتمالاً معتدّاً به عند العرف و العقلاء ، فلا يفيد التبادر ، و لا يصح الاعتماد على أصالة عدم القرينة و الحكم بكون التبادر من حاقّ اللفظ ، لعدم الدليل على اعتبارها في مثل المقام .

اذ الدليل المتوهّم ان كان هو الدليل الشرعي الدالّ على حجّية الاستصحاب فهو مختصّ بما اذا كان المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي ، على ما حقّق في محلّه ، و عدم القرينة ليس كذلك ، و اثبات الظهور بأصالة عدم القرينة متوقّف على القول بالاصل المثبت ، و لا نقول به .

و ان كان ببناء العقلاء فهو غير ثابت في مثل المقام ، أي فيما اذا شك في وجود القرينة مع العلم بالمراد ، و عدم العلم بأنّ اللفظ قد وضع له أم لا ، و لذا اشتهر أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة ، نعم هو ثابت فيما اذا شك في وجود القرينة مع العلم بالمعنى الحقيقي و عدم العلم بالمراد ، و هو خارج عن محلّ الكلام فعلاً.

---

١ ـ الذريعة الى اصول الشريعة ق ١ : ١٣.

٢ ـ عدم صحة السلب

و من علائم الحقيقة عدم صحّة السلب ، كما أنّ صحّته علامة للمجاز على ما ذكروا ، و ان شئت قلت : انّ صحّة الحمل علامة للحقيقة و عدم صحّته علامة للمجاز ، و لكنّ التحقيق أنّ شيئاً منهما ليس علامة لشيء من الحقيقة و المجاز .

معنى الحمل ، و أقسامه :

و تحقيق المقام يقتضي توضيح معنى الحمل و ذكر أقسامه ، فنقول :

لا ينبغي الشك في أنّ حمل شيء على شيء يقتضي الاتّحاد بينهما بنحو من الاتّحاد و بجهة من الجهات ، لعدم صحّة حمل أحد المتبائنين على الآخر ، فانّ قولنا : هذا ذاك ، يقتضي نحواً من الاتّحاد ، و الاّ فلا يكون هذا ذاك ، بل يكون هذا غير ذاك .

و كذا يقتضي التغاير بينهما من جهة ، و الاّ كان الحمل لغواً محضاً ، اذ لا فائدة في حمل شيء على نفسه ، كقولنا : الانسان انسان ، و لذا احتاج أهل الادب الى التوجيه في مثل قول الشاعر : أنا أبو المنهال و شعري شعري ، فقالوا : انّ المراد : شعري الآن هو شعري فيما مضى ، حتّى يثبت التغاير بين الموضوع و المحمول .

فلا بدّ في الحمل من الاتّحاد بين الموضوع و المحمول من جهة و التغاير بينهما من جهة اخرى ، سواء كان الحمل ذاتيّاً أوّلياً أو شائعاً صناعيّاً .

الف : الحمل الاوّلي

أمّا الحمل الاوّلي ، فجهة الاتّحاد فيه هي الذات ، و جهة التغاير هو

الاجمال و التفصيل ، فانّ مفهوم الحدّ و المحدود في مثل قولنا : الانسان حيوان ناطق ، متّحد ذاتاً و متغاير بالاجمال و التفصيل ، لانّ مفهوم الانسان مفهوم مندمج اجمالي لم تلحظ فيه جهة الاشتراك مع الغير و الامتياز عنه ، و مفهوم الحيوان الناطق مفهوم تفصيلي لوحظت فيه جهة الاشتراك مع الغير و جهة الامتياز عنه .

فيكون التغاير بين الموضوع و المحمول بالاجمال و التفصيل نظير ما ذكرناه من الفرق عند التكلّم في وضع المركّب من مثال الدار ، فانّ مفهوم الدار مفهوم اجمالي ، و تفصيله الحائط و الباب و الغرف و السرداب مثلاً.

و على الجملة مفاد الحمل الذاتي هو اتّحاد المفهومين في مقام الذات ، مع التغاير بينهما بالاجمال و التفصيل .

و أنت ترى أنّه لا يدلّ على الحقيقة و لا على المجاز بوجه من الوجوه ، اذ كون هذا المفهوم متّحداً بالذات مع مفهوم آخر لايدلّ على أنّ استعمال اللفظ فيه حقيقة أو مجاز.

و بعبارة اخرى : الحمل ناظر الى المعنى و المدلول ، و مفاده اتّحاد المفهومين ، و الحقيقة و المجاز راجعان الى اللفظ الدالّ على المعنى ، باعتبار أنّ اللفظ المستعمل فيما وضع له حقيقة ، و اللفظ المستعمل في غيره مجاز ، فالحمل أجنبي عن الدلالة على الحقيقة و المجاز .

نعم لو حمل شيء على شيء و تبادر منه معنى من المعاني ، دلّ التبادر على أنّ الحمل انّما هو باعتبار اتّحاد هذا المعنى المتبادر ، و هذا استكشاف للمعنى الحقيقي بالتبادر لا بالحمل ، كما هو ظاهر.

ب : الحمل الشائع الصناعي

و أمّا الحمل الشائع الصناعي ، فجهة التغاير فيه هي الذات ، عكس الحمل الذاتي ، و جهة الاتّحاد فيه هو الوجود ، فان قلنا : زيد انسان مثلاً ،

كان مفهوم زيد مغايراً لمفهوم الانسان ذاتاً ، و الاتّحاد بينهما انّما هو في الوجود .

و يسمّى هذا الحمل شائعاً ، لكونه كثير الاستعمال في العرف ، و صناعياً لكونه المناط في باب الاقيسة و الصناعات الخمس ، فانّ القياس المركب على هيئة الشكل الاوّل ، انّما هو بالحمل الشائع ، وكذا الحال في غيره من الاشكال و الصناعات.

و هذا الحمل على أقسام ثلاثة : فانّ الوجود الّذي يكون الاتّحاد فيه ملاك هذا الحمل تارة يكون وجوداً للموضوع و المحمول بالذات ، و اخرى يكون وجوداً لاحدهما بالذات و للاخر بالعرض ، و ثالثة يكون وجوداً لكليهما بالعرض.

أمّا الاوّل ، فكما اذا حمل الكلّي المتأصّل على فرده ، كقولنا : زيد انسان ، فانّ وجوداً واحداً خارجياً يكون وجوداً لزيد بالذات ، و وجوداً للانسان كذلك .

و كذا الحال في حمل جميع الماهيات المتأصّلة على ما هو أخصّ منها ، كحمل الجنس على النوع أو على الفصل أو مساوي لها ، كحمل الفصل على النوع و عكسه ، كقولنا : الانسان حيوان أو الناطق حيوان أو الانسان ناطق ، ففي الجميع يكون وجود واحد وجوداً للموضوع و المحمول بالذات .

و أمّا الثاني ، فكما اذا كان المحمول من الماهيّات المنتزعة ، كقولنا : زيد قائم ، فانّ وجوداً واحداً يكون وجوداً لزيد بالذات ، و وجوداً للقائم بالعرض ، لانّ مفهوم القائم و هو شيء ثبت له القيام ، مفهوم انتزاعي ينتزع من قيام عرض بجوهر ، كما يأتي تحقيقه في مبحث المشتق ان شاء اللّه تعالى .

فوجود زيد متأصّل ، و وجود مفهوم القائم عرضي انتزاعي ، و حيث انّ الثابت في محلّه أنّ كلّما هو بالغير لا بدّ من أن ينتهي الى ما بالذات ، فوجود مفهوم القائم لا بدّ من أن ينتهي الى وجود شيء يكون الوجود وجوداً له بالذات ، و هو القيام .

فالحمل في قولنا : زيد قائم ، يستلزم حملاً آخر يكون الوجود فيه وجوداً للموضوع و المحمول بالذات ، و هو قولنا : الصفة الموجودة لزيد قيام ، فانّ وجوداً واحداً يكون وجوداً للصفة و القيام بالذات ، فانّ هذا الحمل من قبيل حمل الطبيعة على أفراده.

و أمّا الثالث ، فكما اذا كان كلّ من الموضوع و المحمول من الماهيات المنتزعة ، بلا فرق بين أن يكونا متساويين و بين أن يكون أحدهما أعمّ من الآخر ، كقولنا : الكاتب متحرّك الاصابع ، أو الضاحك متعجّب ، في مثل هذه الامثلة يكون وجود الموضوع و المحمول بالعرض متّحداً ، و قد ظهر وجهه ممّا تقدم في سابقه .

غاية الامر أن نقول : انّ الحمل هاهنا يستلزم حملين آخرين ، لكون وجود كلّ من الموضوع و المحمول وجوداً بالعرض ، فلا بدّ من أن ينتهي الى ما بالذات .

فقولنا : الكاتب متحرّك الاصابع ، يستلزم حملين آخرين ، يكون الوجود فيهما وجوداً بالذات لكلّ من الموضوع و المحمول ، و هما قولنا : الصفة الموجودة لفلان كتابة ، و قولنا : الصفة الثانية الموجودة له تحرّك الاصابع ، و من الواضح أنّ وجوداً واحداً وجود بالذات لكلّ من الموضوع و المحمول في كلّ من الجملتين ، و كذا الحال في سائر الامثلة.

فتحصّل أنّ مفاد الحمل الشائع هو اتّحاد الموضوع و المحمول في الوجود بنحو من أنحاء الاتّحاد ، و لا يدلّ على كون اللفظ حقيقة أو مجازاً بوجه من الوجوه كما ذكرناه في الحمل الاوّلي.

٣ـ الاطّراد

و ذكروا ايضاً من علائم الحقيقة الاطّراد و عدمه من علائم المجاز، فان كان مرادهم من الاطّراد تكرار الاستعمال، و انّه اذا تكرّر استعمال لفظ في معنى يستكشف كونه حقيقة فيه، و اذا استعمل لفظ في معنى و لم يتكرّر فهو مجاز.

ففيه: انّ تكرّر الاستعمال لا اختصاص له بالحقيقة، اذ كما يجوز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي مرّات عديدة كذلك يجوز استعمال اللفظ في المعنى المجازي باعتبار العلاقة المجوّزة عدّة مرات، بلا فرق بينهما في ذلك أصلاً.

و ان كان المراد أنّه اذا استعمل لفظ في معنى باعتبار تطبيقه على فرد من الافراد، و صحّ استعماله في هذا المعنى باعتبار تطبيقه على سائر الافراد ايضاً فهو حقيقة، كقولنا: زيد انسان، فانّه لا شبهة في مغايرة مفهوم زيد و مفهوم انسان، و قد استعمل الانسان في مفهوم باعتبار تطبيقه على زيد، و صح استعمال الانسان في هذا المفهوم باعتبار تطبيقه على سائر الافراد ايضاً، فيقال: عمرو انسان، و بكر انسان، و هكذا، فيستكشف منه أنّ استعمال الانسان في هذا المفهوم حقيقة.

و أمّا اذا استعمل لفظ في معنى باعتبار تطبيقه على فرد و كان استعماله في هذا المفهوم باعتبار تطبيقه على فرد آخر مستبشعاً في نظر العرف، فهو مجاز، كقولنا: زيد أسد مثلاً، فانّه قد استعمل لفظ الاسد في مفهوم، و هو الشجاع، باعتبار تطبيقه على زيد، و لا يصحّ استعماله في هذا المفهوم باعتبار تطبيقه على موارد اخرى، كالنملة الشجاعة، أو العصفور الشجاع مثلاً، فيستكشف منه أنّ استعمال لفظ الاسد في مفهوم

الشجاع مجاز ، و هذا الوجه قد اختاره بعض المحققين الاعلام[١] .

و فيه : انّ التطبيق أمر قهري عقلي لا ربط له بالاستعمال ، غير منوط بنظر العرف ، فانّ تعيين المفهوم منوط بنظر العرف ، و أمّا تطبيقه على الفرد فهو أمر عقلي و تابع لسعة المفهوم و ضيقه ، فاذا استعمل لفظ في معني باعتبار تطبيقه على فرد ، و كان استعماله في هذا المفهوم باعتبار تطبيقه على فرد آخر غير صحيح يستكشف منه كون المفهوم المستعمل فيه ضيّقاً ، و الاّ كان الانطباق قهريّاً .

فعدم صحّة استعمال لفظ الاسد في مفهوم الشجاع باعتبار تطبيقه على النملة و العصفور كاشف عن عدم كون المستعمل فيه هو مفهوم الشجاع ، بل كان أضيق منه ، بحيث لم ينطبق على النملة و العصفور ، كمفهوم الرجل الشجاع ، أو الانسان الشجاع لا مطلق الشجاع ، و الاّ انطبق على النملة الشجاعة و العصفور الشجاع قهراً .

و لا فرق بين المعنى المجازي و المعنى الحقيقي من هذه الجهة ، فانّ المعنى الحقيقي ايضاً قد يكون ضيّقاً غير منطبق على مورد ، فانّه صحّ استعمال لفظ الماء مثلاً في مفهوم باعتبار تطبيقه على فرد ، فيقال : المطر ماء مثلاً ، و لا يصحّ استعماله في هذا المفهوم باعتبار تطبيقه على اللبن مثلاً ، فلا يقال : هذا اللبن ماء ، و هذا كاشف عن أنّ الموضوع له لكلمة الماء لا يكون مطلق المائع ، و الاّ انطبق على اللبن قهراً.

و بالجملة المعنى المستعمل فيه بقدر سعته مطّرد في الانطباق ، بلا فرق في ذلك بين المعنى الحقيقي و المجازي ، فانّ المعنى المجازي ايضاً مطّرد بقدر سعته كالمعنى الحقيقي ، كما في المثال المذكور ، و هو

---

١ ـ هو المحقق الاصفهاني قدس سره في نهاية الدراية ١ : ٤٣.

قولنا : زيد أسد ، فانّه صحّ استعمال لفظ الاسد باعتبار التطبيق على سائر أفراد الرجل الشجاع ايضاً ، فيقال : عمرو أسد ، و بكر أسد ، و هكذا.

نعم هنا شيء ، و هو انّه ربّما يكون الاطّراد بمعنى تكرّر الاستعمال موجباً لحصول الاطمينان بكون المستعمل فيه معناً حقيقيّاً ، و هذا أمر وجداني ، فانّ كثرة استعمال لفظ في معنى في التراكيب المختلفة مع انتفاء ما احتمل كونه قرينة على المراد توجب حصول الاطمينان بكونه معناً حقيقياً ، الاّ أنّ هذا ، أي حصول الاطمينان ، لا يكون دائميّاً ، اذ قد يحتمل كون اللفظ في جميع هذه التراكيب المختلفة مستعملاً في معناه المجازي ، اعتماداً على بعض القرائن العامّة ، و ان كان هذا الاحتمال قليل الاتّفاق جدّاً .

و الظاهر أنّ ما ذكرناه في معنى كون الاطّراد علامة للحقيقة هو طريق علماء اللغة في تعيين معاني الالفاظ ، و هو ايضاً طريق معرفة الصبيان بمعاني الالفاظ .

فتحصّل أنّ الاطّراد علامة للحقيقة في الجملة ، بالمعنى الّذي ذكرناه ، هذا تمام كلامنا في بيان علائم الحقيقة و المجاز.

الكلام في تعارض الاحوال :

و نخبة القول في المقام ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره ، و حاصله :

انّ للفظ أحوال خمسة ، و هي : التجوّز و الاشتراك و التّخصيص و النقل و الاضمار ، و كلّ واحد من هذه الامور خلاف الاصل لا يصار اليه الاّ بالقرينة ، و أمّا اذا دار الامر بين هذه الامور بعضها مع بعض ، فذكر الاصوليّون لترجيح بعضها على بعض وجوهاً ، الاّ أنّها وجوه استحسانية لا اعتبار بها ما لم تكن موجبة لظهور اللفظ في المعنى ، فانّ مناط

الاحتجاج بين الموالى و العبيد بل بين جميع النّاس على طبقاتهم المختلفة انّما هو الظهور.

فكلّ لفظ له ظهور في معنى باعتبار صدر الكلام أو ذيله ، أو شيء آخر يؤخذ به ، سواء كان مجازاً أو اشتراكاً أو نقلاً أو تخصيصاً أو اضماراً ، و كلّ لفظ لا يكون له ظهور ، فهو مجمل لا مجال للاخذ به باعتبار هذه الاستحسانات ، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون الظهور الثابت اعتباره بالسبرة القطعيّة ـ انتهى ملخّص كلامه [١].

و ما ذكره متين جدّاً ، و لذا اكتفينا بنقله في المقام.

٩ ـ في ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه

و تحقيق الكلام في المقام يقتضي البحث في جهات :

١ ـ عدم وجود ثمرة عملية لهذا البحث

لا يخفى أنّ هذا البحث ممّا لا تترتّب عليه ثمرة عمليّة ، بل بحث علمي بحت.

و ذلك لانّ الثمرة الّتي ذكروها لهذا البحث هو حمل الالفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على المعاني الشرعية ، بناءاً على ثبوت الحقيقة الشرعية ، و على المعاني اللغوية ، بناءاً على عدم ثبوتها ، على ما في الكفاية [٢].

---

١ ـ كفاية الاصول : ٣٤.

٢ ـ كفاية الاصول : ٣٧.

و قيل بالتوقف لكون المعاني الشرعيّة بناءاً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية من المجازات المشهورة ، المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال المعاني الحقيقية اللغوية ، فيصير اللفظ مجملاً ، و لا بدّ من التوقّف ، بناءاً على حجّية أصالة الحقيقة من باب الظهور ، نعم على القول بحجّية أصالة الحقيقة من باب التعبّد ، كما نسب الى السيد المرتضى رحمه الله [١] ، تحمل على المعاني اللغوية.

و هذه الثمرة و ان كانت صحيحة من حيث الكبرى ، الاّ أنّ الصغرى لها غير متحقّقة ، اذ لم نجد مورداً نشك في مراد الشارع فيه كي نحمله على المعنى الشرعي ، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، و على المعنى اللغوي على القول بعدم ثبوتها ، أو نتوقّف ، لانّ الاحاديث النبويّة ما وصلت الينا الاّ بلسان الائمّة عليهم السلام ، و ثبوت الحقيقة الشرعية في زمانهم عليهم السلام ، و لا سيّما في زمان الصادقين عليهما السلام ممّا لا مجال لانكاره ، و لا أقلّ من ثبوت الحقيقة المتشرعيّة في زمانهم عليهم السلام .

فانّ استعمال هذه الالفاظ في المعاني الشرعية على لسان المسلمين مائة سنة أو أكثر يوجب الوضع التعيّني قطعاً ، و هو كاف في حمل هذه الالفاظ على المعاني الشرعية ، اذ بعد بلوغ استعمال هذه الالفاظ في زمانهم عليهم السلام حدّاً كان المسلمون يفهمون منها المعاني الشرعية بلا قرينة ، كانوا عليهم السلام يخاطبهم بها بلا قرينة ، و يريدون المعاني الشرعية .

نعم لو كانت الاحاديث النبوية واصلة الينا بغير لسان الائمّة عليهم السلام ، كان للثمرة المذكورة وجه .

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّه لا تترتّب على هذا البحث ثمرة عملية ، و انّما هو بحث علمي بحت .

---

١ ـ الذريعة الى اصول الشريعة ق١ : ١٣.

٢ ـ امكان ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني أو التعيّني

ثمّ انّ الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية يقع تارة في الوضع التعييني ، و اخرى في الوضع التعيّني .

أمّا الوضع التعييني ، فانشاؤه بنحو التنصيص ، بأن يقول الشارع : انّي وضعت اللفظ للمعنى الفلاني ممّا يقطع بعدمه .

ضرورة أنّه لو كان كذلك لوصل الينا بالتواتر ، لقوّة الداعي الى نقله و عدم المانع منه ، فلا يقاس ذلك بمثل النص على الخلافة ، لوجود الداعي الى الكتمان هناك دون المقام ، كما هو ظاهر .

و بالجملة لو وضع الشارع بنحو التنصيص لوصل الينا بالتواتر ، و لا أقلّ من الوصول بخبر واحد معتبر ، مع أنّه لم ينقل الينا و لو بخبر ضعيف ، لا من الخاصّة و لا من العامة ، فهذا يكشف كشفاً قطعيّاً عن عدم تحقّق الوضع التعييني بنحو التّنصيص .

انشاء الوضع التعييني بالاستعمال :

و أمّا انشاء الوضع التعييني بالاستعمال ، بأن يستعمل اللفظ في غير الموضوع له بداعي الوضع مع نصب القرينة على ذلك ، كما قد يتّفق ذلك عند التسمية ، فيقول الوالد مثلاً حينما تولّد له ولد : جئني بولدي الباقر ، و يكون غرضه من هذا الاستعمال هو الوضع و التفهيم بأنّي سمّيته بالباقر .

فوقع الكلام بينهم في امكانه و عدمه ، و اختار صاحب الكفاية قدس سره امكانه [١] ، و العلامة النائيني قدس سره عدمه [٢] ، بدعوى أنّ استعمال اللفظ في

---

١ ـ كفاية الاصول : ٣٦.

٢ ـ أجود التقريرات ١ : ٣٣.

المعنى يستدعي كون اللفظ مغفولاً عنه و ملحوظاً بلحاظ آلي ، و الوضع يستدعي توجّه النفس الى اللفظ و المعنى ، و لحاظها باللحاظ الاستقلالي ، و لا يمكن الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في آن واحد ، مع كون الملحوظ واحداً.

و الانصاف تماميّة ما ذكره صاحب الكفاية ، و انّ الوضع بالاستعمال بمكان من الامكان ، اذ لو قلنا بتماميّة الوضع بمجرّد الاعتبار النفساني و عدم احتياجه الى المبرز ، فالوضع سابق على الاستعمال ، فلا يلزم الجمع بين اللحاظ الآلي و اللحاظ الاستقلالي .

بلا فرق بين أن يكون الوضع عبارة عن الالتزام و التعهّد بالتكلّم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص ، أو يكون عبارة عن تنزيل اللفظ وجوداً للمعنى ، أو يكون عبارة عن اعتبار الملازمة بينهما ، أو غيرها من الاقوال الّتي تقدّمت في تحقيق معنى الوضع .

و ان قلنا بعدم تماميّة الوضع بمجرّد الاعتبار النفساني و احتياجه الى المبرز ، كما هو الحال في المعاملات ، فانّ مجرّد الاعتبار النفساني بدون الابراز في مقام الانشاء لا يكفي في تحقّق المعاملة ، فالاستعمال حينئذ و ان كان محقّقاً للوضع ، الاّ أنّه لا يستلزم لحاظ اللفظ آلياً .

بل يمكن أن يكون ملحوظاً بنحو الاستقلال ، نظير ما ذكرناه في معنى الحروف ، من أنّ المعنى الحرفي لا يستلزم أن يكون ملحوظاً دائماً باللحاظ الآلي ، بل يمكن لحاظه بنحو الاستقلال ، على ما ذكرنا هناك ، و ذكرنا له أمثلة .

فاذاً لا مانع من استعمال لفظ في معنى بداعي الوضع ، و يكون اللفظ كالمعنى ملحوظاً بنحو الاستقلال فقط ، فلا يلزم اجتماع اللحاظ الآلي و اللحاظ الاستقلالي ، غاية الامر أنّ ابراز الوضع و انشاءه قد يكون

بالدلالة المطابقية ، كما اذا قال الواضع : أنّي وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني ، و قد يكون بالدلالة الالتزامية ، كما اذا استعمل اللفظ في المعنى بداعي الوضع مع القرينة عليه ، فانّ دلالة هذا النحو من الاستعمال على الوضع من قبيل دلالة الملزوم على اللازم .

و نظير ذلك الهبة و التمليك ، فانّ الواهب تارة يبرزها بقوله : وهبتك هذا الدرهم ، فيكون انشاء التمليك بالدلالة المطابقية ، و اخرى يبرزها بقوله : اشتر بدرهمي لنفسك طعاماً ، فيكون انشاء التمليك بالدلالة الالتزامية باعتبار عدم صحّة الاشتراء أو لنفسه بمال الغير لخروجه عن حقيقة المبادلة الّتي قوامها بدخول العوض في ملك من خرج المعوّض عن ملكه ، و بالعكس.

فتحصّل أن امكان تحقّق الوضع بالاستعمال ممّا لا مجال لانكاره .

كون الاستعمال بداعي الوضع حقيقة لا مجازاً :

ثمّ انّ هذا الاستعمال ، أي الاستعمال بداعي الوضع هل يكون حقيقة أو مجازاً ، أو لا يكون حقيقة و لا مجازاً .

اختار صاحب الكفاية قدس سره الاخير [1] ، بدعوى أنّه استعمال في غير ما وضع له باعتبار أنّه لا وضع قبل هذا الاستعمال كي يلزم الاستعمال فيما وضع له ، فلا يكون حقيقة ، و حيث أنّه لم يراعى في هذا الاستعمال ما اعتبر في المجاز من المناسبة بين المعنى المستعمل فيه و المعنى الحقيقي ، اذ لم يتحقّق وضع كي يكون هذا الاستعمال استعمالاً فيما يناسب ما وضع له ، فلا يكون مجازاً ايضاً .

---

١ ـ كفاية الاصول :٣٦.

و لا ضير في استعمال لا يكون حقيقة و لا مجازاً بعد ما كان ممّا يقبله الطبع ، كما عرفت في استعمال اللفظ و ارادة شخصه أو نوعه.

و التحقيق كون هذا الاستعمال حقيقة ، أمّا بناءاً على تماميّة الوضع بمجرّد الاعتبار النفساني بلا احتياج الى المبرز فظاهر ، لكون الاستعمال حينئذ في الموضوع له ، و أمّا بناءاً على عدم تماميّته بمجرّد الاعتبار النفساني و احتياجه الى المبرز ، فلانّ الاستعمال حينئذ و ان كان مقدّماً على الوضع بحسب الرتبة الاّ أنّه مقارن معه بحسب الزمان ، و التقارن الزماني كاف في صدق أنّ هذا الاستعمال استعمال في الموضوع له لا في غيره ، فانّ الصدق المذكور لا يكون تابعاً للدقة الفلسفية .

و أمّا ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره سابقاً و أحال عليه هاهنا من استعمال اللفظ و ارادة شخصه أو نوعه ، فقد عرفت الكلام فيه ، و انّه ليس من سنخ استعمال اللفظ في المعنى ليكون حقيقة أو مجازاً ، بخلاف المقام ، فانّه من استعمال اللفظ في المعنى على الفرض ، غاية الامر كونه بداعي الوضع ، فلا يقاس المقام بما تقدّم ، من استعمال اللفظ و ارادة شخصه أو نوعه.

وقوع الوضع التعييني بالاستعمال :

و بعد الفراغ عن امكان تحقّق الوضع بالاستعمال و كونه حقيقة يقع البحث في وقوعه ، و الصحيح فيه ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره ، من : « انّ دعوى الوضع التعييني في الالفاظ المتداولة في لسان الشارع بهذا النحو قريبة جداً ، و مدّعي القطع به غير مجازف قطعاً ـ انتهى »[١] .

---

١ ـ كفاية الاصول :٣٦.

الاّ أنّه مال أخيراً الى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ، لما احتمله من المانع ، و هو كون هذه المعاني الشرعية ثابتة في الشرائع السابقة ، كما هو مقتضى غير واحد من الآيات الكريمة ، كقوله تعالى : « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ ـ الآية »[١] ، و قوله تعالى : « وَ أَذِّنْ فِي النّاسِ بِالْحَجِّ »[٢] ، و قوله تعالى : « وَ أَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيّاً »[٣] ، الى غير ذلك من الآيات ، اذ عليه تكون ألفاظها حقائق لغويّة لا شرعيّة ، و اختلاف الشرائع فيها جزءاً أو شرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة و المهية ، اذ لعلّه كان من قبيل الاختلاف في المصاديق ، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا ، كما لا يخفى ـ انتهى ».

و فيه أوّلاً : انّ ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة لا ينافي ثبوت الحقيقة الشرعية في شريعتنا ، اذ المراد من الحقيقة الشرعية كون هذه الالفاظ حقيقة في هذه المعاني في لسان الشارع ، و لم يظهر من الآيات الشريفة كون هذه المعاني في الشرائع السابقة بهذه الالفاظ .

و مجرّد ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة و لو بألفاظ اخرى لا ينافي الحقيقة الشرعية ، فانّه من المحتمل بل المقطوع كون هذه المعاني في الشرائع السابقة بغير هذه الالفاظ ، لانّ الالفاظ المستعملة في شريعة موسى على نبيّنا و آله و عليه السلام كانت عبرانيّة ، و الالفاظ المستعملة في شريعة عيسى على نبيّنا و آله و عليه السلام كانت سريانيّة .

و ان شئت قلت : انّ معنى الحقيقة الشرعية ليس جعل المعنى

---

١ ـ البقرة : ١٨٣.

٢ ـ الحج : ٢٧.

٣ ـ مريم : ١٥.

و اختراعه كي يتوهّم دلالة الآيات الشريفة على خلافها ، بل جعل اللفظ بازاء المعنى في لسان الشارع ، بلا فرق بين أن يكون المعنى حادثاً في هذه الشريعة المقدّسة أو يكون قديماً في الشرائع السابقة ، و لا يستفاد من الآيات الكريمة الاّ ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة ، و هو لا ينافي ثبوت الحقيقة الشرعية كما تقدم .

و أمّا التعبير عنها بهذه الالفاظ في الآيات الشريفة ، فهو لا يدلّ على وجود هذه الالفاظ في الشرائع السابقة ، بل انّما هو لاقتضاء مقام الحكاية و الافادة ذلك التعبير ، كما هو الحال في جميع الحكايات و القصص القرآنية ، فانّ الحوادث الواقعة و المقاولات الحادثة في الامم السابقة انّما كانت بلغة عبرانية أو سريانية أو غيرهما من اللغات ، و قد حكاها القرآن باللغة العربية ، لاقتضاء مقام الافادة .

و لو فرض وجود هذه الالفاظ في الانجيل الموجود ، و هو انجيل برنابا ، على ما توهّم في خصوص لفظ الصلاة ، لا يقدح بما ذكرناه ، اذ ليس هو الانجيل الاصلي ، و انّما هو ترجمة له ، فلم يثبت وجودها في الانجيل الاصلي.

و ثانياً : انّ نتيجة ثبوت الحقيقة الشرعية و ثمرته هو حمل الالفاظ الصادرة عن الشارع على المعاني الشرعية لا على المعاني اللغوية ، و هذه الثمرة مترتّبة على فرض ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة ايضاً ، و مع ترتّب الثمرة لا يقدح عدم صدق الحقيقة الشرعية في الاصطلاح لو سلّمناه لاجل وجود المعاني في الشرائع السابقة ، فانّ البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية انّما هو لترتّب الثمرة .

هذا ، و ربّما يقال :انّ المستفاد من الآيات الكريمة كون هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني قبل الشريعة المقدّسة الاسلامية، لانّ القرآن نزل

بلسان عربي مبين لا محالة كان العرب يفهمون هذه المعاني من هذه الالفاظ ، و لم تكن الآيات الشريفة من قبيل المجملات عندهم ، فتكون حقائق لغوية لا حقائق شرعية [١].

و فيه أولاً : انّه صحّ ذلك لو كان نزول هذه الآيات الشريفة في أوّل تشريع هذه العبادات ، و لم يثبت ذلك ، اذ من الجائز أن يكون نزولها بعد التشريع بمدّة ، بحيث كانوا يعرفون هذه العبادات و يعملون بها مدّة من الزمان ببيان النبي الاعظم صلى الله عليه وآله ، ثمّ نزلت الآيات الشريفة المذكورة.

و ثانياً : ما ذكرناه آنفاً من أنّ ثمرة ثبوت الحقيقة الشرعية مترتّبة على تقدير كون هذه الالفاظ حقيقة في هذه المعاني قبل الشريعة الاسلامية ايضاً ، فلا يقدح عدم كونها حقيقة شرعية اصطلاحاً . هذا تمام الكلام في الوضع التعييني .

ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني :

و أمّا الوضع التعيّني الحاصل من كثرة الاستعمال ، فحصوله في زمان الائمة عليهم السلام و لا سيما الصادقين عليهما السلام ممّا لا مجال لانكاره ، فانّ كثرة استعمال هذه الالفاظ في المعاني الشرعية عند المسلمين، و لا سيّما مثل الصلاة المأتي بها كلّ يوم خمس مرات توجب الوضع التعيّني قطعاً .

و قد ذكرنا أنّ ثبوت الحقيقة في عصرهم عليهم السلام المعبّر عنها بالحقيقة المتشرعية كاف في حمل هذه الالفاظ على المعاني الشرعية ، لانّ الاحاديث النبويّة بأجمعها وردت بلسان الائمة عليهم السلام ، بل حصول الوضع التعيّني في زمان النبي صلى الله عليه وآله الناشي من كثرة الاستعمال في لسانه صلى الله عليه وآله و لسان متابعيه لا مجال لانكاره .

---

١ ـ هداية المسترشدين :٩٨.

غاية الامر أنّها لا توجب ثبوت الحقيقة الشرعية اصطلاحاً ، و هو غير قادح في ترتّب الثمرة المذكورة لهذا البحث ، اذ بعد بلوغ استعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني في زمان الشارع حدّاً يفهمون منها هذه المعاني بلا نصب قرينة كان الشارع يخاطبهم بها بدون القرينة ، فالثمرة المذكورة لهذا البحث مترتّبة لا محالة و لو لم تثبت الحقيقة الشرعية اصطلاحاً .

و لعلّ قول صاحب الكفاية : «فتأمّل»[1] ، اشارة الى هذا المعنى ، أي كثرة الاستعمال في لسان الشارع و لسان متابعيه لا توجب ثبوت الحقيقة الشرعية بل الحقيقة المتشرعة .

نعم حصول الوضع التعيني الناشي من كثرة الاستعمال في خصوص لسان الشارع ، و ان كان ممكناً الاّ أنّ اثباته مشكل جدّاً ، لعدم العلم بهذه الكثرة من الاستعمال في خصوص لسانه صلى الله عليه وآله .

و الّذي تحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّ دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني المنشأ بالاستعمال قريبة جدّاً ، و مع الغضّ عنها فثبوتها بالوضع التعيّني الحاصل من كثرة الاستعمال ممّا لا مجال لانكاره.

١٠ ـ في الصحيح و الاعم
المقام الاوّل : في ألفاظ العبادات

و تحقيق هذا المقام يقتضي ذكر امور :

---

١ ـ كفاية الاصول : ٣٧.

الامر الاوّل :

انّ جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ظاهر ، و أمّا على القول بعدم ثبوتها فيمكن تصويره ايضاً ، بأن يقال انّ المعاني الشرعية الّتي استعملت هذه الالفاظ فيها مجازاً ، هل هي خصوص الصحيحة أو الاعمّ منها .

و بعبارة اخرى:مقتضى القرينة العامة الصارفة للالفاظ عن المعاني اللغوية الى المعاني الشرعية هو الحمل على الصحيح ليحتاج الحمل على الاعم الى قرينة خاصة ، أو مقتضاها هو الحمل على الاعم الاّ أن تقوم قرينة خاصّة على ارادة الصحيح .

و بعبارة ثالثة:لا اشكال في ثبوت الحقيقة المتشرعة في زماننا هذا ، و في أنّ الاستعمالات الواقعة في لسان المتشرعة تابعة للاستعمالات الواقعة في كلام الشارع و لو بنحو المجاز .

فيقع الكلام في أنّ المعاني الّتي تستعمل الالفاظ فيها عند المتشرعة هل هي الصحيحة أو الاعمّ ، بل يمكن تصوير النزاع على مذهب الباقلاني القائل ببقاء الالفاظ على معانيها اللغوية[1] ، غاية الامر أنّه قد زيد عليها أجزاء و شرائط بدليل منفصل من باب تعدّد الدالّ و المدلول ، فيقال : انّ مقتضى هذا الدليل هل هو تمام الاجزاء و الشرائط أو في الجملة.

---

١ ـ قوانين الاصول :٣٨.

الامر الثاني :

انّ المراد بالصحّة معناها اللغوي ، و هو التماميّة ، و تفسيرها باسقاط الاعادة و القضاء ، كما عن الفقهاء ، أو بموافقة الشريعة ، كما عن المتكلّمين ، تفسير بالاهمّ من اللوازم .

فانّ الصلاة مثلاً اذا وقعت صحيحة ، أي تامّة من حيث الاجزاء و الشرائط ، ترتّب عليها اسقاط الاعادة و القضاء و موافقة الشريعة ، و هكذا الحال في سائر المركبات الشرعية و العرفية ، فانّ تماميّتها من حيث الاجزاء و الشرائط شيء و ترتّب الآثار عليها شيء آخر .

و بما ذكرناه ظهر ضعف ما ذكره بعض المحققين الاعلام ، من أنّ حيثية اسقاط القضاء و الاعادة و موافقة الشريعة ليست من لوازم التماميّة ، بل من الحيثيات الّتي يتمّ بها حقيقة التمامية ، حيث انّه لا واقع للتمامية الاّ التمامية من حيث اسقاط القضاء ، أو من حيث موافقة الامر ، أو من حيث ترتّب الاثر [١] .

و وجه الضعف انّ اسقاط القضاء و الاعادة و موافقة الشريعة و غيرهما من الآثار انّما هي آثار للتمامية من حيث الاجزاء و الشرائط لا نفسها ، ضرورة أنّ للمركّبات حقيقة و واقعية من الاجزاء و الشرائط مع قطع النظر عن الآثار و اللوازم .

و الظاهر أنّ ما ذكره خلط بين تماميّة الشيء في نفسه ، أعني تماميّته من حيث الاجزاء و الشرائط ، و تماميّته من حيث الاغراض و الآثار ، فانّه لا واقع لهذه التماميّة مع قطع النظر عن اللوازم و الآثار ، و ان شئت قلت : انّه خلط بين التماميّة من حيث المادة و التماميّة من حيث الغاية.

---

١ ـ نهاية الدراية ١ : ٥٠.

ثمّ انّ الصحة و الفساد أمران اضافيّان ، فيختلف عمل واحد صحّة و فساداً باختلاف حالات المكلّف ، من السفر و الحضر ، و الاختيار و الاضطرار ، و الذكر و النسيان ، الى غير ذلك من الطواري ، فانّ الصحّة و الفساد ليستا من الامور الحقيقية الّتي لا تختلف باختلاف الطواري ، بل من الامور الاضافيّة الّتي تختلف باختلاف الاشخاص و الحالات .

و من هنا تبيّن أنّ الصحة و الفساد من أوصاف المركّبات و المقيّدات ، فلا يتّصف بهما البسيط ، بل يتّصف بالوجود و العدم كما هو ظاهر.

الامر الثالث :

انّ المراد بالصحة في هذا النزاع هو التماميّة من حيث الاجزاء و الشرائط ، و لا وجه لتخصيص الكلام بالصحّة من حيث الاجزاء فقط .

و توهّم [١] أنّ الشرائط متأخّرة رتبة عن الاجزاء لانّ مرتبة الاجزاء في مرتبة المقتضي ، و أمّا الشرائط فهي دخيلة في فعليّة التأثير ، فلا يمكن دخولها في المسمّى لتكون مساوية مع الاجزاء في الرتبة ، مدفوع بأنّ تأخّر الشرائط عن الاجزاء من حيث الرتبة لا يستلزم عدم امكان الجمع بينهما في التسمية ، فانّ وضع اللفظ للمتقدّم و المتأخّر رتبة بل زماناً بمكان من الامكان .

و أمّا الصحة من حيث عدم المزاحم الموجب لانتفاء الامر ، بناءاً على عدم صحة الامر بالضّدين و لو على نحو الترتّب ، و الصحّة من حيث عدم النهي و الصحة من حيث قصد التقرّب المعتبر في العبادات .

فذكر المحقق النائيني رحمه الله أنّ دخولها في محلّ النزاع غير ممكن ،

---

١ ـ كما في تقريرات العلامة الانصاري قدس سره ، راجع مطارح الانظار : ١٧.

بداهة أنّها فرع المسمّى ، اذ لا بدّ من أن يكون هناك شيء هو المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً ، حتّى يوجد له مزاحم أو ينتهي عنه ، أو يقصد به التقرّب ، فلا يعقل أخذهما في المسمّى ، فهي خارجة عن محلّ النزاع لا محالة [١].

و لكنّ التحقيق أنّ دخولها في محلّ النزاع بمكان من الامكان ، لما عرفت آنفاً من امكان الجمع في التسمية بين المتقدّم و المتأخّر من حيث الرتبة ، فلا مانع من وضع لفظ الصلاة مثلاً للمفهوم الفلاني في حال عدم المزاحم له ، و حال عدم تعلّق النهي به مع قصد التقرّب به .

الاّ أنّ الواقع ليس كذلك باعتبار فهم العرف ، فانّهم يفهمون من لفظ الصلاة مثلاً على القول بالصحيح التماميّة من حيث الاجزاء و الشرائط فقط ، لا التماميّة من حيث عدم المزاحم و عدم النهي و قصد التقرّب ايضاً .

و ان شئت قلت : انّ العرف يرى عدم المزاحم و عدم النهي و قصد التقرب خارجاً عن المسمّى على القول بالصحيح و الاعم ، فمنع دخولها في محلّ النزاع انّما هو في مرحلة الوقوع لا في مرحلة الامكان .

الامر الرابع :

انّه لا بدّ على كلا القولين من تصوير جامع بين الافراد ، فانّ وضع لفظ الصلاة مثلاً لكلّ واحد من الاصناف و الافراد لا يكون على نحو الاشتراك اللفظي يقيناً ، فلا محالة كان موضوعاً للقدر الجامع بينهما .

هذا على القول بكون الموضوع له في ألفاظ العبادات و المعاملات

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٣٥.

كالوضع عاماً ، و أمّا على القول بكون الموضوع له فيها خاصّاً ، فلا حاجة الى تصوير جامع ماهوي بين الافراد ، بل يكفي تصوّر جامع انتزاعي يشار به الى الافراد ، كما تقدّم في بيان أقسام الوضع .

و لكنّ الامر في ألفاظ العبادات و المعاملات ليس كذلك ، لكونها من قبيل أسماء الاجناس ، و الموضوع له فيها عامّ كالوضع يقيناً ، فلا بدّ من تصوير الجامع فيها ، و قد استعمل ألفاظها في الجامع كثيراً ، كما في قوله تعالى : « اِنَّ الصَّلاٰةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ »[1] ، و كقوله عليه السلام : «الصلاة خير موضوع» [2] ، و قوله عليه السلام : « الصوم جنة من النار» ، الى غير ذلك من الاستعمالات الواردة في الآيات و الروايات .

كلام المحقق النائيني قدس سره في عدم الاحتياج الى تصوير الجامع ، و المناقشة فيه :

و ذكر المحقق النائيني رحمه الله وجهاً لعدم الاحتياج الى تصوير الجامع على كلا القولين ، و هو :

انّ الموضوع له أوّلاً هي المرتبة العليا الواجدة لجميع الاجزاء و الشرائط ، و الاستعمال في غيرها من المراتب الصحيحة على قول الصحيحي ، أو الاعمّ منها على القول بالاعمّ انّما هو من باب الادّعاء و تنزيل الفاقد منزلة الواجد ، لاجل الاشتراك في الاثر على قول الصحيحي ، أو لاجل الاشتراك في الصورة على القول بالاعمّ ، فالموضوع له على كلا القولين هي المرتبة العليا ، و الاستعمال في غيرها انّما هو من باب التنزيل ، كما هو الحال في المعاجين و المركبات

---

١ ـ العنكبوت : ٤٥.

٢ ـ المستدرك ٣ : ٤٢.

الخارجية ، فانّ الموضوع له أوّلاً هو المركّب الخاصّ الجامع لجميع الاجزاء ، و يستعمل اللفظ في الناقص ايضاً من باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد للاشتراك في الاثر أو في الصورة . هذا ملخّص كلامه ، زيد في علوّ مقامه [١].

و فيه أوّلاً : انّه خلاف الوجدان ، فانّا نرى استعمال لفظ الصلاة في المراتب النازلة على نحو استعماله في المرتبة العليا بلا لحاظ التنزيل ، فكما يقال : زيد يصلي ، مع كون صلاته جامعة لجميع الاجزاء و الشرائط المعبّر عنها بالمرتبة العليا ، كذلك يقال : عمر يصلي مع كون صلاته في مرتبة نازلة ، كما اذا اتى بها مع الطهارة الترابية بلا لحاظ التنزيل.

و ثانياً : انّه لا يغني عن تصوير الجامع ، فانّ المرتبة العالية من الصلاة ليست شيئاً واحداً و محدوداً معيّناً ، كي يقال : انّه الموضوع له لكثرة الاختلاف في المراتب العالية ، فانّ المرتبة العالية من صلاة الفجر شيء و من صلاة المغرب شيء آخر ، و هكذا جميع الفرائض اليومية و غيرها من الفرائض ، كصلاة الآيات و صلاة العيدين و غيرها من أنواع الصلاة ، و بعد عدم كون لفظ الصلاة مشتركاً لفظياً بين هذه المراتب العالية المختلفة ، فلا مناص من تصوير جامع بينهما .

و ظهر بما ذكرناه عدم صحّة قياس المقام بالمعاجين و المركّبات الخارجية ، فانّ المرتبة العالية منها معيّن و محدود ، و لها أجزاء خاصّة معيّنة ، كما اذا كان معجون مركباً من عشرة أجزاء مثلاً ، فصحّ أن يقال : انّ الموضوع له هي المرتبة العالية الجامعة لعشرة أجزاء ، و استعمال اللفظ في المراتب النازلة كثمانية أجزاء مثلاً انّما هو من باب التنزيل.

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٣٦.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه أنّ تصوير الجامع ممّا لا بدّ منه على كلا القولين، فان أمكن تصويره في مقام الثبوت على كليهما تصل النوبة الى البحث عن مقام الاثبات، و انّ مقتضى الدليل هل هو وضع اللفظ للجامع بين الافراد الصحيحة فقط أو الجامع بين الافراد الصحيحة و الافراد الفاسدة.

و ان لم يمكن تصوير الجامع الاّ على أحد القولين، فلا حاجة الى البحث عن مقام الاثبات، و المتعيّن هو الالتزام بما يمكن فيه تصوير الجامع، و لذا اختار صاحب الكفاية قدس سره قول الصحيحي لما رأى من عدم امكان تصوير الجامع على القول بالاعمّ، و امكانه على قول الصحيحي [١].

و لكنّ التحقيق عكس ما اختاره، فانّ تصوير الجامع على القول بالاعمّ بمكان من الامكان، على ما نبيّن ان شاء الله تعالى، و تصوير الجامع على قول الصحيحي في غاية الاشكال.

تصوير الجامع على القول بالصحيح:

و أحسن ما قيل في تصويره على قول الصحيحي هو الّذي ذكره صاحب الكفاية قدس سره، و ملخّص ما ذكره:

انّ للافراد الصحيحة آثاراً دلّت عليها الآيات و الروايات، كالنهي عن الفحشاء و المنكر [٢]، و المعراج للمؤمن، و القربان لكلّ تقي [٣]، و غيرها من الآثار، و وحدة الاثر كاشفة عن اشتراك الافراد في جامع واحد هو المؤثّر، لانّ الواحد لايصدر الاّ من الواحد، فيكون الموضوع له هو

---

١ ـ كفاية الاصول: ٣٨.

٢ ـ العنكبوت: ٤٥.

٣ ـ الوسائل ٤: ٤٣.

الجامع المؤثّر في تلك الآثار ، و ان لم نتمكّن من تعيينه ، بل نشير اليه بالآثار ، و نقول : انّ لفظ الصلاة مثلاً موضوع لما هو الناهي عن الفحشاء و المنكر ، أو لما هو المعراج للمؤمن ـ انتهى ملخصاً[1].

المناقشة في هذا التصوير :

و فيه أوّلاً : انّ قاعدة انّ الواحد لا يصدر الاّ من الواحد مختصّة بالواحد الشخصي ، فلا تجري في الواحد النوعي ، فانّ الحرارة مثلاً حقيقة نوعية ، و لا خفاء في ترتّبها على أشياء مختلفة الحقائق ، كالنار و الشمس و الكهرباء و الحركة و غيرها .

و المقام في هذا القبيل ، فانّ النهي عن الفحشاء لا يكون أمراً شخصيّاً بل كلّي له أفراد و حصص بعدد أفراد الصلاة و حصصها ، فصلاة الفجر يترتّب عليها نهي عن الفحشاء ، و صلاة الظهر يترتّب عليها نهي آخر ، و هكذا.

و ثانياً : انّه على تقدير تسليم القاعدة المذكورة في الواحد النوعي ايضاً لا تنطبق على المقام ، لأنّها على تقدير التسليم انّما تنطبق فيما اذا كانت الوحدة ذاتية مقولية لا فيما اذا كانت الوحدة انتزاعية كما في المقام ، فانّ النهي عن الفحشاء أمر منتزع عن ترك أعمال مختلفة متبائنة ، كالكذب و الغيبة و قتل النفس بغير حق و غيرها ممّا يستقبحه العقل ، و لو لأجل نهي الشارع .

و ثالثاً : انّ ترتّب الاثر على الجامع انّما هو فيما اذا لم يكن للخصوصيات دخل في ترتّبه ، و المقام ممّا للخصوصيّات دخل فيه ، فانّ

---

١ ـ كفاية الاصول : ٣٩.

النهي عن الفحشاء ممّا يترتّب على أفراد الصلاة و حصصها بخصوصيّاتها المعتبرة فيها .

فانّ صحّة صلاة الفجر و ترتّب الاثر عليها متوقّفة على ايقاع التسليم في الركعة الثانية ، و صحّة صلاة المغرب و ترتّب الاثر عليها منوطة بايقاعه في الركعة الثالثة ، و صحّة صلاة العشاء متوقّفة بايقاعه في الركعة الرابعة ، و كذا الحال في غيرها من الصلوات .

فانّ لكلّ صلاة خصوصيّة كان ترتّب الاثر متوقّفاً عليها ، كما هو واضح ، فلا يمكن الالتزام بأنّ المؤثّر هو الجامع دون الافراد و الحصص المتخصّصة بخصوصيات معتبرة فيها.

و رابعاً : انّ الجامع لا يمكن أن يكون مركّباً ، اذ كلّ ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً مرة و فاسداً اخرى ، لما تقدّم من أنّ الصحة و الفساد من الامور الاضافيّة الّتي تختلف باختلاف الطواري و الحالات ، فيمكن أن يكون المركّب الّذي فرض جامعاً صحيحاً بالنسبة الى حال فاسداً بالنسبة الى اخرى ، فانّ الصلاة قصراً صحيحة من المسافر فاسدة من الحاضر ، و الصلاة مع الطهارة الترابية صحيحة من فاقد الماء و فاسدة من الواجد ، و هكذا ، فلا يمكن الالتزام بأنّ الجامع بين الافراد الصحيحة مركب .

و كذا لا يمكن أن يكون الجامع بسيطاً ، لانّ الصلاة مركّبة من الامور المتبائنة مختلفة الحقائق ، فانّ النيّة من الكيف النفساني ، و الذّكر من الكيف المسموع ، و الركوع و السجود من مقولة الوضع ، و لا يعقل تصوير جامع بسيط ماهوي بين الافراد المركّبة من مقولات متعدّدة لا اشتراك لها في حقيقة واحدة ، لأنّه لا يمكن صدق البسيط بالذات على المركب من حقائق مختلفة بذاتيّاتها ، و الاّ لانقلب البسيط مركّباً أو المركّب بسيطاً ، و كلاهما خلف و محال.

و خامساً : انّه ان كان المراد أنّ لفظ الصلاة موضوع لمفهوم الناهي عن الفحشاء ، لزم كون لفظ الصلاة و لفظ الناهي عن الفحشاء مترادفين ، وكون الحمل في مثل قوله تعالى : « **اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْكَرِ** »[1] ، من قبيل الحمل الاوّلي ، و هو و ان كان ممكناً الاّ أنّه غير واقع يقيناً ، و لا يلتزم القائل بالصحيح بالترادف بين لفظ الصلاة و لفظ الناهي عن الفحشاء .

و ان كان المراد أنّه موضوع لواقع الناهي عن الفحشاء لا لمفهومه ، بأن يكون هذا العنوان اشارة الى الافراد ، و وضع اللفظ لها بحيث كان الوضع عاماً ، و الموضوع له خاصاً ، فهو و ان كان ممكناً ايضاً الاّ أنّه خلاف الواقع ايضاً ، لانّ لفظ الصلاة من قبيل أسماء الاجناس ، و كان الموضوع له فيه عاماً كالوضع ، و قد استعمل في الجامع كثيراً ، كما في قوله تعالى : « **اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْكَرِ** »، و قوله عليه السلام : « الصلاة خير موضوع» ، و قوله عليه السلام : « الصلاة معراج المؤمن» ، و غير ذلك من الاستعمالات الواردة في الآيات و الروايات.

و سادساً : انّ كون لفظ الصلاة موضوعاً للجامع المشار اليه بمثل الناهي عن الفحشاء خلاف متفاهم العرف ، فانّهم يعرفون معنى الصلاة و يستعملون اللفظ فيه ، مع أنّ الغالب منهم لا يعرف كونها ناهية عن الفحشاء ، اذ معرفة هذه العنوانات مختصّة بأشخاص يراجعون الآيات و الروايات ، و يفهمون معانيها .

و بعبارة اخرى: لا شبهة في ثبوت الحقيقة المتشرعة في مثل لفظ الصلاة ، مع أنّ غالب المتشرّعين لا يعرف هذه العنوانات و الآثار ، فيتّضح

---

١ ـ العنكبوت : ٤٥.

أنّ لفظ الصلاة لا يكون موضوعاً للجامع المشار اليه بمثل الناهي عن الفحشاء يقيناً.

و سابعاً : انّ المؤثّر في هذه الآثار و الناهي عن الفحشاء هو الصحيح الفعلي ، و لا يكون الاّ مع قصد التقرّب و عدم الامر بالمزاحم الأهمّ ، و عدم النهي مع عدم كون هذه الامور دخيلة في المسمّى يقيناً ، لما ذكرناه سابقاً من أنّ الصحة من ناحية عدم المزاحم و عدم النهي و قصد التقرّب غير داخلة في محل النزاع قطعاً ، فكيف يمكن أن يقال : انّ لفظ الصلاة موضوع للجامع المؤثّر .

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ تصوير الجامع على القول بالصحيح غير ممكن.

تنبيه و ارشاد :

اعلم أنّ كون الصلاة ناهية عن الفحشاء يحتمل معنيين:

١ ـ انّ الصلاة مشتملة على القراءة و الاذكار الموجبة لتذكر عظمة اللّه سبحانه و تعالى و جلاله ، بأنّه ربّ العالمين ، و يجازي العصاة في يوم الدين ، فتوجب ترك المعاصي لا محالة ممّن يكون ملتفتاً الى صلاته و قراءته و اذكاره ، فانّ تذكّر المبدء بما له من الكبرياء و العظمة ، و المعاد بما له من الخوف و الوحشة ، يوجب ترك الفحشاء و الاعمال القبيحة لا محالة.

٢ ـ انّ الصلاة مشروطة بشرائط يستدعي مراعاتها ترك المعاصي نوعاً ، فانّ من شرائطها اباحة اللباس و المكان ، فالاتيان بالصلاة القبيحة يقتضي الاحتراز عن التصرف في أموال الناس بلا رضاهم ، و منها طهارة البدن و اللباس ، فمراعاتها يستدعي الاحتراز عن شرب الخمر كي لا يبتلي بنجاسة البدن و اللباس ، و هكذا في سائر الشرائط و الموانع .

تصوير الجامع على القول بالاعم :

قد قيل في تصويره وجوه :

الوجه الاوّل :

أن يكون الموضوع له هي الاركان ، و تكون بقيّة الاجزاء و الشرائط دخيلة في المأمور به دون المسمّى .

و هذا الوجه ذكره المحقق القمي رحمه الله [١] ، و حاصل ما أفاده مركّب من أمرين: اثبات و نفي ، أمّا الاثبات فهو انّ الموضوع له هي الاركان ، و أمّا النفي فهو انّ غيرها من الاجزاء و الشرائط لا يكون داخلاً في المسمّى .

و استشكل المحقق النائيني رحمه الله باشكالين، أحدهما راجع الى الاوّل ، و الثاني الى الثاني .

أمّا الاوّل:فهو انّ مراتب الاركان تختلف باختلاف الموارد ، فانّ الركوع و السجود من القادر شيء و من العاجز شيء ، و هو الايماء بالرأس تارة و بالعين اخرى ، فلا بدّ من تصوير جامع آخر بين مراتب الاركان ، فيعود الاشكال .

و أمّا الثاني:فهو انّه ان كان المراد خروج بقيّة الاجزاء و الشرائط عن المسمّى دائماً لزم كون استعمال اللفظ في الصحيحة المستجمعة لجميع الاجزاء و الشرائط مجازاً ، من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ ، و لا يلتزم به القائل بالاعمّ ، فانّه مناف للقول بالاعمّ ، و ان كان المراد انّ بقيّة الاجزاء خارجة عند عدمها و داخلة عند وجودها لزم

---

١ ـ قوانين الاصول :٤٣.

دخول شيء في المهية تارة و خروجه عنها ، و هو غير معقول ـ انتهى ملخصاً [١].

و ذكر صاحب الكفاية رحمه الله اشكالاً ثالثاً [٢] ، و هو انّ التسمية لا تدور مدار الاركان ، ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان و عدم صدقها على الاركان مع الاخلال بسائر الاجزاء و الشرائط و لو عند الاعمّي .

دفع الاشكالات الواردة على هذا الوجه :

هذا ، و الانصاف صحّة ما ذكره المحقق القمي قدس سره ، و عدم ورود شيء من هذه الاشكالات عليه.

أمّا الاشكال الاوّل ، فجوابه انّ المراد بالاركان هو الاعمّ ممّا هو وظيفة القادر ، و ما هو وظيفة العاجز ، فالمراد بالركوع المعتبر في مسمّى الصّلاة أحد مراتبه على البدل ، و لا بأس بكون مقوّم المركب الاعتباري أحد الامور على البدل ، كما في لفظ الحلوا ، فانّه موضوع للمطبوخ المركب من سكر و غيره ، سواء كان ذلك الغير دقيق الحنطة أو الارز أو غيرهما .

و السرّ فيه أنّ المركب الاعتباري أمره بيد المعتبر ، فلا محذور في أن يعتبره هكذا ، أي يكون بعض أجزائه معيّناً ، و بعضها الآخر على البدل.

و أمّا الاشكال الثاني ، فجوابه أنّه لا استحالة في دخول شيء في مركب اعتباري عند وجوده و خروجه عنه عند عدمه ، بأن كان مأخوذاً فيه بنحو لا بشرط ، كما في لفظ الدار ، فانّه موضوع لما اشتمل على حيطان و غرفة و ساحة ، و أمّا الزائد عليها ، فهو مأخوذ بنحو لا بشرط ،

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٤٢.

٢ ـ كفاية الاصول : ٤٠.

فان كان هناك سرداب و بئر و حوض يطلق لفظ الدار على المجموع ، و لا يقال : انّ هناك دار مع أشياء اخرى .

و السرّ فيه ايضاً ما ذكرناه ، من أنّ المركب الاعتباري لا استحالة في اعتباره على نحو السّعي ، نعم دخول شيء مرّة و خروجه اخرى في المهية المتأصّلة المركّبة من الجنس و الفصل محال ، لانّ لها تحقّقاً واقعياً بلا احتياج الى اعتبار أصلاً ، فامّا أن يكون الشيء داخلاً فيها واقعاً و حقيقة ، و امّا أن يكون خارجاً عنها كذلك ، و لا يعقل أن يكون داخلاً فيها مرّة و خارجاً عنها اخرى .

و هذا بخلاف المركب الاعتباري ، فانّ أمره من حيث السعة و الضيق بيد المعتبر ، فقد يعتبره بنحو التضييق و التقييد بالنسبة الى الزيادة و النقيصة ، فهو محدود من الطرفين كالاعداد ، فانّ العشرة مثلاً قد اعتبرت مركّبة من أعداد معيّنة بحيث لو زاد عليها أو نقص عنها واحد لم تصدق .

و قد يعتبره بنحو التضييق بالنسبة الى النقيصة فقط ، و أمّا بالنسبة الى الزيادة فاعتبره بنحو السعة ، كما مثّلنا في لفظ الدار ، و الامثلة كثيرة ، منها الكلام ، فانّه موضوع للمركب من كلمتين فصاعداً ، فيصدق على المركب منهما و على المركب من الزائد منهما .

و المقام من هذا القبيل ، فلا يقدح في الصدق وجود الزائد عن الاركان ، بل يصدق على الصحيح المستجمع لجميع الاجزاء و الشرائط ، كما يصدق على الاركان فقط .

و السرّ في الجميع أنّ المركب الاعتباري أمره من حيث السعة و الضيق بيد المعتبر ، كما ذكرناه مراراً .

و أمّا الاشكال الثالث الّذي ذكره صاحب الكفاية قدس سره ، فهو غير تامّ

بكلا جزئيه ، أمّا الجزء الاول ، و هو صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان ، فلانّ المهية اعتبارية أمرها بيد المعتبر لها و هو الشارع ، و مع انتفاء ما اعتبره الشارع ركناً لها لا معنى للصدق .

و أمّا الجزء الثاني : و هو عدم صدق الصلاة على الاركان مع الاخلال بسائر الاجزاء فلضرورة الفقه ، اذ ربّما تكون الصلاة حينئذ صحيحة ، فكيف يمنع عن الصدق و لو على القول بالاعم ، فانّه لو كبّر المصلي و نسي غير الاركان و أتى بها فقط ، صحّت صلاته بلا اشكال .

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّه لا مانع من الالتزام بأنّ الموضوع له هو خصوص الاركان ، على ما ذكره المحقق القمي رحمه الله من حيث الكبرى .

نعم لا مناص من البحث في الصغرى و تعيين الاركان الّتي هي مقوّمة للصلاة ، و حيث انّ تعيين الموضوع له في كلّ مركب اعتباري ، لا بدّ و ان يكون بيد المعتبر و المخترع له ، و هو الشارع في المقام ، فلا بدّ في تعيينه من الرجوع الى الروايات الواردة فيه ، فنقول :

الكلام في تعيين الاركان في الصلاة :

انّ المستفاد من الروايات أنّ التكبيرة معتبرة في الصلاة ، و بها افتتاحها[1] ، فهي من الاركان و الاجزاء المقوّمة بمقتضى هذه الروايات[2] .

---

١ ـ البحار ٨٨: ٢٤٩ : «لا صلاة بغير افتتاح».

٢ ـ منها صحيحة زرارة قال : «سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسي تكبيرة الاحرام ، قال عليه السلام : يعيد ».

منها صحيحة علي بن يقطين قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسي أن يفتتح الصلاة حتّى يركع ، قال : يعيد الصلاة ».

و لعلّ عدم ذكرها في حديث : « لا تعاد الصلاة الاّ من خمسة»[١] ، انّما هو لعدم صدق الدخول في الصلاة بدونها ، فالاتيان ببقيّة الاجزاء مع ترك التكبيرة لا يكون مشمولاً لحديث لا تعاد ، لانّ الاعادة هو ايجاد الشيء مرّة ثانية بعد ايجاده الاوّل ، و مع ترك التكبيرة لا يصدق الدخول في الصلاة كي يصدق الاعادة على اتيانها مرة ثانية[٢].

و كيف كان لا اشكال في كون التكبيرة من الاركان و الاجزاء المقوّمة للصلاة ، و كذا الركوع و السجود و الطهور بمقتضى الروايات الدالة على

← منها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلاة تجزيء ، و الثلاث أفضل ، و السبع أفضل كلّه».

منها موثقة عبيد بن زرارة قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبّر حتّى افتتح الصلاة ، قال : يعيد الصلاة» ـ الوسائل ٦: ١٠ و ١٣.

١ ـ الوسائل ٦: ٣١٣.

٢ ـ هذا غير ظاهر ، فانّ الاعادة قد اطلقت مع ترك تكبيرة الاحرام في عدة من روايات الباب ، و منها الصحيحة المذكورة آنفاً ، و يمكن أن يكون اطلاق الاعادة لاجل اعتقاد المصلّي الدخول في الصلاة و ان لم يكن داخلاً فيها بحسب الواقع ، فاطلاق الاعادة انّما هو بحسب اعتقادة و ان كانت منتفية بحسب الواقع .

و أمّا عدم ذكر تكبيرة الاحرام في حديث لا تعاد ، فلا يقدح في كونها من الاركان بعد كونها مذكورة في غيرها من الروايات الكثيرة ، و منها الصحيحة المذكورة في الهامش السابق .

و ان شئت قلت : انّ اثبات كون جزء ركناً غير منحصر بكونه مذكوراً في حديث لا تعاد ، بل النسبة بين الركنية و الذكر في حديث لا تعاد هي العموم من وجه ، و الافتراق حاصل من الطرفين .

فانّ تكبيرة الاحرام ركن بلا خلاف و اشكال ، و هي غير مذكورة في حديث لا تعاد ، و القبلة المذكورة فيه ، و اعترف سيدنا الاستاذ دام ظلّه بعدم كونها ركناً فيما يأتي من كلامه ، و أمّا مادّة الاجتماع فهي الركوع و السجود و الطهور ، كما هو واضح.

أنّ كلاً منها ثلث الصلاة [١]، و المراد من الطهارة هي الاعم من المائية و الترابية .

و أمّا الاستقبال فلا يكون من مقوّمات الصلاة يقيناً لصحة الصلاة بدون الاستقبال في عدة من الموارد ، فضلاً عن صدقها كما في موارد الاضطرار، و كما في موارد النسيان و الخطأ مع عدم الوصول الى حدّ الاستدبار، بل قد تصحّ الصلاة الى غير جهة القبلة اختياراً ،كما في النافلة حال المشي .

و أمّا التسليم فمقتضى الروايات [٢] الدالّة على أنّ التكبيرة افتتاح الصلاة و التسليم ختامها هو كونه من الاركان ، و اختاره المحقّق النائيني رحمه الله [٣].

و مقتضى عموم المستثنى منه في حديث «لا تعاد» [٤] عدم كونه من الاركان، و اختاره السيد [٥]، و ذكر في العروة أنّه من نسي التسليم و تذكّر بعد تحقّق أحد القواطع ،كالحدث و الاستدبار و الفصل الطويل صحّت صلاته .

---

١ ـ كصحيحة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : « الصلاة ثلاثة أثلاث : ثلث منها طهور ، و ثلث منها ركوع ، و ثلث منها سجود » ـ الوسائل ٦:٣١٠ ، و يكفينا في اثبات كون هذه الثلاثة من الاركان حديث لا تعاد المعروف بين الفقهاء ، من قوله عليه السلام : « لا تعاد الصلاة الا من خمسة : الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» ـ الوسائل ٦:٣١٣.

٢ ـ منها مصحّح علي بن أسباط الوارد في وصف النبي صلى الله عليه وآله بعد كلام طويل ، ففيه : «و يفتتح بالتكبير و يختم بالتسليم » ـ الوسائل ٦:٤١٥.

منها موثّقة أبي بصير قال : سمعت أبا عبدالله يقول ـ الى أن قال : « فان آخر الصلاة التسليم» ـ الوسائل ٦:٤١٦.

٣ ـ ذهب اليه السيد المرتضى قدس سره ، الناصريات (ضمن الجوامع الفقهية) :٢٣١.

٤ ـ الوسائل ٦:٣١٣.

٥ ـ العروة الوثقى ١:٦٩٣.

و استشكل عليه المرحوم النائيني بأنّ التسليم جزء للصلاة ، فوقع الحدث مثلاً في أثناء الصلاة فيدخل في المستثنى من حديث «لا تعاد» ، باعتبار فقدان الطهور .

و بالجملة ان قلنا بكون التسليم جزءاً مطلقاً حتّى حال النسيان ، فالصحيح ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ، و يكون التسليم ايضاً من الاركان ، و ان قلنا بكونه جزءاً حال الذكر فقط ، صحّ ما ذكره المرحوم السيد رحمه الله ، و لا يكون التسليم من الاركان ، و هذا هو الاقوى ، و التفصيل موكول في بحث الفقه .

فالمتحصّل ممّا ذكرناه أنّ أركان الصلاة بحسب الاجزاء هي التكبير و الركوع و السجود ، و بحسب الشرط هو الطهور الاعمّ من المائية و الترابية ، و لا بدّ من زيادة الموالاة المعبّر عنها بالهيئة الاتّصالية بحسب ارتكاز المتشرعة .

فانّه من أتى التكبير أوّل النهار و بالقراءة بعد ثلاث ساعات ، و بالركوع أول الظهر ، و بالسجود في المغرب مثلاً لا تكون صلاة قطعاً .

و كذا الترتيب ، فانّ الآتي بالتسليم ثمّ التشهد ثمّ السجود ثمّ الركوع ثمّ القراءة ثم التكبير لا يكون مصلّياً يقيناً ، فالجامع هو التكبير و الركوع و السجود مع الطهور و الترتيب و الموالات ، بمقتضى ما أشرنا اليه من الدلالة[1] .

---

١ ـ و لازم ما ذكره سيّدنا الاستاذ العلامة من الجامع أن لا تكون صلاة الغرقى صلاة حقيقة ، و هي كذلك بشهادة الوجدان و متفاهم المتشرعة ، و اكتفاء الشارع بها لا يجعلها من أفراد الصلاة ، كما أنّ اكتفاء الشارع بصدقة مدّ من الطعام لا يجعلها من أفراد الصيام في تكليف الشيخ و الشيخة .

الوجه الثاني :

أن يكون لفظ الصلاة موضوعاً لمعظم الاجزاء ، بمعنى الاكثر من النصف .

و استشكل عليه في الكفاية بوجهين:

١ ـ انّه يلزم أن يكون استعماله في المستجمع لجميع الاجزاء و الشرائط مجازاً ، من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ .

٢ ـ انّه يلزم تبادل ما هو المعتبر في المسمّى ، فيكون شيء واحد داخلاً فيه تارة و خارجاً عنه اخرى ، بل يلزم التردّد في المهية عند اجتماع جميع الاجزاء ، اذ لا يعلم حينئذ أنّ أيّها داخل في المسمّى و أيّها خارج عنه .

و لا يكون هذا التردّد من جهة الجهل بالواقع ، بل من جهة عدم التعيّن الواقعي ، اذ لو كانت الاجزاء عشرة مثلاً ، و كان اللفظ موضوعاً للمعظم ، أي ستّة منها ، لا يكون تعيّن للجزاء الداخلة و الاجزاء الخارجة عند اجتماع جميع الاجزاء ، فيكون التردّد في مقام الثبوت لا في مقام الاثبات ، و هو غير معقول ـ انتهى بتوضيح منّا[1] .

أمّا اشكاله الاوّل ، فقد تقدّم الجواب عنه ، من أنّ اللفظ موضوع بنحو لا بشرط بالنسبة الى الزائد ، فلا يكون هناك مجاز أصلاً .

نظير الكلام ، فانّه موضوع للمركب من كلمتين بنحو يكون تعيين الكلمتين لتحديد أقلّ المراتب ، و أمّا بالنسبة الى الزائد فيكون الموضوع له ملحوظاً بنحو لا بشرط و السعة ، فصحّ اطلاقه على المركب المشتمل على ثلاث كلمات أو أكثر بلا احتياج الى اعمال عناية و لحاظ علاقة .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٤١.

و لفظ القصيدة من هذا القبيل ، فانّه موضوع لعدّة من الابيات ، و صحّ اطلاقه على عشرين بيت ، و على مائة أبيات أو أكثر ، بلا حاجة الى اعمال عناية .

و السرّ في الجميع كون المركّب اعتبارياً ، على ما تقدّم بيانه .

و بما ذكرناه ظهر الجواب عن الاشكال الثاني ايضاً ، اذ لا محذور في المركّب الاعتباري بدخول شيء في المهية عند وجوده و خروجه عنها عند عدمه كما تقدّم ، و لا يلزم التردّد في المهية عند اجتماع جميع الاجزاء ، بل يكون جميع الاجزاء داخلاً في المهية حينئذ .

فالانصاف أنّ هذا الوجه من تصوير الجامع ايضاً ممّا لا بأس به في مقام الامكان ، و اليه يرجع الوجه الثالث .

الوجه الثالث :

هو أن يكون الجامع هو المعنى الّذي يدور مداره التسمية عرفاً ، فكلّما صدق اللفظ على شيء عرفاً ليستكشف منه وجود الجامع ، و من عدمه يستكشف عدمه .

فانّ هذا الوجه بظاهره و ان كان فاسداً ، لانّ الصدق العرفي تابع لوجود المسمّى في الواقع ، فكيف يمكن أن يكون وجود الجامع تابعاً للصدق العرفي ، الاّ أنّ المراد منه أنّ الموضوع له هو معظم الاجزاء ، و احراز وجوده انّما هو بالصدق العرفي ، فكلّما صدق لفظ الصلاة عليه عرفاً يستكشف منه وجود المعظم ، و من عدمه يستكشف عدمه .

و ان شئت قلت : انّ الصدق العرفي تابع لوجود المسمّى في الواقع و مقام الثبوت ، و احراز المسمّى و اثباته تابع للصدق العرفي ، و لا محذور فيه .

نتيجة البحث في الصحيح و الاعم :

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام امكان تصوير الجامع على القول بالاعمّ ، و عدمه على القول بالصحيح ، و نتيجة ذلك أنّ المتعيّن هو القول بالاعمّ بلا حاجة الى البحث عن الدليل ، اذ مع عدم امكان تصوير الجامع على القول بالصحيح لا يحتمل صحّته ، فلا حاجة الى البحث عن مقتضى الدليل و مقام الاثبات .

هذا ، مضافاً الى وجود الدليل على القول بالاعمّ ، و هو الصدق في عرف المتشرّعة على الفاسد بلا اعمال عناية .

فانّه كما لو كان زيد يصلّي صلاة صحيحة في مكان ، و قيل : زيد يصلّي ، صحّ الاطلاق بلا حاجة الى عناية ، فكذا لو كان عمرو يصلّي صلاة فاسدة في ذلك المكان ، و قيل : عمرو يصلّي ، صحّ الاطلاق بلا اعمال عناية ، أو قيل : زيد و عمرو يصلّيان ، لا يكون هناك مجاز في عرف المتشرّعة .

و قد ذكرنا أنّ استعمال المتشرّعة تابع لاستعمال الشارع الواصل الينا يداً بيد من قبل المتشرّعة ، فصدق لفظ الصلاة على الفاسد عند المتشرّعة يكشف عن كونه موضوعاً للاعمّ عند الشارع.

ثمرة النزاع

بقي الكلام في ثمرة هذا النزاع ، و قد ذكر له ثمرات :

الثمرة الاولى :

ما اشتهر بينهم ، من أنّه اذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته

له كان المرجع أصالة البراءة على القول بالاعم ، لتحقّق المسمّى بدون هذا الشيء المشكوك فيه ، فيكون الشك في اعتبار أمر زائد عليه ، و الاصل البراءة عنه ، و كان المرجع قاعدة الاشتغال على القول بالصحيح ، للشك في تحقق المسمّى بدون الاتيان بما شك في اعتباره جزءاً أو شرطاً ، فقاعدة الاشتغال تقتضي الاتيان به تحصيلاً للعلم بالفراغ .

المناقشة في هذه الثمرة ، على القول بالاعم :

و هذا ممّا لا يرجع الى محصل ، اذ لا يكون القول بالاعمّ مستلزماً للبراءة ، و لا القول بالصحيح مستلزماً للاشتغال .

أمّا على القول بالاعمّ ، فلكون المقام من صغريات دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر الارتباطيين ، و القول بالبراءة أو الاشتغال في تلك المسألة تابع لانحلال العلم الاجمالي و عدمه .

فان قلنا بالانحلال ، كما هو الاقوى ، باعتبار أنّا نعلم بوجوب عدّة من الاجزاء و الشرائط و نشكّ في اعتبار أمر زائد ، فيكون العلم الاجمالي منحلاً الى علم تفصيلي و شك بدوي ، فيرجع الى البراءة ، و ان قلنا بعدم الانحلال باعتبار أنّا نعلم بوجوب هذه الامور على نحو الطبيعة المهملة ، بمعنى أنّا لا نعلم بأنّها واجبة على نحو الاطلاق بالنسبة الى ما شك في اعتباره جزءاً أو شرطاً ، أو واجبة بنحو التقييد .

و بعبارة اخرى:نشكّ في أنّ المأمور به قد اخذ بنحو لا بشرط بالنسبة الى ما شكّ في اعتباره أو بنحو بشرط شيء مع العلم بأنّه لم يؤخذ بنحو بشرط لا ، فذات هذه الامور معلومة الوجوب و الامر دائر بين الاطلاق و التقييد ، فلم ينحل العلم الاجمالي ، فيكون المرجع قاعدة الاشتغال .

و التفصيل موكول الى محله ، من بحث دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر

الارتباطيّين، و المقصود هنا مجرّد الاشارة الى أنّ القول بالاعمّ لا يكون مستلزماً للبراءة.

المناقشة في هذه الثمرة ، على القول بالصحيح :

و أمّا على القول بالصحيح ، فلانّه لو كان مراد القائل بالصحيح أنّ عنوان الصحيح يكون متعلّقاً للامر ، فالمرجع عند الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً و ان كان هو قاعدة الاشتغال ، لكون الشك حينئذ شكّاً في المحصّل ، الاّ أنّ عنوان الصحيح لا يكون متعلّقاً للامر يقيناً ، و لا يكون مراد القائل بالصحيح قطعاً ، لانّ الصحة و الفساد أمران ينتزعان من انطباق المأمور به على المأتي به و عدمه .

فان صدر الامر من المولى بشيء و أتى المكلّف بفرد منه في الخارج ، فان انطبق المأمور به على المأتي به تنتزع منه الصحة ، و ان لم ينطبق ينتزع الفساد ، فتكون الصحّة و الفساد في رتبة متأخّرة عن الامر و تعلّقه بشيء ، فكيف يمكن أن يكون عنوان الصحيح متعلقاً للامر .

و ان شئت قلت : انّ الصحّة منتزعة من مقام الامتثال ، فلا يتصوّر أخذها في متعلّق الامر ، و كذا الحال لو كان مراده أنّ الصحّة أمر بسيط مسبّب عن الاتيان بالاجزاء و الشرائط ، فانّه عليه ايضاً كان المرجع عند الشكّ هو قاعدة الاشتغال ، لكون الشك شكّاً في المحصّل ، نظير ما اذا أمر المولى بقتل مشرك مثلاً ، و شك في حصوله بضربة واحدة أو ضربتين.

لكنّه ليس مراد القائل بالصحيح قطعاً ، كيف و هو خلاف القول بالصحيح ، اذ معنى القول بالصحيح أنّ لفظ الصلاة موضوع للمركّب من جميع الاجزاء و الشرائط ، لا أنّه موضوع لشيء بسيط تكون الاجزاء و الشرائط علّة لحصوله و تحقّقه في الخارج.

و ان كان مراده أنّ الصحيح المتعلّق للامر أمر متأصّل بسيط منطبق على المركّب ، و ان قلنا انّه غير معقول عند الكلام في تصوير الجامع على القول بالصحيح ، أو كان مراده أنّ متعلّق الامر جامع مركّب منطبق على الافراد ، و ان ذكرنا عدم تعقّله ايضاً هناك ، كان حال القول بالصحيح هو حال القول بالاعمّ ، من حيث انّ البراءة و الاشتغال فرع انحلال العلم الاجمالي و عدمه .

و كذا ان كان مراده أنّ متعلق الامر عنوان بسيط منتزع من المركّب ، لانّ الامر الانتزاعي لا يكون متعلّقاً للامر حقيقة ، اذ الامر الانتزاعي ممّا لا وجود له في الخارج ، كي يتصوّر البعث اليه ، فيكون الامر متعلّقاً بمنشأ انتزاعه لا محالة ، و هو الاجزاء الخارجية بلا لحاظ الخصوصيات الفرديّة أو مع لحاظها ، على الاختلاف في أنّ متعلّق الامر هي الطبيعة أو الافراد ، على ما يأتي الكلام فيه في بحث الاوامر ان شاء اللّه تعالى ، و بعد كون الامر متعلّقاً بالاجزاء كان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال دائراً مدار انحلال العلم الاجمالي و عدمه.

و المتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره [1] ، من أنّ الرجوع الى البراءة أو الاشتغال متفرّع على انحلال العلم الاجمالي و عدمه ، بلا فرق بين القول بالاعم و القول بالصحيح ، و لم نجد وجهاً صحّ الاعتماد عليه ، لما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله ، من أنّ القول بالصحيح يستلزم الاشتغال [2] ، نعم القول بالصحيح مستلزم للاشتغال على نحو لا يقول به القائل بالصحيح ، على ما تقدّم بيانه.

---

١ ـ كفاية الاصول : ٤٣.

٢ ـ فوائد الاصول ١ : ٧٩.

ثمّ انّ هذه الثمرة على تقدير تماميّتها لا تجعل بحث الصحيح و الاعم من المسائل الاصولية ، لما ذكرناه سابقاً من أنّ الميزان في المسألة الاصوليّة أن تقع نتيجتها بنفسها في طريق استنباط الوظيفة الفعليّة ، بحيث كان تعيين الوظيفة مترتّباً على نفس النتيجة ، بلا حاجة الى بحث آخر .

و بحث الصحيح و الاعم ليس كذلك ، فانّه لا يترتّب عليه تعيين الوظيفة الفعلية بلا واسطة شيء آخر ، غاية الامر كونه من مباديء مسألة اخرى يمكن أن تقع في طريق الاستنباط ، و هي قاعدة الاشتغال على القول بالصحيح ، و أصالة البراءة على القول بالاعم .

فقاعدة الاشتغال عند الشك في الفراغ و أصالة البراءة عند الشك في التكليف من المسائل الاصولية ، و بحث الصحيح و الاعم من مباديء لها ، بمعنى أنّه على القول بالصحيح يكون المورد من صغريات الشك في الفراغ فتجري قاعدة الاشتغال ، و على القول بالاعمّ من صغريات الشك في اعتبار أمر زائد ، فيكون مورداً لاصالة البراءة .

الثمرة الثانية :

و من جملة الثمرات ما ذكره جماعة منهم صاحب الكفاية رحمه الله [1] ، و هو أنّه يرجع الى الاطلاق في نفي ما شكّ اعتباره جزءاً أو شرطاً للمأمور به على القول بالاعمّ ، للقطع بصدق اللفظ على الفاقد ، فيكون الشك في اعتبار أمر زائد و الاطلاق ينفي اعتباره ، بخلاف القول بالصحيح ، اذ عليه كان الشك في صدق اللفظ على الفاقد ، فلا يصحّ الرجوع الى الاطلاق ، اذ من الواضح أنّ التمسك بالاطلاق فرع صدق اللفظ .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٤٤.

و توضيح ذلك : انّ التمسك بالاطلاق متوقّف على امور يعبّر عنها بمقدّمات الحكمة ، و يأتي التعرّض لها تفصيلاً في مبحث المطلق و المقيد ان شاء اللّه تعالى .

منها كون المتكلّم في مقام البيان و لو احرز ذلك بأصل عقلائي ، بخلاف ما اذا كان في مقام الاهمال و الاجمال ، كما في قول الطبيب للمريض : لابدّ لك من شرب الدواء ، فانّه ليس للمريض شرب كلّ دواء ، تمسّكاً باطلاق كلام الطبيب .

و منها ورود الحكم على القسم الجامع بين الواجد و الفاقد ، فيحكم بثبوت الحكم للجامع بلا اعتبار خصوصية موجودة في الواجد تمسّكاً بالاطلاق ، و أمّا اذا تعلّق الحكم على الواجد دون الجامع ، فلا معنى للرجوع الى الاطلاق ، فعلى القول بالاعمّ كان الحكم وارداً على الجامع بين الواجد و الفاقد ، لما شك في اعتباره جزءاً أو شرطاً ، فيصحّ التمسك بالاطلاق و الحكم بعدم اعتباره ، فانّه يستكشف من الاطلاق في مقام الاثبات الاطلاق في مقام الثبوت بعد كون المتكلّم في مقام البيان و عدم نصب قرينة على التعيين .

و هذا بخلاف القول بالصحيح ، اذ عليه لا يعلم ورود الحكم على الجامع بين الواجد و الفاقد ، فلا يصحّ التمسّك بالاطلاق حتّى على القول بجواز الرجوع الى العام و المطلق في الشبهات المصداقية ، فانّ التمسّك بالعام أو المطلق في الشبهات المصداقية عند القائل بجوازه ، انّما هو فيما اذا ورد حكم على الجامع ثمّ خصّص بمخصّص و شك في فرد أنّه من مصاديق المخصّص أم لا .

كما اذا ورد أنّه يجب اكرام العلماء أو العالم ، ثمّ ورد أنّه لا يجب اكرام العلم الفاسق ، فشككنا في أن زيداً العالم فاسق أم لا ، فيحكم بوجوب

اكرامه تمسّكاً بالعموم أو الاطلاق عند القائل بجواز التمسك بالعام أو الاطلاق في الشبهات المصداقية ، و أمّا اذا لم يحرز صدق عنوان العالم على زيد من أوّل الامر فلا يعقل التمسك بالعام أو المطلق .

و المقام من هذا القبيل على القول بالصحيح ، اذ مع الشك في اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً لا يحرز صدق لفظ الصلاة على الفاقد لما شك في اعتباره على القول بالصحيح ، فلا معنى للرجوع الى الاطلاق في نفي اعتباره .

ما اورد على هذه الثمرة :

هذا توضيح هذه الثمرة ، و قد اورد عليها بوجوه :

الوجه الاوّل :

انّه لا فرق بين القول بالصحيح و القول بالاعم من حيث التمسك بالاطلاقات عند الشك في اعتبار شيء في المأمور به جزءاً أو شرطاً ، فكما يمكن التمسّك بها على القول بالاعمّ كذا يمكن التمسك بها على القول بالصحيح ، اذا احرز كونها واردة في مقام البيان كصحيحة حماد الواردة في بيان أجزاء الصلاة و شرائطها [١] ، و لذا يتمسّك بها الصحيحي و الاعمّي باعتبار أنّ السكوت في مقام البيان كاشف عن عدم كون المشكوك فيه دخيلاً في المأمور به .

و أمّا اذا لم يكن المتكلّم في مقام البيان فلا يصحّ الرجوع الى الاطلاق على القول بالاعمّ ، كما لا يصحّ الرجوع اليه على القول بالصحيح ، و لذا

---

١ ـ الوسائل ٥:٤٥٩ .

لا يجوز التمسك بالاطلاقات الواردة في الكتاب و السنة في مقام التشريع فقط على القولين، كقوله تعالى : «أَقِيمُوا الصَّلاٰةَ وَ اٰتُوا الزَّكاٰةَ»[١] .

و هذا الاشكال ناش عن الغفلة عن الفرق بين الاطلاق اللفظي و الاطلاق المقامي ، و قد يعبّر عنه بالاطلاق الاحوالي ايضاً ، فانّ الاطلاق اللفظي الّذي هو محلّ كلامنا فعلاً و قد عقد له بحث المطلق و المقيّد عبارة عن ورود حكم على الجامع بين الواجد و الفاقد ، كما ذكرناه ، فيسري الحكم اينما سرى الجامع .

و الاطلاق المقامي عبارة عن ذكر شيء أو أشياء و السكوت عمّا عداه أو عمّا عداها ، كما اذا قال المولى لعبده : اذهب الى السوق و اشتر اللحم و الدهن، و سكت . فان شك العبد في دخل شيء آخر في غرض المولى كالارز مثلاً يتمسّك بسكوت المولى في مقام البيان ، و يحكم بعدم لزوم اشتراء الارز ، من باب أنّ عدم البيان بيان للعدم ، مع كونه في مقام البيان .

و الّذي يصحّ الرجوع اليه على القولين هو الاطلاق المقامي ، بل يكون مفهوم اللقب حجّة باعتبار هذا الاطلاق المقامي ، فاذا قال المولى : أكرم زيداً و عمرواً ، و سكت ، دلّ الاطلاق المقامي على عدم وجوب اكرام غيرهما .

و الّذي هو محلّ كلامنا في ذكر الثمرة بين القولين هو الاطلاق اللفظي ، فانّه يصحّ الرجوع اليه على القول بالاعمّ ، و لا يصحّ الرجوع اليه على القول بالصحيح ، على التقريب الّذي ذكرناه ، و لا حاجة الى الاعادة.

---

١ ـ البقرة : ٤٣ و ٨٣ و ١١٠ و ... .

الوجه الثاني :

انّه لا فرق بين القول بالاعمّ و القول بالصحيح في عدم جواز الرجوع الى الاطلاقات ، لانّ الاطلاقات الواردة في الكتاب و السنّة كلّها واردة في مقام التشريع فقط ، و ليست واردة في مقام بيان حقيقة العبادات و أجزائها و شرائطها كي يتمّسك باطلاقها في نفي الجزئيّة أو الشرطيّة ، فكما لا يمكن التمسّك بها على القول بالصحيح ، كذا لا يمكن التمسّك بها على القول بالاعمّ ، لعدم كونها واردة في مقام البيان ، فحينئذ كانت الثمرة بين القولين منتفية.

و فيه مضافاً الى أنّه يكفي في الثمرة امكان وقوع نتيجة البحث في طريق الاستنباط ، و لا يلزم أن يكون ذلك فعليّاً ، انّه تخرّص على الغيب ، و ليت شعري من أين علم أنّه لا يكون في الآيات الكريمة و الروايات الواردة في العبادات على كثرتها اطلاق وارد في مقام البيان .

و لعلّ من الاطلاقات الواردة في مقام البيان قوله تعالى :« **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيٰامُ كَمٰا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ** »[1] ، باعتبار أنّ المراد من الصيام هو معناه العرفي ، أي ترك الاكل و الشرب ، كما يظهر من قوله تعالى : « **كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضِ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ** »[2] ، و أمّا ترك الارتماس و القيء و الكذب على اللّه تعالى و غيرها ، فهو أمر قد اعتبره الشارع في المأمور به ، و لا يكون داخلاً في المسمّى يقيناً ، فاذا شككنا في اعتبار شيء في الصوم و لم نجد دليلاً عليه فلا مانع من الرجوع

---

١ ـ البقرة : ١٨٣.

٢ ـ البقرة : ١٨٧.

الى اطلاق قوله تعالى : « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ ـ الآية» ، و الحكم بعدم اعتباره.

و من جملة الاطلاقات الواردة في مقام البيان قوله عليه السلام الوارد في سجدتي السهو : «يتشهّد فيهما» [١]، فانّ معنى التشهّد هو التكلّم بجملة : أشهد أن لا اله الا اللّه و أشهد أن محمّداً رسول اللّه صلى الله عليه وآله ، فاذا شككنا في اعتبار أمر زائد عليه نرجع الى اطلاق قوله عليه السلام :« يتشهد» ، و يحكم بعدم اعتباره .

و بالجملة ، الحكم بأنّ جميع الاطلاقات الواردة في الكتاب و السنة لا يكون وارداً في مقام البيان لأجل ما نرى في مثل قوله تعالى : «أَقِيمُوا الصَّلاٰةَ وَ اٰتُوا الزَّكاٰةَ» [٢]، من أنّه في مقام التشريع فقط ، ليس في محلّه ، فلا بدّ من المراجعة الاكيدة و الفحص التامّ.

الوجه الثالث :

انّه كما لا يمكن الرجوع الى الاطلاق على القول بالصحيح ، كذا لا يمكن الرجوع اليه على القول بالاعمّ ، لانّ المأمور به هو الصحيح قطعاً ، و ان كان المسمّى هو الاعمّ منه و من الفاسد ، و لا فرق في الشك في الصدق المانع عن الرجوع الى الاطلاق بين أن يكون ناشئاً من احتمال دخل شيء في المسمّى أو من احتمال دخل شيء في المأمور به .

و هذه شبهة قد اعتنى بها شيخنا الانصاري رحمه الله [٣]، و أطال الكلام في

---

١ ـ كما في رواية أبي بصير (الباب ٧من أبواب التشهد) ، و رواية الحسن الصيقل (الباب ٨ من هذه الابواب) ـ الوسائل ٦: ٤٠٤.

٢ ـ البقرة : ٤٣ و ٨٣ و ١١٠ و ... .

٣ ـ فرائد الاصول ٢: ٤٧٤.

الجواب عنها في بحث البراءة ، الاّ أنّها واضحة الفساد ، لما أشرنا اليه سابقاً ، من أنّ عنوان الصحيح لا يكون متعلّقاً للامر و لا يتّصف المأمور به بالصحّة و الفساد ، بل وصف الصحة منتزع عن انطباق المأمور به على المأتي به ، فهو متأخّر عن الامر و المأمور به .

فمتعلّق الامر هو نفس الاجزاء و الشرائط ، فمع الشك في جزئيّة شيء للمأمور به لا يحرز صدق المسمّى على الفاقد للمشكوك فيه على القول بالصحيح ، فلا معنى للتّمسك بالاطلاق بخلاف القول بالاعمّ ، فانّ الصدق محرز على الفرض ، انّما الشك في اعتبار أمر زائد عليه ، و يدفع بالاطلاق .

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ هذه الثمرة صحيحة لا يرد عليها شيء ممّا ذكروه .

نعم لا يصير بحث الصحيح و الاعمّ بها من المسائل الاصولية ، بل من المباديء لها ، فانّه بحث صغروي بالنسبة الى المسألة الاصولية الّتي هي جواز التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار شيء في المأمور به جزءاً أو شرطاً ، لانّ بحث الصحيح و الاعم بحث عن وجود الاطلاق و عدمه ، باعتبار أنّه على القول بالاعم يحرز الصدق فيتحقّق الاطلاق بخلاف القول بالصحيح ، و حيث انّه من المبادي المهمّة فلا بأس بذكره في علم الاصول.

الثمرة الثالثة :

و من جملة الثمرات ما ذكرناه في الدورة السابقة ، و هو انّه اذا تعلّق حكم من الاحكام الشرعية بعنوان عبادة من العبادات ، فعلى القول بالاعمّ يثبت هذا الحكم و لو مع العلم بفساد العبادة ، بخلاف القول بالصحيح ،

اذ عليه لا يحرز العنوان المأخوذ في موضوع الحكم الاّ مع العلم بالصحة.

مثلاً اذا ورد في النصّ انّه : «لا يصلي الرجل و المرأة تصلّي بحذائه»[١] ، فقد علّق الحكم بحرمة الصلاة على الرجل أو كراهتها ، على الاختلاف بينهم في معنى النهي عن كون المرأة تصلي بحذائه ، فعلى القول بالاعمّ تحرم الصلاة على الرجل أو تكره ، و لو مع علمه بفساد صلاة المرأة ، و على القول بالصحيح يكون الحكم مختصّاً بما اذا كانت صلاتها صحيحة .

هذا ، و قد ظهر ممّا ذكرناه سابقاً أنّ هذه الثمرة لا تصلح لأن تكون ثمرة للمسألة الاصولية ، لانّ ثمرتها ما يمكن أن تقع في طريق استنباط حكم فرعي كلّي ، و أمّا التطبيق على المصاديق كما في المقام فلا تعدّ ثمرة للمسألة الاصولية .

مضافاً الى أنّ هذه الثمرة غير مترتّبة على هذا النزاع أصلاً ، لما ذكرناه سابقاً من أنّ القول بالصحيح لا يستلزم الصحة من جميع الجهات ، فيمكن أن تكون صلاة المرأة بحذاء الرجل جامعة للاجزاء و الشرائط المعتبرة في صدق لفظ الصلاة عند القائل بالصحيح ، و مع ذلك كانت فاسدة من جهة اخرى غير معتبرة في المسمّى عند القائل بالصحيح ، كما اذا كانت فاسدة من جهة النهي ، أو من جهة عدم تحقّق قصد القربة ، أو من جهة الامر بالمزاحم الأهم ، فانّ هذه الامور غير معتبرة في المسمّى و لو على القول بالصحيح ، كما ذكرناه سابقاً .

فلو صلّت المرأة بحذاء الرجل صلاة فاسدة من جهة هذه الامور كانت صلاة الرجل محرّمة أو مكروهة ، و لو على القول بالصحيح ، كما هو

---

١ ـ الوسائل ٥: ١٢٤.

الحال على القول بالاعمّ ، فلم يبق فرق بين القولين من هذه الجهة [١].

الثمرة الرابعة :

و من جملة الثمرات الّتي ذكروها لهذا البحث ما لو نذر أحد أن يعطي ديناراً مثلاً لمن صلّى ركعتين [٢]، فعلى القول بالاعمّ يجزي الاعطاء للمصلّي ركعتين، و لو كانت صلاته فاسدة ، بخلاف القول بالصحيح ، فانّه عليه لا يجزي الاعطاء الاّ لمن صلّى صلاة صحيحة.

و هذه الثمرة كسابقتها لا تصلح لأن تكون ثمرة للمسألة الاصولية ، بل لا تستحقّ أن تذكر ، و الاّ لزم ذكر مسائل جميع العلوم في علم الاصول ، بل لزم البحث عن الموضوعات الخارجية في علم الاصول لامكان تعلق النذر بها ، فلزم البحث عن مساحة المسجد الفلاني مثلاً في علم الاصول ، لامكان ترتّب ثمرة النذر عليها ، كما لو نذر أحد أنّه ان كانت مساحة المسجد كذا مقدار فللّه عليّ كذا.

و بالجملة ثمرة المسألة الاصولية ما يمكن أن تقع في طريق استنباط حكم فرعي كلّي كما ذكرناه مراراً ، و أمّا التطبيق على الموارد فلا تعدّ ثمرة للمسألة الاصولية .

هذا ، مضافاً الى أنّ الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر في الكيفية و الكمية، و أجنبي عن نزاع الصحيحي و الاعمّي ، فانّه لو قصد الناذر من المصلّي

---

١ ـ نعم لا يكون بين القولين فرق في هذا الفرض ، و لكنّه لايوجب انتفاء الفرق بينهما رأساً ، فانّ الفرق بينهما يظهر فيما اذا كانت صلاة المرأة فاسدة من جهة فقدان بعض الاجزاء المعتبرة في المسمّى عند القائل بالصحيح ، فانّه حينئذ كانت صلاة الرجل محرّمة أو مكروهة على القول بالاعمّ دون القول بالصحيح ، فالثمرة بينهما بعدُ باقية.

٢ ـ القائل هو المحقق القمي رحمه الله في قوانينه :٤٣.

من يأتي بصلاة صحيحة لم تبرء ذمّته بالاعطاء لمن يصلّي صلاة فاسدة ، و لو على القول بالاعمّ ، و لو قصد منه من يأتي بصورة الصلاة و لو كانت فاسدة تبرء ذمّته بالاعطاء لهذا الشخص ، و لو على القول بالصحيح .

هذا كلّه مضافاً الى ما ذكرناه على الثمرة السابقة ، من أنّ القول بالصحيح لا يستلزم الصحّة من جميع الجهات ، فلو كان المصلّي ممّن يأتي بصلاة جامعة للاجزاء و الشرائط المعتبرة في صدق لفظ الصلاة عند القائل بالصحيح ، و كانت فاسدة من جهة عدم قصد القربة مثلاً ، برئت ذمّة الناذر بالاعطاء له ، و لو على القول بالصحيح ، فلا يبقى فرق بين القولين من هذه الجهة [١].

المقام الثاني : في ألفاظ المعاملات

هذا تمام الكلام في ألفاظ العبادات ، و أمّا ألفاظ المعاملات ، فتحقيق الكلام فيها يقتضي البحث في موضعين:

الموضع الاوّل : في تحقيق الحال فيما ذكره جماعة ، منهم صاحب الكفاية و المحقق النائيني قدس سرهما [٢] ، من أنّ جريان هذا النزاع في المعاملات متوقّف على كون ألفاظها أسامياً للاسباب ، اذ لو كانت أسامياً للمسبّبات ، فلا يتصوّر النزاع المذكور لانّها لا تتّصف بالصحة و الفساد ، بل بالوجود و العدم .

---

١ ـ يرد عليه ما ذكرناه في الثمرة السابقة ، من أنّ هذا الفرض لا يوجب انتفاء الفرق بين القولين رأساً ، و تظهر الثمرة بينهما فيما اذا كانت صلاة المصلّي فاسدة من جهة فقدان بعض الاجزاء المعتبرة في المسمّى عند القائل بالصحيح ، فانّه تبرء ذمّة الناذر بالاعطاء له على القول بالاعمّ دون القول بالصحيح.

٢ ـ كفاية الاصول : ٤٩ ، فوائد الاصول ١ : ٨١.

الموضع الثاني : في تحقيق ما هو المعروف بينهم ، من عدم الثمرة لهذا النزاع في المعاملات لصحة التمسك بالاطلاقات الواردة فيها على القولين.

و به اجيب عمّا اورد على الشهيد رحمه الله في قوله : « انّ الماهيات الجعلية كالصوم و سائر العقود لا يطلق على الفاسد الاّ الحج لوجوب المضّي فيه ـ الخ»[1] ، بأنّه كيف يمكن الالتزام بكون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة ، مع أنّ الفقهاء و منهم الشهيد نفسه يتمسّكون باطلاق المعاملات و الصحيحي لا يمكنه التمسك به ، على ما هو الثمرة بين القولين ، و ملخّص الجواب أنّ التمسك بالاطلاق انّما هو في باب المعاملات ، و لا فرق فيها بين الصحيحي و الاعمي .

١ ـ في توقّف هذا النزاع على كون ألفاظها أسامياً للاسباب و عدمه

ملخّص الكلام فيه : انّ القول بأنّ جريان النزاع في المعاملات متوقّف على أن تكون ألفاظها أسامياً للاسباب مبني على ما هو المعروف بينهم في الانشاء ، من أنّه ايجاد للمعنى بسبب اللفظ ، فانّه عليه صحّ ما ذكروه من اختصاص النزاع بكون ألفاظ المعاملات أسامياً للاسباب ، الاّ أنّا قد ذكرنا في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء أنّ هذا القول ممّا لا أساس له ، و انّ المعنى ممّا لا يعقل ايجاده .

اذ لو كان المعنى من الامور المتأصّلة الخارجية فهي لا توجد بالالفاظ قطعاً ، فانّ ذكر لفظ الماء لا يروّي العطشان أبداً ، و ان كان المعنى من الامور الاعتبارية كالملكية و الزوجية ، فايجادها هو اعتبارها في النفس

---

١ ـ القواعد و الفوائد ١ : ١٥٨.

بلا حاجة الى اللفظ ، لانّ الامور الاعتبارية خفيفة المؤونة كما هو المعروف ، و لا تحتاج الى أزيد من الاعتبار النفساني .

و التحقيق أن يقال : انّ الانشاء عبارة عن الاعتبار النفساني المبرز باللفظ أو بغيره كالمعاطاة و الارشاد و الكتابة .

و ان شئت قلت : انّ الانشاء هو ابراز الاعتبار النفساني ، فليس البيع اسماً للسبب بمعنى اللفظ المجرّد ، فانّه لو قال أحد في مقام تعداد الفعل الماضي مثلاً : بعت و اشتريت ، لا يكون بيعاً قطعاً ، و كذا لو استعمل اللفظ في المعنى بلا قصد الابراز عن الاعتبار النفساني ، كما لو قال : بعت داري هزلاً .

و كذا ليس البيع اسماً للمسبّب بمعنى الملكية الشرعية ، لانّ البيع اسم للفعل الصادر من البايع باختياره ، و الملكية الشرعية عبارة عن امضاء الشارع متعلّق بما صدر من البائع ، و لا يعقل أن يكون امضاء الشارع داخلاً في مفهوم البيع ، و الاّ لزم تعلّق الشي بنفسه ، فالملكية الشرعية و ان كانت غير متّصفة بالصحة و الفساد كما ذكروه ، الاّ أنّها غير داخلة في مفهوم البيع قطعاً .

بل البيع اسم لمجموع الامرين من الاعتبار النفساني و ابرازه باللفظ أو بغيره ، غاية الامر أنّه على القول بالصحيح اسم لهذا الاعتبار النفساني المبرز مع قيد امضاء العقلاء ، و على القول بالاعمّ اسم له ، سواء أمضاه العقلاء أم لا .

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ باب المعاملات و ان لم يكن من قبيل الاسباب و المسبّبات بل من قبيل المبرِز و المبرَز ، الاّ أنّه صحّ اتّصاف كلّ من المبرِز و المبرَز بالصحة و الفساد بمعنى امضاء العقلاء و عدمه ، فلا وجه لما ذكروه من أنّ جريان هذا النزاع في باب المعاملات متوقّف على كون الالفاظ أسامياً للاسباب ، لعدم اتّصاف المسبّبات بالصحة و الفساد .

نعم التحقيق أنّ البيع لايكون اسماً لاحدهما وحده ، بل اسم للمجموع من الاعتبار و ابرازه ، و المجموع يتّصف بالصحة و الفساد بالمعنى الّذي ذكرناه ، و يجري فيه نزاع الصحيحي و الاعمّي بلا اشكال .

٢ ـ في وجود الثمرة لهذا النزاع و عدمه

ملخّص الكلام فيه أنّهم ذكروا في وجه عدم الفرق بين الصحيحي و الاعمّي في المعاملات و صحة التمسك بالاطلاقات الواردة فيها على القولين:

انّ المعاملات امور عرفية و لا تكون من مخترعات الشارع ، فكلّما استعملت ألفاظ المعاملات في لسان الشارع ، فهي مستعملة في معانيها العرفية ، و ان شككنا في اعتبار أمر زائد نرجع الى الاطلاق بخلاف العبادات ، فانّها من مخترعات الشارع و ليس للعرف اليها سبيل ، فعلى القول بالصحيح لا يعلم الصدق على الفاقد ليتمسك بالاطلاق ، بخلاف القول بالاعمّ ، فانّ الصدق محرز على الفرض و يدفع ما شك في اعتباره بالاطلاق .

و قد يستشكل في ذلك بأنّ الاطلاق الوارد في مقام البيان ان كان ناظراً الى امضاء الاسباب صحّ التمسك به ، لالغاء كلّ ما يحتمل دخله في السببية ، و أمّا ان كان ناظراً الى امضاء المسببات ، كالزوجية و الملكية مثلاً مع قطع النظر عن الاسباب ، فلا يدلّ على امضاء الاسباب كي يتمسّك به في نفي ما يحتمل دخله في السببية ، اذ لا ملازمة بين امضاء المسبّب و امضاء السبب ، فانّ الشارع قد أمضى الزوجية و لم يمض المعاطاة فيها ، بل لم يمض العقد بالفارسي فيها .

و اذا تأمّلنا الاطلاقات الواردة في الكتاب و السنة وجدناها واردة

لامضاء المسبّبات دون الاسباب ، كقوله تعالى : «أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰا»[١] ، فانّه ناظر الى أنّ المبادلة البيعية ممضاة في الشريعة المقدّسة دون المعاملة الربويّة ، بلا نظر الى الاسباب و القرينة عليه ذكر الربا ، فانّه لا معنى لحليّة اجراء الصيغة في البيع و حرمته في الربا .

و كذا قوله تعالى : «اَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[٢] ، فانّه على تقدير تماميّة دلالته على الامضاء ناظر الى المسبّبات ، لانّ المراد من الوفاء بشيء هو انهاؤه و اتمامه ، و لا معنى لانهاء الاسباب و اتمامها ، لكونها آنية الحصول منصرمة من حين تحقّقها ، غير قابلة للبقاء ، فيكون المراد هو الوفاء بالمسبّبات .

و كذا غير الآيتين الشريفتين ممّا ورد في مقام الامضاء ، كقوله صلى الله عليه وآله : « النكاح سنّتي »[٣] ، و «الصلح جائز»[٤] ، و غيرهما من الروايات الواردة في أبواب المعاملات ، فان الجميع ناظر الى المسبّبات ، فلا يصحّ التمسك بتلك الاطلاقات عند الشك في دخل شيء في سببيّة الاسباب.

كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام :

و أجاب المحقق النائيني رحمه الله عن هذا الاشكال[٥]، بأنّ نسبة صيغ العقود الى المعاملات ليست نسبة الاسباب الى مسبّباتها حتّى يكونا موجودين خارجيّين يترتّب أحدهما على الآخر ، نظير الالقاء في النار

---

١ ـ البقرة : ٢٧٥.

٢ ـ المائدة : ١.

٣ ـ مستدرك الوسائل ١٤ : ١٥٣.

٤ ـ الوسائل ١٨ : ٤٤٣.

٥ ـ فوائد الاصول ١ : ٨١.

و الاحراق ، بل نسبتها اليها نسبة الآلة الى ذيها ، باعتبار أنّ البيع المنشأ باللفظ قسم و المنشأ بالمعاطاة قسم آخر ، و بالاشارة قسم ثالث ، و هكذا ، فلا يكون هناك موجودان خارجيّان كي لا يكون امضاء أحدهما امضاءاً للاخر ، بل الموجود واحد ، و هو حقيقة المعاملة ، غاية الامر أنّه ينقسم باعتبار الآلة الى أقسام ، فاذا كان دليل الامضاء وارداً في مقام البيان و لم يقيّده بنوع دون نوع يستكشف منه العموم ، كما هو الحال في سائر الاطلاقات.

الجواب عن الاشكال الواردة في المقام :

و هذا الجواب ممّا لا يسمن و لا يغني في دفع الاشكال ، لانّ أدلّة الامضاء اذا لم تكن واردة لامضاء صيغ العقود ، فلا يفترق الحال بين كونها أسباباً أو آلاتاً ، فكما لا يدلّ امضاء المسبّب على امضاء السبب ، كذلك لا يدلّ امضاء ذي الآلة على امضاء الآلة بوجه ، فلا يصحّ التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار شيء في الآلية ، فالاشكال باق بحاله .

و أنت ترى أنّ الاشكال و الجواب كليهما مبنيّان على المسلك المعروف في معنى الانشاء ، من أنّه عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ ، فاعتبر اللفظ سبباً لايجاد المعنى في الاشكال و آلة في الجواب ، و قد ذكرنا في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء ، و أشرنا اليه آنفاً انّ هذا المسلك ممّا لا أساس له ، و انّ الانشاء هو الاعتبار النفساني المبرز باللفظ أو بغيره ، فيكون دليل الامضاء ناظراً الى هذا الاعتبار المبرز ، و مقتضى الاطلاق و عدم التقييد بمظهر خاصّ عموم الامضاء له بأيّ مبرز يبرز ، بلا فرق بين القول بالصحيح و الاعم .

نعم لا يصحّ التمسك بالاطلاق على القول بالصحيح عند الشك في

امضاء العقلاء ، لانّ الشك فيه على القول بالصحيح شك في المسمّى ، فلا يكون الصدق محرزاً ليتمسّك بالاطلاق .

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك و قلنا بأنّ الانشاء هو الايجاد ، و ان نسبة الصيغ الى المعاملات نسبة الاسباب الى المسبّبات ، أو نسبة الآلة الى ذيها ، قلنا في الجواب عن الاشكال المذكور :

انّ الاشكال تامّ فيما اذا كان دليل الامضاء من قبيل القضيّة الشخصيّة ، أي فيما اذا كان هناك مسبّب واحد و له أسباب متعدّدة ، فانّه حينئذ صحّ أن يقال : انّ امضاءه لا يستلزم امضاءها جميعاً ، فلا بدّ من الاخذ بالقدر المتيقّن ، و في غيره يرجع الى أصالة عدم ترتّب الاثر الاّ فيما اذا لم يكن بين الاسباب قدر متيقّن ، و كانت نسبة الجميع اليه على حدّ سواء .

فحينئذ يمكن أن يقال بأنّ امضاء المسبّب امضاء لجميع أسبابه ، لانّ الحكم بامضاء بعض دون بعض ترجيح بلا مرجّح ، و الحكم بعدم الامضاء رأساً مع امضاء المسبّب غير معقول ، و لكن هذا الفرض ، أي فرض كون المسبّب شخصياً خارج عن محلّ الكلام ، اذ ليس في المقام مسبّب واحد ، فانّ أدلّة الامضاء من قبيل القضايا الحقيقيّة الّتي تنحلّ الى قضايا متعدّدة بحسب تعدّد مصاديق الطبيعة .

فان كان المراد من المسبّب هو الاعتبار النفساني كما اخترناه ، فهو كلّي ذو أفراد متعدّدة بحسب تعدّد الاسباب ، فانّه تارة يحصل باللفظ ، و اخرى بالاشارة ، و ثالثة بالكتابة ، و رابعة بالمعاطاة ، و بحسب تعدّد الاشخاص ، فيكون امضاء واحد منحلاً الى امضاءات متعدّدة متعلّقة بالاعتبارات النفسانيّة المتعدّدة الحاصلة من الاسباب المختلفة ، و هذا بعينه امضاء للاسباب ، فلا معنى للقول بأنّ امضاء المسبّبات لا يدلّ على امضاء الاسباب .

و كذا الحال ان كان المراد من المسبّب هو الوجود التنزيلي للمعنى ، باعتبار أنّ الوجود عارض للالفاظ بالاصالة و للمعاني بالعرض و التنزيل .

و ان شئت قلت : انّ المسبّب هو الوجود الانشائي المتحصّل من الصيغة أو غيرها ، أو كان المراد منه امضاء العقلاء ، و أمّا امضاء الشارع فقد تقدّم أنّه ليس مسبّباً عن الالفاظ قطعاً.

و بالجملة كلّما اعتبر كونه مسبّباً عن الالفاظ يكون متعدّداً بتعدّد الاسباب لا محالة ، فيكون امضاؤه منحلاً الى امضاءات متعدّدة ، فلا ينفكّ امضاء المسبّب عن امضاء السبب.

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام ، انّه لا فرق في جواز الرجوع الى اطلاقات أدلّة الامضاء من الآيات و الروايات الواردة في أبواب المعاملات بين القول بالصحيح و القول بالاعم ، فكما جاز الرجوع اليها في نفي ما شكّ في اعتباره على القول بالاعمّ جاز الرجوع اليها على القول بالصحيح .

فلم تبق ثمرة بين القولين في باب المعاملات ، الاّ فيما اذا شك في امضاء العقلاء ، على ما تقدّمت الاشارة اليه ، فانّ الشك فيه شكّ في المسمّى على القول بالصحيح ، فلا يكون الصدق محرزاً ليتمسّك بالاطلاق بخلاف القول بالاعم ، فانّ الصدق محرز على الفرض ، فلا مانع عن التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار أمر زائد.

تتميم : في أنواع تخصّص العبادات بالخصوصيات

اعلم أنّ تخصّص العبادة بخصوصية مقترنة بها أو سابقة عليها أو لاحقة عنها :

١ ـ امّا أن يكون بنحو لا يكون لتلك الخصوصية دخل في العبادة أصلاً ، و يكون تخصّصها بها من باب الصدفة كالاتيان بالصلاة حال نزول المطر مثلاً .

٢ ـ و امّا أن يكون بنحو تكون الخصوصية موجبة للمزيّة ، فيكون تطبيق الطبيعة على فرد ذي الخصوصية موجباً للمزية بالنسبة الى التطبيق على فرد آخر مع كون الملاك الملزم على حد سواء ، و سنخ اعتبار هذه الخصوصية تارة يكون بنحو الجزئية كالقنوت للصلاة ، و اخرى يكون بنحو الشرطية كايقاع الصلاة في المسجد .

٣ ـ و امّا أن يكون باعتبار كون العبادة ظرفاً لمطلوبية شيء ، فلا يكون هذا الشيء دخيلاً في ماهية العبادة جزءاً أو شرطاً ، و لا موجباً للمزية فيها كذلك ، بل تكون العبادة ظرفاً لمطلوبيّته ، بأن يكون مطلوباً الاّ في ضمنها ، كبعض الادعية الواردة للصائم في شهر رمضان ، فانّها لا تكون دخيلة في حقيقة الصوم و لا موجبة للمزية فيه ، بل يكون الصوم ظرفاً لمطلوبيتها لكون موضوعها الصائم .

٤ ـ و امّا أن يكون باعتبار دخل شيء في ملاك العبادة .

و دخله في الملاك قد يكون بنحو الجزئية ، بأن يكون التقيّد و القيد كلاهما داخلاً في حقيقة العبادة ، كما اذا كانت العبادة مركبّة من امور ، أحدها هذا الشيء .

و قد يكون بنحو الشرطية ، بأن تكون العبادة مقيّدة به على نحو كان التقيّد داخلاً و القيد خارجاً ، و لذا قد يكون القيد غير مقدور للمكلّف ، كالوقت و القبلة ، و لا بأس بكونه غير مقدور بعد كونه خارجاً عن العبادة ، انّما الدخيل هو التقيّد ، و هو الاستقبال ، أي الاتيان بالصلاة الى جهة القبلة ، و التقيّد مقدور ، و لو كان القيد غير مقدور.

البحث عن هذه الاقسام :

و أمّا الخصوصيّة الاتّفاقيّة الّتي لا دخل لها في العبادة بوجه من الوجوه ، فلا يتعلّق بالبحث عنها غرض فقهي ، و لا دخل لها بنزاع الصحيحي و الاعمّي ، كما هو ظاهر واضح .

و كذا الخصوصيّة الّتي تكون موجبة للمزيّة ، فانّها ايضاً لا تكون داخلة في مهيّة العبادة ، و ليست داخلة في حريم النزاع.

و كذا الخصوصيّة الّتي تكون العبادة ظرفاً لمطلوبيّتها ، فانّها غير دخيلة في العبادة على الفرض ، فلا يعقل دخولها في هذا النزاع .

و أمّا الخصوصيّة الّتي تكون دخيلة في العبادة بنحو الجزئية ، فهي القدر المتيقّن من محلّ النزاع ، فيقال : هل الالفاظ موضوعة للعبادة الجامعة لجميع الاجزاء أو موضوعة لها ، سواء كانت تامّة أو ناقصة.

و أمّا الخصوصيّة الّتي تكون دخيلة في العبادة بنحو الشرطية ، فربّما يتوهّم خروجها عن محلّ النزاع [1] ، لانّ مرتبة الشرط متأخّرة عن مرتبة الاجزاء ، لكون الاجزاء بمنزلة المقتضي و المؤثّر و الشرط دخيل في فعليّة التأثير ، فانّ النار مقتض للاحراق مثلاً ، و يبوسة الموضوع شرط للتأثير .

و لا اشكال في تأخّر الشرط عن المقتضي من حيث الرتبة ، فلا يكون الشرط داخلاً في المسمّى للزوم كونه في عرض المقتضي ، فنزاع الصحيحي و الاعمي متمحّض للاجزاء .

و فساد هذا التوهّم بمكان من الوضوح ، فانّ التأخّر في مقام العليّة

---

١ ـ مطارح الانظار : ١٧.

لا يوجب التأخّر في مقام التسمية ، لامكان تسمية العلّة و المعلول باسم واحد ، فضلاً عن الشرط و المقتضي ، كما أنّ التأخّر بحسب الوجود لا يوجب التأخّر في التسمية ، لامكان تسمية الوالد و الولد باسم واحد . هذا تمام الكلام في بحث الصحيح و الاعم .

١١ ـ في الاشتراك

و لا بدّ من البحث في جهات :

١ ـ في وجوب الاشتراك و امتناعه و امكانه

قد توهّم بعضهم وجوب الاشتراك ، بدعوى أنّ المعاني غير متناهية ، و الالفاظ متناهية ، فالحاجة الى تفهيم المعاني تقتضي وجوب الاشتراك ، و أساس هذا التوهّم هو هذان الدعويان ، أي كون المعاني غير متناهية و الالفاظ متناهية .

كلام صاحب الكفاية قدس سره في المقام ، و النظر فيه :

و ردّه صاحب الكفاية قدس سره بوجوه مع تسليم كلتا الدعويين:

١ ـ انّ الاشتراك في هذه المعاني غير المتناهية ممتنع ، لاستلزامه الاوضاع غير المتناهية ، و هي من المحالات.

٢ ـ انّ كون المعاني غير متناهية لا يستدعي الوضع لجميعها على تقدير تسليم امكانه لعدم الحاجة اليه ، فيكون الوضع بمقدار زائد عن الحاجة لغواً.

٣ ـ انّ المعاني الكليّة متناهية ، و جزئياتها و ان كانت غير متناهية الاّ أنّ

وضع الالفاظ بازاء الكليّات يغني عن وضع لفظ بازائها ، فيكون الاستعمال في الجزئيّات من باب الانطباق.

٤ ـ انّ المجاز باب واسع فلا ملزم لوضع الالفاظ لجميع المعاني كي يجب الاشتراك ، بل يكفي الوضع لبعضها ، و يكون الاستعمال في غيره بالعناية و المجازية ـ انتهى ملخصاً[١].

أقول : أمّا تسليمه كون الالفاظ متناهية ، ففي غير محلّه ، لعدم تناهي الالفاظ كالمعاني ، و تناهي الحروف الّتي يتركّب منها الالفاظ ، و هي ثمانية و عشرون حرفاً في اللغة العربية لا يستلزم تناهي الالفاظ .

فانّا اذا تصوّرنا لفظاً مركباً من حرفين يتصوّر على اشكال مختلفة ، فيتصوّر بفتح الاول و ضمّه و كسره ، و كلّ ذلك مع فتح الثاني و ضمّه و كسره و سكونه ، و جميع ذلك مع القلب بينهما ، بأن يجعل الاوّل ثانياً و بالعكس ، و جميع ذلك مع زيادة حرف واحد ، امّا بالفتح أو بالضمّ أو بالكسر ، و جميع ذلك مع القلب بينه و بين الحرف الاوّل من الحرفين السابقين، و جميع ذلك مع القلب بينه و بين الحرف الثاني منهما ، و جميع ذلك مع القلب بينه و بينهما منضمّاً ، و جميع ذلك مع زيادة حرف رابع ، و هكذا الى آخر حروف الثمانية و عشرين، و جميع ذلك مع تكرار حرف واحد ، و هكذا الى ما لا نهاية له .

و بالجملة كان اللفظ نظير العدد ، فانّه و ان كان مركّباً من آحاد متناهية الاّ أنّه غير متناهي ، اذ كلّما بلغ ما بلغ أمكن زيادة مثله عليه ، و هكذا الى ما لا نهاية له .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٥٢.

التحقيق في المقام :

فالتّحقيق أنّ الالفاظ غير متناهية كالمعاني ، و بذلك يبطل أساس ما ذكره القائل بوجوب الاشتراك.

و أمّا ما ذكره في الوجه الثالث ، من أنّ المعاني الكلية متناهية و وضع الالفاظ لها يغني عن الوضع للجزئيات ، ففيه انّه ان كان مراده من المعاني الكلّية هي المفاهيم العامة ، كالشيء و الموجود و الممكن و نحوها ، فيردّه أنّ هذه المعاني و ان كانت متناهية الاّ أنّ وضع الالفاظ لها غير مغن عن وضع اللفظ لغيرها ممّا هو أخصّ منها من أسماء الاجناس ، كالحيوان و الانسان و الجماد و النبات و الحجر و الشجر و غيرها من أسماء الاجناس ، اذ من الواضح أنّه لا يمكن تفهيم هذه المفاهيم المعيّنة و الاجناس الخاصة بمجرّد القاء كلمة الشيء أو الموجود أو الممكن و نحوها .

و ان كان مراده من المعاني الكليّة هي أسماء الاجناس ، كالامثلة الّتي ذكرناها ، ففيه انّ هذه المعاني ايضاً غير متناهية ، كيف و من جملتها العدد ، و قد عرفت أنّه غير متناهي .

فالصحيح في الجواب بعد تسليم الاساس هو الوجه الاول و الثاني و الرابع.

وهم في امتناع الاشتراك ، و دفعه :

و ربّما يتوهّم امتناع الاشتراك بدعوى كونه مخلاً بالتفهيم الّذي هو الغرض من الوضع لخفاء القرائن ، فيكون منافياً للحكمة ، فيستحيل صدوره من الواضع الحكيم .

و ردّه صاحب الكفاية قدس سره أوّلاً بمنع الاخلال ، لامكان الاتّكال على القرائن الواضحة ، و ثانياً بمنع كونه منافياً للحكمة ، لتعلق الغرض بالاجمال احياناً [١].

أقول : صحّ ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره ، بناءاً على كون الوضع عبارة عن اعتبار الملازمة بين اللفظ و المعنى ، أو عبارة عن جعل وجود اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً ، أو عبارة عن وضع اللفظ على المعنى اعتباراً ، كوضع العَلَم على رأس الفرسخ ، أو غير ذلك ممّا تقدّم ذكره في تحقيق معنى الوضع .

و أمّا على ما اخترناه من أنّ الوضع عبارة عن التعهّد و الالتزام بالتكلم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص ، فلا يعقل الاشتراك بالمعنى المشهور ، فانّ الالتزام بالتكلّم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص يناقض الالتزام بالتكلّم بهذا اللفظ عند ارادة معنى آخر ، فلا يمكن الجمع بين الالتزامين و لو فرض وقوعهما كان الالتزام الثاني كاشفاً عن رفع اليد عن الالتزام الاوّل .

نعم يمكن الاشتراك على مسلكنا بالتزام واحد لا بالتزامين ، بأن يلتزم بالتكلم بلفظ خاص عند ارادة أحد من المعنيين على نحو كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً ، فالاشتراك المتصوّر على هذا المسلك عبارة عن التزام واحد بنحو السعة و هو غير الاشتراك المعروف بينهم ، فانّه عبارة عن تعدّد الوضع بحسب تعدّد المعنى الموضوع له ، و النتيجة واحد .

فانّ الاستعمال في كلّ واحد من المعنيين يحتاج الى القرينة على

---

١ ـ كفاية الاصول : ٥٢.

المسلكين، و كان الاستعمال حقيقة في كلّ منهما كذلك، انّما الفرق بينهما في مجرّد تعدّد الوضع على المسلك المشهور و وحدته على المختار.

و كيف ما كان لا استحالة في الاشتراك و ان اختلفت حقيقته باختلاف المسالك في معنى الوضع، و لا يفترق الحال في النتيجة.

٢ ـ في وقوع الاشتراك بعد الفراغ عن امكانه

و لم نجد مخالفاً في الوقوع من القائلين بالامكان، الاّ أنّه قد يتوهّم استحالة استعمال المشترك في القرآن، بدعوى لزوم التطويل بلا طائل، مع الاتّكال على القرينة، و الاجمال في المقال لولا الاتّكال عليها، و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى.

و هو فاسد، لعدم لزوم التطويل فيما اذا كان الاتّكال على قرينة حالية، بل و كذا لو كان الاتّكال على قرينة لفظية اتي بها لغرض آخر، و لعدم كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى اذا لم يكن الاتّكال على القرينة أصلاً، لكون الاجمال ممّا يتعلّق به الغرض، و تقتضيه الحكمة احياناً.

كيف، و قد أخبر اللّه سبحانه و تعالى بوقوعه في كلامه العزيز بقوله: «فِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ـ الآية»[1]، فانّ المتشابه هو المجمل على ما ذكر في محلّه.

٣ ـ في منشأ الاشتراك

المشهور بينهم أنّ منشأ تعدّد الوضع كما تقدّمت الاشارة اليه، و نقل

---

١ ـ آل عمران: ٧.

المحقق النائيني رحمه الله [١] عن بعض متأخّري المؤرّخين [٢] انّ الاشتراك نشأ من خلط بعض اللغات ببعض، بأن كانت طائفة يعبّرون عن معنى بلفظ، وكانت طائفة اخرى يعبّرون بهذا اللفظ عن معنى آخر، و من الجمع بين اللغتين، و جعلهما لغة واحدة حدث الاشتراك، و كذا الحال في الترادف.

و هذا الّذي ذكره هذا المؤرّخ و ان كان ممكناً، الاّ أنّ الجزم به في غير محلّه، و لا سيّما بنحو الموجبة الكلية لعدم شاهد عليه في كتب التاريخ، و انّما هو مجرّد الادّعاء من المورّخ المذكور، و لا اعتماد على رأيه و اجتهاده.

فيمكن أن يكون منشأ الاشتراك تعدّد الوضع، و يقرّبه الاشتراك الواقع في الاعلام الشخصية، فانّ شخصاً واحداً قد يسمّي عدة من أولاده باسم واحد لما يراه من المناسبة، كما ورد أنّ أبا عبدالله الحسين عليه السلام كان يسمّى كلّ واحد من أولاده بعلي حبّاً لابيه أمير المؤمنين عليه السلام، و كان الامتياز بينهم بالاكبر و الاوسط و الاصغر.

و حيث انّه لا تترتّب على هذا البحث ثمرة، فلا وجه لتطويل الكلام فيه، اذ بعد الفراغ عن امكان الاشتراك و وقوعه لا يضرّنا الجهل بمنشأه.

٤ ـ في جواز استعمال لفظ المشترك في أكثر من معنى واحد و عدمه

و ليعلم أنّ محلّ الكلام استعمال اللفظ في أكثر من معنى بنحو الاستقلال، بحيث يكون استعمال واحد بمنزلة الاستعمالين، و أمّا استعمال اللفظ في المجموع من حيث المجموع فهو ممّا لا اشكال في جوازه و في كونه مجازاً، لعدم كون اللفظ موضوعاً للمجموع.

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٥١.

٢ ـ هو جرجي زيدان، على ما صرّح به سيدنا الاستاذ العلامة حين المباحثة.

اذا عرفت محلّ النزاع فيقع الكلام في مقامين:

المقام الاوّل: في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى و عدمه.

المقام الثاني: في أنّ اللفظ بعد الفراغ عن جواز استعماله في الاكثر هل هو ظاهر في الجميع عند التجرّد عن القرينة بنظر العرف أم لا ؟

المقام الاوّل:

المشهور فيه بين المتأخّرين عدم الجواز، و استدلّ عليه المحقق النائيني رحمه الله [1] بأنّ الاستعمال ليس الاّ ايجاد المعنى باللفظ و القائه الى المخاطب خارجاً، فالمعنى هو الملحوظ أوّلاً بالذات و اللفظ ملحوظ بتبعه، فلازم الاستعمال في المعنيين تعلّق اللحاظ بهما في آن واحد، فيلزم الجمع بين اللحاظين في آن واحد، و هو ممتنع عقلاً، لانّ النفس لا يمكنها أن تجمع بين اللحاظين في آن واحد.

و هذا الاستدلال ضعيف في الغاية، فانّه لا استحالة في الجمع بين اللحاظين، ان كان الملحوظ بأحدهما غير الملحوظ بالآخر كما في المقام، بل هو واقع كثيراً كما في الخلّ، فانّه يستدعي لحاظ الموضوع و المحمول و النسبة بينهما، فيلزم الجمع بين لحاظ الموضوع و لحاظ المحمول في آن واحد، لانّ الحكم بثبوت شيء لشيء يستلزم الالتفات اليهما، و لا يمكن مع الغفلة عن أحدهما أو كليهما.

و كذا الحال فيما اذا صدر من الانسان أعمال متعدّدة اختيارية في آن واحد، بأن يصدر عمل بيده و عمل آخر برجله في آن واحد، فيلزم الجمع بين اللحاظين في آن واحد، لانّ الفعل الاختياري مسبوق بالارادة المسبوقة بالتصوّر و اللحاظ.

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٥١.

و بالجملة الجمع بين اللحاظين في آن واحد ممّا يحكم بوقوعه ضرورة الوجدان عند ما نرجع الى أنفسنا ، فضلاً عن امكانه .

نعم يستحيل الجمع بين اللحاظين في آن واحد ، فيما اذا كان الملحوظ بهما واحداً ، بأن يلاحظ شيء واحد في آن واحد بلحاظين ، فانّه كما لا يمكن أن يكون شيء واحد شخصي موجوداً في الخارج بوجودين ، كذا لا يمكن أن يكون شيء واحد موجوداً في الذهن بوجودين ، فلا يمكن أن يكون شيء واحد في آن واحد ملحوظاً بلحاظين.

و استدلّ صاحب الكفاية قدس سره [1] بما حاصله : انّ استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن جعل اللفظ وجهاً و عنواناً للمعنى ، فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه ، فيكون اللفظ ملحوظاً باللحاظ الآلي ، و المعنى ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي ، فلو استعمل اللفظ في المعنيين لزم لحاظ اللفظ آلياً و فانياً في هذا المعنى و لحاظه كذلك في ذاك المعنى ، فيلزم الجمع بين اللحاظين الآليين في آن واحد ، مع كون الملحوظ بهما واحداً ، و هو ممتنع عقلاً ، كما عرفت آنفاً.

و هذا الاستدلال صحيح ، على ما ذكروه ، من أنّ الاستعمال عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ ، و جعل اللفظ وجهاً و عنواناً للمعنى ، و هو مبني على أن يكون الوضع عبارة عن جعل اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى ، و قد عرفت ما فيه عند البحث عن حقيقة الوضع .

و أمّا على ما اخترناه ، من أنّ الوضع عبارة عن الالتزام و التعهّد بالتكلّم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص ، فليس الاستعمال الاّ عبارة عن فعليّة هذا التعهّد ، و جعل اللفظ علامة لكون المعنى مراداً للمتكلّم .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٥٣.

و عليه فلا مانع من استعمال اللفظ في المعنيين، فانّه من قبيل جعل شيء واحد علامة لشيئين، و لا محذور فيه أصلاً.

و قد نقل بعض الاعاظم [١] عدّة من الموارد التي استعمل فيها لفظ المشترك في أكثر من معنى من الاشعار و غيرها.

منها، على ما هو ببالي، انّه كان لشاعر حبيب في بلد و كان اسم الحبيب و البلد واحد كالنجمة مثلاً، فسئل الشاعر في الطريق و قيل له: الى أين و الى من؟ فأجاب بقوله: الى النجمة، و أراد منها البلد و الحبيب، لكون السؤال منهما.

و بالجملة بعد الالتزام بأنّ الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى المقصود، لا مانع من الاستعمال في المعنيين.

المقام الثاني:

ملخّص الكلام فيه: أنّ الظاهر بل المعلوم كون الحمل خلاف الظهور العرفي، فانّه اذا قيل: جئني بحسن مثلاً، و كان الحسن مشتركاً بين شخصين، لا يعرف العرف منه الاّ كون أحدهما مراداً للمتكلّم لا كليهما، فان كانت قرينة على تعيين أحدهما، أو على أنّ المراد كلاهما يؤخذ بها، و الاّ كان اللفظ مجملاً.

ثمّ انّه لو قامت القرينة على ارادة الاكثر من معنى، فان علم كيفية الاستعمال فهو، و ان دار الامر بين أن يكون المراد مجموع المعنيين من حيث المجموع كالعموم المجموعي، أو يكون المراد كلّ واحد منهما،

---

١ ـ هو المرحوم آقا رضا الاصفهاني في كتاب النقد و الفلسفة، على ما صرّح به سيدنا الاستاذ العلامة حين المباحثة.

بأن يكون استعمال واحد بمنزلة الاستعمالين المستقلّين كالعموم الاستغراقي ، و فرض وجود ثمرة بين ارادة المجموع و الجميع .

كما اذا كان لشخص عبدان مسمّيان باسم واحد كالغانم مثلاً ، و قال في مقام البيع : بعتك غانماً بدينارين ، و علم من القرينة أنّ مراده العبدان لا أحدهما ، و دار الامر بين أن يكون مراده المجموع ليكون ديناران ثمناً لهما ، أو كلّ واحد منهما ليكون ديناران ثمناً لكلّ واحد منهما و يكون ثمن المجموع أربعة دنانير ، فهل يحمل اللفظ على المجموع أو على كلّ واحد .

التحقيق أنّه لا يحمل على شيء منهما ، لانّ كلّ واحد من المعنيين مجاز و خلاف الظهور العرفي ، فلا يكون اللفظ ظاهراً في شيء منهما ، بل من المجملات ، و ينتهي الامر الى الاصول العملية ، بل الامر كذلك و لو قلنا بأنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى على نحو العموم الاستغراقي حقيقة ، اذ بعد كونه خلاف الظهور العرفي لا مجال للاخذ به ، لعدم جريان أصالة الحقيقة في مثل المقام ، كما ذكر في محلّه .

و ظهر بما ذكرناه حكم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و المعنى المجازي ، و في المعنيين المجازيّين ، فانّ الجميع ممّا لا محذور فيه على المسلك المختار في معنى الاستعمال ، و لكنّه خلاف الظهور العرفي ، فلا يصار اليه الاّ بالقرينة .

و ما قيل في وجه امتناع ارادة المعنى المجازي مع المعنى الحقيقي ، من أنّ المعنى المجازي يحتاج الى القرينة ، و هي مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي ، مندفع ، بأنّ ذلك انّما هو فيما اذا اريد خصوص المعنى المجازي ، و أمّا اذا اريد المعنى المجازي مع المعنى الحقيقي ، فيحتاج الى القرينة الصارفة عن ارادة خصوص المعنى الحقيقي لا عن ارادته مع المعنى المجازي .

الكلام في التثنية و الجمع :

هذا كلّه في المفرد ، و أمّا التثنية و الجمع ، فذكر صاحب المعالم أنّ استعمالها في أكثر من معنى حقيقة [١] .

و حيث انّ الوضع في المادة و الهيئة متعدّد ، على ما ذكرناه عند تحقيق الوضع و أقسامه ، أمّا المادة فهي موضوعة للطبيعة المهملة الخالية عن جميع الخصوصيات ، و أمّا الهيئة فهي موضوعة للدلالة على ارادة المتعدّد من مدخولها .

فان كان مراد صاحب المعالم أنّ المادة مستعملة في أكثر من معنى ، و الهيئة تدلّ على التعدّد ، بأن يكون المراد من لفظ العين الباصرة و الجارية مثلاً ، و تدلّ علامة التثنية ، و هي الالف و النون ، على فردين من الباصرة و فردين من الجارية ، نظير مائتان و ألفان و طائفتان ، فانّ لفظ مائة بنفسه يدلّ على المتعدّد ، و بلحوق علامة التثنية يرد التعدّد على هذا المتعدّد ، و كذا الحال في الالفين و الطائفتين ، فيكون المراد من لفظ العين المتعدّد ، أي الباصرة و الجارية ، و يرد التعدّد من ناحية الهيئة على هذا المتعدّد ، فيكون المراد من لفظ عينين فردين من الباصرة و فردين من الجارية.

ففيه : انّ هذا الاستعمال و ان كان صحيحاً ، على ما تقدّم ، الاّ أنّه لا يكون حقيقة ، لانّ هذا الاستعمال بعينه هو استعمال المفرد في أكثر من معنى ، و هو مجاز باعتراف من صاحب المعالم ، و لم يرد من الهيئة الاّ تعدّد ما اريد من المادة ، فلا وجه للتفصيل بين المفرد و التثنية ، بأنّ استعمال المفرد مجاز و التثنية حقيقة .

---

١ ـ معالم الاصول : ٣٥.

و لكن هذا المعنى من الاستعمال في الاكثر ليس مراد صاحب المعالم يقيناً ، على ما تشهد به مراجعة كلامه .

و ان كان مراده أنّ الهيئة مستعملة في المعنيين ، مع كون المادة مستعملة في معنى واحد ، بأن يكون المراد من لفظ عينين الذهب و الفضة مثلاً ، فردّه صاحب الكفاية قدس سره [١] بأنّ الظاهر من التثنية فردان من طبيعة واحدة لا الطبيعتان ، فيكون استعمال التثنية في الطبيعتين مجازاً لا حقيقة.

و لكنّ التحقيق عدم صحّة الاستعمال المذكور ، فلا تصل النوبة الى الالتزام بكونه حقيقة أو مجازاً ، و ذلك لما أشرنا اليه ، من أنّه يراد من الهيئة تعدّد ما يرد من المادة ، فان اريد من المادة الذهب تدلّ الهيئة على فردين من الذهب ، فمن أين علم الفضة ، و ان اريد من المادة الفضة تدلّ الهيئة على فردين من الفضة ، فمن أين علم الذهب.

نعم يمكن أن يراد من المادة هو المسمّى بعين مجازاً ، فيراد من الهيئة فردان من المسمّى بعين ، كما هو الحال في تثنية الاعلام الشخصية ، فيراد من زيد مثلاً المسمّى بزيد ، و من الهيئة فردان من المسمّى بزيد ، و ذلك لعدم تعدد في الشخص ليراد من التثنية فردان منه ، فلا مناص من أن يراد من المفرد معنى قابلاً للتعدد ، و هو المسمي بكذا ، كي ترد الهيئة عليه باعتبار هذا المعنى .

و بالجملة هيئة التثنية لا تدل الاّ على التعدّد ، فان كان المراد من المادة هو الذهب تدلّ الهيئة على فردين من الذهب .

و ان كان المراد من المادّة هو الفضة تدلّ الهيئة على فردين من الفضة ،

---

١ ـ كفاية الاصول : ٥٤.

و ان كان المراد من المادة هو المسمّى بعين تدلّ الهيئة على فردين من المسمّى بعين، و لا يكون هناك استعمال في أكثر من معنى .

و ان كان المراد من المادّة الذهب و الفضّة تدلّ الهيئة على فردين من الذهب و فردين من الفضة ، و هذا الاستعمال و ان كان استعمالاً في أكثر من معنى ، الاّ أنّه مجاز لا حقيقة ، على ما ذكرناه ، فالتفصيل بين المفرد و غيره من التثنية و الجمع مما لا وجه أصلاً.

الكلام في الاخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً :

بقي في المقام شيء ذكره صاحب الكفاية قدس سره [١] ، و هو انّه ربّما يتوهّم أنّ الاخبار الدالّة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعتين [٢] ، تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، و أجاب عنه بأنّه لا دلالة لها على أنّ ارادة البطون من باب ارادة المعنى من اللفظ ، فلعلّها كانت بارادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ.

و فيه : انّه لا وجه حينئذ لاضافة البطون الى القرآن و عدّها من فضائله ، كما هو لسان الاخبار ، اذ على تقدير كونها مرادة في أنفسها لا تكون بطوناً للقرآن و لا تعدّ من فضائله ، اذ يمكن ارادة أشياء كثيرة في أنفسها عند التكلّم بكلّ لفظ و لو كان مهملاً .

و الصحيح في الجواب ما ذكره ثانياً ، و هو أنّ المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ ، و ان كانت أفهامنا قاصرة عن ادراكها.

---

١ ـ كفاية الاصول : ٥٥.

٢ ـ بحار الانوار ٩٢:٧٨، تفسير البرهان ١:٧.

١٢ ـ في المشتق

لا خلاف في صحّة استعمال المشتق في المتلبّس بالمبدء فعلاً ، و في المنقضي عنه المبدء ، و فيمن تلبّس به في المستقبل و لم يتلبّس به بعد ، كما أنّه لا خلاف في كونه مجازاً في الاخير و حقيقة في الاوّل ، و هو المتلبّس بالمبدء فعلاً.

انّما الكلام في كونه حقيقة في خصوصه ، أو في الاعمّ منه و من المنقضي عنه المبدء.

و تحقيق المقام يقتضي ذكر امور :

١ ـ تعيين مورد النزاع

انّ المراد بالمشتق في محلّ الكلام ليس مطلق المشتقّات الاصطلاحيّة ، بل خصوص ما يجري منها على الذات بملاحظة اتّصافها بصفة خارجة عن مقام الذات ، سواء كانت الصفة من الاعراض كالسواد و البياض ، أو من الامور الانتزاعية كالشدة و الضعف ، فانّهما منتزعان من قيام أحد الاعراض بموضوعه ، كالحركة العارضة للجسم ، أو من الامور الاعتبارية كالزوجية و الملكية .

فما لا يجري على الذات من المشتقّات خارج عن محلّ الكلام ، كالمصادر المزيدة ، فانّها غير جارية على الذات كي يقع البحث في أنّها موضوعة للذات المتلبّس بالمبدء أو للاعمّ منه و من المنقضي عنه ، بل هي موضوعة لنفس المبادي .

و كذا المصادر المجرّدة ، على القول بكونها ايضاً من المشتقّات ، و هو الصحيح ، على ما ذكر في محلّه ، لعدم صحّة جريها و حملها على الذات الاّ على نحو المبالغة مجازاً .

و كذا الافعال من الماضي و المضارع و الامر و النهي ، فانّها لا تجري على الذات كي يقع البحث في كونها حقيقة في خصوص الذات المتلبّس بالمبدء أو في الاعمّ منه و من المنقضي عنه ، بل الافعال تدلّ على تحقّق النسبة بين المبدء و الذات على انحائها المختلفة ، من الصدور و القيام و الحلول و غيرها ، و على اختلاف في خصوصيات الافعال من الماضي و المضارع و الامر و النهي .

دخول بعض الجوامد في محلّ النزاع :

و علم ممّا ذكرناه دخول بعض الجوامد ايضاً في محلّ النزاع ممّا هو جار على الذات ، باعتبار اتّصافه بصفة من الصفات الخارجة عن مقام الذات ، و ان كانت من الامور الاعتبارية كالزوج و الحر و العبد و نحوها .

و توضيح المقام : انّ اللفظ الموضوع امّا مشتقّ أو جامد و لا ثالث لهما ، و المراد بالاوّل ما تعلّق الوضع المستقلّ بكلّ من مادّته و هيئته ، و المراد بالثاني ما تعلّق بالمجموع من مادّته و هيئته وضع واحد ، و ان شئت قلت : انّ المشتقّ ما كان الوضع في مادّته و هيئته نوعياً ، و الجامد ما كان الوضع فيه شخصيّاً .

و المشتقّ قسمان ، فمنه ما كان بمفهومه جارياً على الذات باعتبار اتّصافه بصفة خارجة عن الذات ، كاسم الفاعل و المفعول ، و اسم الآلة و اسم الزمان و المكان ، و منه ما هو بمفهومه غير جار على الذات ، و آب عن الحمل عليه كالمصادر و الافعال ، و قد ذكرنا أنّ القسم الاوّل منه

داخل في محلّ الكلام ، و القسم الثاني خارج عنه ، و ظهر الوجه فيهما ممّا تقدّم ، و لا حاجة الى الاعادة.

و الجامد ايضاً قسمان ، فمنه ما كان مفهومه منتزعاً عن أمر خارج عن مقام الذات ، كالزوج و الحرّ و الرقّ و أمثالها ، و منه ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات ، كالانسان و الشجر و الحجر و نحوها من الجوامد .

و القسم الاوّل منه ملحق بالقسم الاوّل من المشتق و داخل في محلّ الكلام ، و القسم الثاني ملحق بالقسم الثاني من المشتق و خارج عن محلّ الكلام .

أمّا دخول القسم الاوّل في محلّ الكلام ، فلوجود ملاك النزاع فيه ، من الجري على الذات باعتبار اتّصافه بصفة خارجة عن مقام الذات.

و لذا ذكر فخر المحقّقين في الايضاح و الشهيد الثاني قدّس سرّهما في المسالك [١] أنّه من كانت له زوجتان كبيرتان و ارضعتا زوجته الصغيرة تحرم عليه المرضعة الاولى و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين ، و أمّا المرضعة الآخرة ففي حرمتها خلاف مبني على كون المشتقّ حقيقة في المنقضي عنه المبدء أو مجازاً.

و أمّا خروج القسم الثاني من الجامد عن محلّ النزاع ، فلانّ مفهومه منتزع عن مقام الذات ، و بانتفاء العنوان المنتزع عن الذات ينتفي الذات لا محالة و يوجد ذات اخرى ، لانّ الهيولى و ان كانت مشتركة بينهما الاّ أنّها قوّة محضة ، و لا تكون كافية في صحّة الاطلاق ، فانّ الشجر لو صار رماداً بالاحتراق كان اطلاق الشجر على الرماد من الاغلاط الواضحة .

لانّ شيئيّة الشيء انّما هي بالصورة النوعية لا بالهيولى ، و قد زالت عنه

---

١ ـ ايضاح الفوائد ٣:٥٢، مسالك الافهام ١:٣٧٩.

الصورة و تبدّلت بصورة اخرى ، فبعد انقضاء المبدء لا يبقى ذات كان متلبّساً بالمبدء ، كي يقع البحث في أنّ اطلاق اللفظ على الذات المنقضي عنه المبدء حقيقة أو مجاز.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ النسبة بين محلّ الكلام و المشتقّ الاصطلاحي هي العموم من وجه ، فربّ مشتق اصطلاحي كان خارجاً عن محلّ الكلام كالمصادر و الافعال ، و ربّ جامد كان داخلاً فيه كالزوج و الحر و العبد و أمثالها ، و اتّضح الوجه في الجميع ممّا ذكرناه.

كلام المحقق النائيني ﵀ في المقام ، و النظر فيه :

ثمّ انّه ذكر المحقق النائيني ﵀ أنّ ما يكون المبدء فيه منتزعاً عن الذات و لكنّه خارج من الذات ، بأن لا يكون شيء يحاذيه في الخارج ، فيكون من الخارج المحمول ، كالعلّة و المعلول ، و الممكن و الواجب و الممتنع ، خارج عن محلّ الكلام ايضاً [١] ، فانّ الامكان لازم لذات الانسان مثلاً ، و لا يتصوّر فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدء ، كي يقع البحث في أنّ استعمال اللفظ فيه حقيقة أو مجاز.

لانّ الامكان لازم ذاتي للانسان ، اذ لو لم يكن الانسان ممكناً بالذات وكان ممكناً بالعرض لزم أن يكون واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات ، لاستحالة خلوّ شيء عن هذه الموادّ الثلاثة ، فلزم انقلاب الواجب بالذات أو الممتنع بالذات الى الامكان بالعرض ، و هو مستحيل ، فلا محالة

---

١ ـ يعنى كما أنّ ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات و كان داخلاً فيه ، و هو الذاتي في باب الكليات الخمس ، خارج عن محلّ الكلام ، كذا ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات و كان خارجاً عنه ، و هو الذاتي في باب البرهان خارج عن محلّ الكلام ، لعدم تصوّر بقاء الذات و انقضاء المبدء فيه ايضاً.

يكون الانسان ممكناً بالذات ، فيكون الامكان لازماً ذاتياً له ، فلا يتصوّر فيه انقضاء المبدء و بقاء الذات ليكون داخلاً في محلّ النزاع . انتهى ملخّص كلامه بتوضيح منا[١].

و فيه : انّ الكلام في المشتقّ انّما هو في وضع الهيئة ، و قد تقدّم أنّ وضع الهيئة نوعي لا شخصي ، فلم يتعلّق وضع لخصوص هيئة الممكن ليقال انّه خارج عن محلّ الكلام لعدم تصوّر انقضاء المبدء فيه ، بل الوضع انّما تعلّق بنوع هذه الهيئة ، أي هيئة اسم الفاعل من باب الافعال مثلاً ، و هذه الهيئة النوعية يتصوّر فيها انقضاء المبدء و بقاء الذات و لو في بعض مصاديقها ، كالمكرم و المنعم و المقيم و غيرها ، فهي داخلة في محلّ النزاع بلا اشكال .

غاية الامر كون بعض المصاديق ممّا لا يتصوّر فيه الانقضاء مع بقاء الذات ، و هو لا يقدح في كون الهيئة النوعيّة محلاً للكلام ، اذ عدم تصوّر الانقضاء في مصداق خاص لا ينافي وضع الهيئة النوعية للاعمّ من المتلبّس و المنقضي عنه المبدء ، كما هو ظاهر.

وهم في خروج اسم الزمان عن محلّ الكلام :

و توهّم بعضهم خروج اسم الزمان ايضاً عن محلّ الكلام ، لانّ الذات فيه ، و هو الزمان ، ينقضي بنفسه و ينصرم ، فلا يتصوّر فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدء ، كي يقع النزاع في أنّ استعمال اللفظ فيه حقيقة أو مجاز .

و أجاب عنه صاحب الكفاية قدس سره بأنّ انحصار مفهوم عامّ في فرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام ، و الاّ لما

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٥٣.

وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة ، لانحصار مفهومه فيه تعالى ، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك و تعالى - انتهى [١] .

و مقصوده أنّ انحصار مفهوم اسم الزمان في فرد ، و هو الزمان المتلبّس بالمبدء لا يوجب وضعه له ليكون خارجاً عن محلّ الكلام ، بل يمكن الوضع للاعمّ منه و من المنقضي عنه المبدء ، غاية الامر انحصار هذا المفهوم العامّ في الخارج في فرد ، و هو المتلبّس بالمبدء ، اذ لا مانع من وضع لفظ للجامع بين الممكن و المحال ، فاذاً كان اسم الزمان داخلاً في محل الكلام.

و هذا الجواب لا يخلو من المناقشة ، فانّ وضع اللفظ بازاء مفهوم جامع بين الممكن و المحال ، و ان كان غير قابل للانكار ، كما في لفظ الاجتماع ، فانّه موضوع للمفهوم العام ، و كان بعض مصاديقه ممكناً كاجتماع زيد و عمرو في الدار مثلاً ، و بعض مصاديقه محالاً كاجتماع النقيضين أو الضدّين ، بل لا مانع من وضع اللفظ بازاء مفهوم عامّ لا يكون له فرد ممكن أصلاً ، كما اذا فرض وضع لفظ الدور للمستحيل منه ، كما هو المصطلح عند أهل المعقول ، أي توقّف العلّة على المعلول .

الاّ أنّ ذلك كلّه انّما هو فيما اذا كان المفهوم العام الجامع بين الممكن و المحال ، أو المفهوم المستحيل متعلّقاً لغرض الافادة ، كما فيما ذكرناه من الامثلة ، و الاّ كان وضع اللفظ له لغواً محضاً كما في المقام ، فانّ وضع لفظ المقتل مثلاً للزمان العام الجامع بين زمان متّصف بوقوع القتل فيه فعلاً ، و زمان باق ذاته مع انقضاء وصف وقوع القتل فيه لا يكون متعلّقاً

---

١ ـ كفاية الاصول :٥٨.

للغرض ، و لا حاجة داعية الى استعمال اللفظ فيه ، فيكون الوضع له لغواً محضاً لا يمكن الالتزام به.

و ظهر بما ذكرناه عدم صحّة قياس المقام على لفظ الجلالة ، فانّ المفهوم العامّ الّذي وقع الكلام في وضع لفظ الجلالة له متعلّق الغرض الافادة ، و الحاجة داعية الى استعمال اللفظ فيه ، و لذا وضع له لفظ «اله» بلا كلام .

و أمّا ما ذكره من أنّ لفظ الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك و تعالى ، فهو من عجائب كلامه ، لانّ مفهوم الواجب لا يكون منحصراً فيه تعالى ، فانّ الواجب بمعنى الثابت ، و الثبوت تارة تكوينياً ، كما في الموجودات الخارجية ، و اخرى يكون تشريعياً كما في الصوم و الصلاة و غيرهما من الواجبات ، و الثابت التكويني ايضاً مفهوم عام شامل للثابت بذاته كالخالق سبحانه و تعالى ، و للثابت بغيره كغيره تعالى من جميع الموجودات الخارجية ، فكيف يمكن الالتزام بأنّ مفهوم الواجب منحصر فيه تبارك و تعالى .

نعم اذا اضيف اليه قيد لذاته ، كان منحصراً فيه سبحانه و تعالى ، و لكنّه لا يصحّ التمثيل به لما وضع لمفهوم عام منحصر بفرد ، لانّ الانحصار فيه انّما جاء من ضمّ مفهوم آخر اليه ، فيكون من باب تعدّد الدالّ و المدلول لا من باب انحصار مفهوم عام في فرد.

الصحيح في المقام :

و الصحيح في الجواب أن يقال : انّ أسماء الازمنة لم توضع لخصوص الازمنة قبالاً لأسماء الامكنة ، بل الهيئة الواحدة ، و هي هيئة مفعل مثلاً قد وضعت لمفهوم عام منطبق على الزمان مرّة و على المكان اخرى ، فالمقتل مثلاً موضوع لظرف القتل ، سواء كان زماناً أو مكاناً.

و عليه كان اسم الزمان و المكان داخلاً في محلّ النزاع ، اذ لا مانع عن وضع الهيئة النوعية لخصوص المتلبّس بالمبدء أو للاعمّ منه و من المنقضي عنه ، فانّ بقاء الذات مع انقضاء الوصف بالنسبة الى المكان بمكان من الامكان ، و عدم تصوّر ذلك في خصوص الزمان غير قادح في دخولها في محلّ الكلام ، بعد عدم كون الوضع مختصّاً به ، كما تقدّم في لفظ الممكن.

ازاحة شبهة فيما قيل بدلالة الفعل على الزمان :

نتعرّض لها تبعاً لصاحب الكفاية رحمه الله [١] ، مع كونها غير مرتبط بمحلّ الكلام ، و هي :

انّه قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتّى أخذوا الاقتران به في تعريفه ، و لا يكون مرادهم أنّ مفهوم الزمان مأخوذ في معنى الفعل ، فانّه مفهوم مستقلّ اسمي لم يتوهّم أحد دخوله في معنى الفعل ، بل المراد أنّ مفهوم الفعل متقيّد بمصداق الزمان على نحو يكون التقيّد داخلاً و القيد خارجاً ، فانّ الّذي يقع الحدث المحكي بالفعل فيه هو مصداق الزمان لا مفهومه.

و هذا الّذي ذكروه و تسالموا عليه اشتباه ناشيء من اسناد الفعل الى الزمانيات ، على ما نذكره قريباً ان شاء الله .

و التحقيق : انّ الفعل لا يدلّ على الزمان ، و لا وجه لاخذ الزمان في تعريفه ، و ذلك لعدم دلالة الامر و النهي على الزمان بالضرورة ، بل على انشاء الطلب ، طلب الفعل أو الترك ، غاية الامر أنّ نفس الانشاء بهما في

---

١ ـ كفاية الاصول : ٥٩.

الحال كما أنّ الاخبار ايضاً في زمان الحال ، سواء كان بالفعل الماضي أو المضارع أو بالجملة الاسمية .

و كذا الفعل الماضي و المضارع ، فانّهما ايضاً لا يدلاّن على الزمان ، و الاّ لزم القول بالمجاز ، و التجريد عند الاسناد الى غير الزمانيات من نفس الزمان أو المجرّدات ، كقولنا : مضى الامس ، أو يجيء الغد ، و كقولنا : كان اللّه و لم يكن معه شيء ، أو علم اللّه ، و يعلم اللّه ، اذ لا معنى لوقوع الزمان في الزمان ، و لا لوقوع المجرّد فيه ، مع أنّا نرى صحة هذه الاستعمالات عند العرف ، بلا اعمال عناية و رعاية تجريد ، فنستكشف من ذلك عدم دلالة الفعل على الزمان .

نعم لكلّ من الفعل الماضي و المضارع خصوصيّة بحسب المعنى موجبة للدلالة على الحكاية عن وقوع النسبة في الزمان الماضي في الفعل الماضي ، و في الحال أو الاستقبال في الفعل المضارع ، فيما كان الفاعل من الزمانيات لا غيرها من نفس الزمان أو المجردات .

كما أنّ هذه الخصوصية هي السبب في عدم صحّة استعمال كلّ من الماضي و المضارع مكان الآخر ، و هذه الخصوصيّة انّ الفعل الماضي موضوع لقصد الحكاية عن نسبة تحقّقت ، و الفعل المضارع موضوع لقصد الحكاية عن نسبة تتحقّق ، و هذا المعنى هو الجامع بين ما اذا كان الفعل مسنداً الى الفاعل الزماني و غيره ، و لذا صحّ الاستعمال في الموردين بلا لحاظ التجريد و العناية .

غاية الامر أنّه ان كان الفاعل زمانيّاً دلّ على وقوع الحدث في الزمان الماضي في الفعل الماضي ، و على وقوعه في الحال أو الاستقبال في الفعل المضارع بالالتزام ، لانّ تحقّق الفعل قبل التكلّم من فاعل زماني يستلزم وقوعه في الزمان الماضي ، و كذا صدور الفعل حال التكلّم أو

بعده من فاعل زماني يستلزم وقوعه في زمان الحال أو الاستقبال .

و هذا ليس من دلالة الفعل على الزمان ، بل من لوازم كون الفاعل زمانياً و الاّ لزم الالتزام بدلالة الاسم ايضاً على الزمان ، لأنّه اذا اسند شيء الى شيء بالجملة الاسمية و كان المسند اليه زمانياً يستفاد منها وقوع الحدث في زمان من الازمنة ، اذ من لوازم صدور عمل من المسند اليه الزماني هو وقوعه في زمان من الازمنة ، فاذا قيل : زيد قائم مثلاً ، يعرف منه تحقّق القيام لزيد في زمان لا محالة ، مع أنّه من المسلّم عندهم عدم دلالة الاسم على الزمان .

اذا قيّد شيء آخر بالفعل الماضي أو المضارع :

ثمّ انّ ما ذكرناه من معنى الفعل الماضي و المضارع انّما هو فيما اذا كان الكلام مطلقاً ، كما في قولنا : ضرب زيد ، و يضرب عمرو ، و أمّا اذا قيّد شيء آخر بالفعل الماضي أو المضارع فلوحظ السبق و اللحوق بالنسبة اليه لا بالنسبة الى زمان التكلم .

فاذا قيل : يجيئني زيد بعد عام و قد ضرب غلامه ، أو قيل : جائني زيد في الشهر الماضي و هو يضرب غلامه ، دلّ الماضي على تحقق الحدث قبل تحقّق ما قيّد به لا قبل التكلّم ، و دلّ المضارع على تحقق الحدث حال تحقّق ما قيّد به أو بعده لا حال التكلّم أو بعده ، كما هو ظاهر .

٢ ـ تعيين الموضوع له في المصادر و الافعال

انّ اختلاف المبادي باعتبار كون بعضها فعلاً ، و بعضها حرفة و صناعة ، و بعضها ملكة لا يوجب الاختلاف في معاني المشتقات ،

و لا يوجب خروج بعضها عن محلّ النزاع ، غاية الامر أنّه يختلف التلبّس و الانقضاء حسب اختلاف المبادي .

و توضيحه : انّ المبدء ان كان فعلاً من الافعال كالضرب و الاكل و الشرب مثلاً ، فالتلبّس به عبارة عن الاشتغال الفعلي به ، و الانقضاء عبارة عن الفراغ عنه و تركه .

و ان كان المبدء حرفة أو صناعة ، كالبزّاز و البنّاء و الحدّاد و الصائغ و نحوها ، فالتلبّس به عبارة عن أخذه حرفة و لو لم يكن مشتغلاً بالعمل فعلاً ، فانّ الصائغ يصدق على من اتّخذ الصياغة حرفة و ان كان نائماً أو كان مشغولاً بالاكل و الشرب أو الصلاة مثلاً ، و الانقضاء عبارة عن ترك الحرفة و الاعراض عنها .

و ان كان المبدء ملكة كالاجتهاد بناء على كونه عبارة عن ملكة الاستنباط لا الاستنباط الفعلي ، فالتلبّس به عبارة عن وجود الملكة و القوة ، و الانقضاء عبارة عن زوالها لمرض أو هرم أو غيرهما من العوارض .

فالجميع داخل في محلّ الكلام ، و يقع البحث في أنّ المشتقّ موضوع لخصوص المتلبّس بالمبدء أو للاعمّ منه و من المنقضي عنه المبدء ، و ان كان التلبّس و الانقضاء يختلفان باختلاف المبادي كما عرفت .

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ، و النظر فيه :

و ممّا ذكرناه ظهر فساد ما ذكره المحقق النائيني قدس سره تبعاً لصاحب الفصول قدس سره[1] ، من أنّ اسم الآلة و اسم المفعول خارجان عن محل الكلام ، بدعوى :

---

١ ـ الفصول الغروية ١ : ٦٠.

انّ اسم الآلة موضوع لمجرّد الاستعداد و القابليّة ، فلا يتصوّر له الانقضاء ، فانّ المفتاح مثلاً موضوع لما كان له قابليّة الفتح لا للمتلبّس -بالفتح- ليتصوّر له الانقضاء ، و كذا اسم المفعول فانّه موضوع لمن وقع عليه الفعل ، و هذا المعنى ممّا لا يتصوّر فيه الانقضاء أبداً ، بداهة أنّ الواقع لا ينقلب عمّا وقع ، فالمقتول موضوع لمن وقع عليه القتل ، و من وقع عليه القتل لا يتصوّر فيه الانقضاء ، لانّ القتل الواقع عليه لا ينقلب عمّا وقع ، فهو مقتول الى يوم القيامة . هذا ملخّص كلامه[١].

أقول : أمّا اسم الآلة فيتصوّر فيه الانقضاء ، كما اذا كسرت الآلة و سقطت عن القابليّة ، فالمبدء في مثل المفتاح و ان لم يكن موضوعاً للملكة بل لنفس الفعل بشهادة سائر المشتقات ، من قولنا : فتح و يفتح و مفتوح ، فانّ المبدء فيها عبارة عن نفس الفتح الفعلي لا الملكة ، و حيث انّه لا يعقل أن يكون مبدء واحد فعلاً في سائر المشتقّات و ملكة في خصوص اسم الآلة .

فلا محالة يكون المبدء في الجميع فعلاً لا ملكة ، الاّ أنّ هيئة المفتاح موضوعة لما يكون قابلاً للفتح ، و ان لم يكن متلبّساً به فعلاً ، فالتلبّس عبارة عن بقائه على صفة القابليّة للفتح ، و الانقضاء انّما يكون بزوال القابليّة ، كما اذا كسر و سقط عن القابلية للفتح.

و أمّا ما ذكره في اسم المفعول ففيه أوّلاً : النقض باسم الفاعل ، فانّ الدليل الّذي ذكره في اسم المفعول يجري في اسم الفاعل ايضاً ، بلا فرق بينهما فيه ، اذ كما أنّ الفعل الّذي وقع على المفعول لا ينقلب عمّا وقع ، كذا الفعل الصادر عن الفاعل ايضاً لا ينقلب عمّا وقع ، كيف و مبدؤه

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٨٣.

واحد ، اذا لوحظ من صدر عنه يطلق عليه اسم الفاعل ، و اذا لوحظ من وقع عليه يطلق عليه اسم المفعول .

و هل يمكن أن يكون وقوعه على المفعول غير قابل للانقلاب عمّا وقع ، و صدوره عن الفاعل قابلاً للانقلاب عمّا وقع كي يتصوّر الانقضاء في اسم الفاعل دون اسم المفعول ، فاذا قتل زيد عمرواً مثلاً صار زيد قاتلاً و عمرو مقتولاً بمبدء واحد ، و هو القتل ، فكما أنّ وقوع القتل على عمرو لا ينقلب عمّا وقع ، كذا صدوره من زيد لا ينقلب عمّا وقع ، اذ لا يتصوّر التفكيك بينهما في مبدء واحد ، فكيف يمكن القول بأنّ اسم الفاعل داخل في محلّ الكلام و اسم المفعول خارج عنه.

و ثانياً : انّ التوهّم المذكور ناشيء من كون اسم المفعول موضوعاً لمن وقع عليه الفعل خارجاً ، أي موضوع للمصداق الخارجي ، اذ هو الّذي وقع عليه الفعل و لا ينقلب عمّا وقع ، و ليس الامر كذلك ، فانّ المشتقّ بل جميع الالفاظ لم يوضع للمصداق الخارجي ، بل للمفهوم الكلي الّذي قد ينطبق على ما في الخارج ، و قد لا يكون له فرد في الخارج أصلاً ، فاسم المفعول لم يوضع لمن وقع عليه الفعل خارجاً كي يقال : انّ الواقع لا ينقلب عمّا وقع بل وضع لنفس المفهوم الكلّي .

و ان شئت قلت : انّ اسم المفعول وضع لمن تكون نسبة الفعل اليه نسبة الوقوع ، سواء كانت هذه النسبة متحقّقة في الخارج أم لا ، فانّ لفظ مضروب في قولنا : زيد مضروب ، قد استعمل في نفس ما استعمل فيه في قولنا : عمرو ليس بمضروب ، مع أنّ الفعل متحقّق خارجاً في الاوّل دون الثاني .

و عليه فلا وجه لخروج اسم المفعول عن محلّ النزاع ، اذ بعد كون اللفظ موضوعاً للمفهوم لا للمصداق ، الّذي وقع عليه الفعل خارجاً يقع الكلام في سعة المفهوم و ضيقه ، من حيث انّه موضوع لخصوص

المتلبّس بالمبدء أو للاعم منه و من المنقضي عنه ، كما هو الحال في اسم الفاعل .

فلو فرض أنّ زيداً كان عالماً بقيام عمرو ثمّ زال عنه العلم بـه لطـروّ الشك ، فكما أنّ النزاع جار في أنّ اطلاق العالم على زيد حقيقة أو مجاز ، كذلك النزاع جار في أنّ اطلاق المعلوم على قيام زيد حقيقة أو مجاز ، فلا يصحّ القول بأنّ اسم الفاعل داخل في محلّ النزاع و اسـم المـفعول خارج عنه .

٣ ـ أقسام موادّ المشتقات

انّه ليس المراد بالحال في قولنا : المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدء في الحال أو في الاعمّ منه و من المنقضي عنه هو زمان النطق ، و الاّ لزم أن يكون مثل قولنا : زيد كان ضارباً في الامس أو زيد سيكون ضارباً غداً مجازاً ، و لو كان زيد متلبّساً بالضرب في الامس في المثال الاوّل ، و في الغد في المثال الثاني ، مع أنّه لا خلاف في كـون المشـتقّ حقيقة فيهما .

و بالجملة حـال المشـتقّ عـلى القـول بكـونه حـقيقة فـي خـصوص المتلبّس هو حال الجوامد ، لما ذكرناه من عدم صحّة استعمال الجوامد الاّ مع التلبّس ، فكما لا يكون معنى قولنا : زيد انسان أو هذا حجر ، انّه انسان أو حجر حال النطق ، كذا لا يكون معنى قولنا : زيد قائم أنّه قائم حال النطق .

نعم اذا اطلق المشتقّ و لم يقيّد بشيء من الازمنة كان الاطلاق ظاهراً في زمان النطق لاجل الانسباق مـن الاطـلاق بـمعونة قـرينة الحكـمة ،

لا لكون زمان النطق مأخوذاً في معنى المشتقّ ، و كذا لا يكون المراد بالحال هو زمان التلبّس الّذي هو أحد الازمنة الثلاثة .

لانّ الزمان لا يكون مأخوذاً في مفهوم المشتقّ بوجه ، لا بنحو الجزئية و لا بنحو القيدية ، و الاّ لزم أن يكون استعماله في غير الزمانيات من نفس الزمان أو المجرّدات مجازاً ، لكون المشتقّ فيه غير مقيّد بالزمان ، كما هو ظاهر .

مع أنّه لا خلاف و لا اشكال في كون المشتقّ حقيقة فيه ، و كون الاستعمال غير محتاج الى عناية و رعاية التجريد ، نعم اذا اسند المشتق الى فاعل زماني يعلم منه قيام المبدء به في زمان من الازمنة ، و هو من لوازم كون الفاعل زمانيّاً ، لا لاجل كون الزمان مأخوذاً في معنى المشتق ، كما ذكرناه في الفعل ، بل المراد بالحال هو فعليّة التلبّس الملازمة لا حد الازمنة الثلاثة فيما كان الفاعل زمانيّاً .

فالنزاع انّما هو في سعة المفهوم و ضيقه ، بمعنى أنّ المشتق بعد المفروغية عن عدم دلالته على الزمان هل هو موضوع لخصوص المتلبّس بالمبدء أو للاعمّ منه و من المنقضي عنه ، فلا دخل لحال النطق و لا لحال التلبّس بمحلّ النزاع أصلاً.

٤ ـ المراد من الحال المأخوذ في العنوان

ذكر صاحب الكفاية رحمه الله أنّه لا أصل في نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشك ، و أصالة عدم ملاحظة الخصوصيّة مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبار في تعيين الموضوع له ، فتصل النوبة

الى الاصل العملي ، و يختلف باختلاف الموارد ، فأصالة البراءة في مثل : أكرم كلّ عالم ، تقتضي عدم وجوب اكرام من انقضى عنه المبدء قبل الايجاب ، كما أنّ قضيّة الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء . انتهى [١].

أقول : أمّا ما ذكره من أنّه لا أصل في نفس المسألة ، فالامر كما ذكره ، فانّه لا أصل عقلائي عند الشك في الموضوع له ، و لا أصل شرعي ، و أصالة عدم ملاحظة الخصوصية بمعنى استصحاب عدم الوضع للخصوص ، معارض بأصالة عدم الوضع للعموم ، فانّ كلاً منهما مسبوق بالعدم .

مضافاً الى أنّه لا يمكن اثبات الوضع للعموم بأصالة عدم الوضع للخصوص الاّ على القول بالاصل المثبت ، و لا نقول به .

و أمّا ما ذكره من أنّ مقتضى الاصل العملي يختلف باختلاف الموارد ، و يكون المرجع هو البراءة تارة و الاستصحاب اخرى ، فلا يمكننا المساعدة عليه ، فانّ المرجع هي البراءة في جميع الموارد ، أمّا اذا ورد التكليف بعد الانقضاء فالامر واضح ، فلان الشك حينئذ شك في حدوث التكليف لا في بقائه ، فيكون المرجع هي البراءة بلا اشكال ، كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره [٢].

و أمّا اذا ورد التكليف حال التلبّس ثمّ انقضى عنه المبدء فالمرجع ايضاً هي البراءة ، و لا مجال للرجوع الى الاستصحاب ، أمّا على المسلك المختار من عدم حجّية الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، على ما ذكرناه في بحث الاستصحاب فواضح ، لانّ الشبهة في المقام حكمية ،

---

١ ـ كفاية الاصول : ٦٣.

٢ ـ كفاية الاصول : ٦٣.

فلا يمكن الرجوع فيها الى الاستصحاب .

و أمّا على المسلك المشهور من حجّية الاستصحاب في الشبهة الحكمية ايضاً ، كما في الشبهة الموضوعية ، فلانّ الشبهة في المقام مفهومية ، لانّ سبب الشك في الحكم هو الشك في سعة المفهوم و ضيقه ، و لا يصحّ الرجوع الى الاستصحاب في الشبهة المفهومية ، و ان قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية فيما كان الشك في الحكم ناشئاً من غير ناحية المفهوم ، كما اذا شك في حرمة وطيء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال ، فانّ منشأ الشك في الحكم ليس هو الشك في المفهوم بل منشأه الشك في أنّ الموضوع لحرمة الوطي هو الحائض أو المحدث بحدث الحيض ، فيجري استصحاب الحرمة على المسلك المشهور .

بخلاف ما اذا كان الشك في الحكم ناشئاً من الشك في المفهوم ، كما في المقام ، فانّه لا مجال لجريان الاستصحاب فيه ، لا في الحكم و لا في الموضوع ، أمّا في الحكم فللشك في بقاء الموضوع و عدم احراز القضية المتيقّنة و القضيّة المشكوكة ، فعند الشك في وجوب اكرام زيد مثلاً بعد انقضاء العلم عنه لا مجال لاستصحاب وجوب اكرامه ، لعدم العلم ببقاء الموضوع و احتمال كون الموضوع خصوص المتلبّس فلم يحرز اتحاد القضيّتين .

و أمّا في الموضوع فلعدم الشك في شيء راجع الى الموضوع الخارجي ليجري فيه الاستصحاب ، فانّ العلم قد زال يقيناً و الجهل قد حدث كذلك ، فلا مجال لاستصحاب بقاء العلم و لا لاستصحاب عدم حدوث الجهل ، و بعد ما تبيّن عدم صحّة الرجوع الى الاستصحاب بوجه كان المرجع هي البراءة لا محالة .

و كذا الحال في غير المشتق ممّا كانت الشبهة مفهومية ، كما اذا شك في أنّ الغروب الّذي جعل غاية لوجوب صلاة العصر و اتمام الصيام هل هو موضوع لغروب الشمس حسّاً أو موضوع لغروبها عن الافق الحقيقي الملازم لتجاوز الحمرة عن قمّة الرأس ، فانّه لا يمكن الرجوع الى استصحاب الحكم ، لعدم العلم ببقاء الموضوع و عدم احراز اتّحاد القضيّة المتيقّنة و القضيّة المشكوكة ، و لا الى استصحاب الموضوع ، لعدم تعلّق الشك فيه ليرجع الى الاستصحاب ، فانّ الغروب الحسّي قد تحقّق على الفرض و الغروب الحقيقي غير متحقّق يقيناً.

و قد تعرّض شيخنا العلامة الانصاري قدس سره [1] لعدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية في بحث الاستصحاب في مسألة الاستحالة ، كما اذا صار الكلب ملحاً ، فذكر أنّه لا يجري استصحاب حكم النجاسة ، لعدم العلم ببقاء الموضوع ، و احتمال كون الموضوع للنجاسة هي الصورة النوعية للكلب لا المادّة المشتركة بينه و بين الملح ، و لا استصحاب الموضوع لعدم الشك في شيء راجع الى الموضوع في الخارج .

فانّ الصورة النوعية للكلب قد ارتفعت يقيناً ، و الصورة الملحيّة قد حدثت كذلك ، فلا مجال لاستصحاب بقاء صورة نوعيّة الكلب للعلم بزوالها و لا لاستصحاب عدم حدوث الصورة الملحيّة للعلم بحدوثها .

و مقامنا من هذا القبيل بعينه ، فلا مجال فيه للرجوع الى الاستصحاب بوجه ، فيكون المرجع هي البراءة لا محالة في جميع الموارد ، و لا وجه لما ذكره صاحب الكفاية قدس سره [2] من التفصيل .

---

١ ـ فرائد الاصول ٢:٦٩١.

٢ ـ كفاية الاصول :٦٣.

٥ ـ الاصل العملي في المسألة

ذكر المحقق النائيني ﵀ أخيراً كلاماً حاصلِه : انّ وضع المشتق للاعمّ من المتلبّس بالمبدء و المنقضي عنه غير معقول ثبوتاً ، فلا حاجة الى البحث عن مقام الاثبات ، و ذكر الادلّة .

فانه ﵀ ذكر أوّلاً : انّ هذا النزاع متفرّع على كون مفهوم المشتقّ بسيطاً أو مركّباً ، فعلى القول بكونه بسيطاً لا مناص من الالتزام بكونه موضوعاً لخصوص المتلبّس ، و على القول بكونه مركّباً لا بدّ من الالتزام بكونه موضوعاً للاعمّ ، و لا يعقل كونه موضوعاً لخصوص المتلبّس .

ثمّ عدل عنه و ذكر أنّه :

لا يعقل كونه موضوعاً للاعم ، سواء قلنا بكون مفهومه بسيطاً أو مركّباً ، أمّا على القول بكون مفهومه بسيطاً ، فلانّ المشتقّ على هذا القول هو نفس المبدء ، و لا فرق بينهما الاّ بمجرّد اللحاظ ، فانّ المبدء ملحوظ بشرط لا ، و لذا لا يصحّ حمله على الذات ، و المشتقّ ملحوظ لا بشرط ، فيصحّ حمله على الذات ، فيكون صدق المشتقّ ملازماً لصدق المبدء ، لعدم الفرق بينهما بحسب المفهوم ، فمع انعدام المبدء و انقضائه لا يصدق المشتق ، لعدم صدق المبدء بعد انعدامه و يكون حاله حال الجوامد ، في أنّ مناط الصدق هو فعليّة المبدء ، فكما لا يصدق الشجر على الرماد كذا لا يصدق القائم على القاعد ، لعدم الفرق بينه و بين القيام بحسب المفهوم ، و من الضروري عدم صحّة القيام على القعود ، بل المشتقّات أسوء حالاً من الجوامد من هذه الجهة ، لانّ العناوين الذاتية و ان كانت دائرة مدار الصور النوعية ، و شيئيّة الاشياء انّما هي بصورها

النوعية لا بمادّتها ، الاّ أنّ المادّة مشتركة ، فهي باقية بعد زوال الصورة النوعية .

فصحّ أن يقال : هذا الرّماد كان شجراً بخلاف مبدء المشتقّات ، كالقيام و القعود و الضرب و أمثالها من الاعراض ، فانّها بسيطة و ليس فيها تركيب ، فاذا انعدمت المبادي و انقضت انعدمت بتمام حقيقته ، و لم يبق منها شيء أصلاً ، فبعد انقضاء القيام لا يبقى شيء يقال : هذا كان قياماً ، فلا يصدق القائم ايضاً لكونه عين القيام على هذا المسلك .

لا يقال : انّه بناء على كون المشتق أسوء حالاً من الجامد لزم أن لا يصحّ استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء ، و فيمن يتلبّس به في المستقبل و لو مجازاً ، اذ من المسلّم عدم صحّة استعمال الجوامد فيهما ، مع أنّ جواز استعمال المشتق فيهما مجازاً ممّا لا خلاف فيه و لا اشكال.

فانّه يقال : بين المشتقّ و الجامد فرق من جهة اخرى و هي الموجبة لجواز استعمال المشتق فيهما دون الجامد ، و هي أنّ المتّصف بالعنوان الاشتقاقي هو الذات ، و حيث انّه موجود قبل الاتّصاف و بعده صحّ استعمال المشتقّ فيه بعلاقة الاول أو المشارفة أو بعلاقة ما كان .

و هذا بخلاف العناوين الذاتية في الجوامد ، فانّ المتّصف بها هي الصور النوعية دون المادّة المشتركة ، فانّ المتّصف بالانسانية هو صورته النوعية لا مادّته المشتركة ، و بعد انعدام الصورة النوعية كما اذا صار الانسان تراباً أو الشجر رماداً لم يبق ما كان متّصفاً بالعنوان الذاتي .

و ان شئت قلت : انّ المادة في الجوامد و ان كانت باقية الاّ أنّها لم تكن متّصفة ، و الصور النوعية و ان كانت متّصفة الاّ أنّها غير موجودة ، فلا يكون وجه لصحّة الاستعمال بعلاقة الاول و المشارفة أو بعلاقة ما

كان ، فبقاء الموصوف في المشتقّات دون الجوامد هو الموجب لجواز الاستعمال فيهما في المشتقّات دون الجوامد .

و أمّا على القول بكون مفهوم المشتقّ مركّباً ، فلعدم امكان تصوير الجامع بين المتلبّس بالمبدء و المنقضي عنه ، ليقال : انّ المشتقّ موضوع له لا لخصوص المتلبّس ، و ذلك لانّ مفهوم المشتق على هذا القول مركّب من الذات و المبدء على نحو التقييد ، فيكون معنى المشتق هو الذات المتّصفة بالمبدء ، و لا يتصوّر الجامع بين الواجد و الفاقد ، فانّه من قبيل الجامع بين الوجود و العدم .

نعم لو كان الزمان مأخوذاً في مفهوم المشتق أمكن تصوير الجامع بين المتلبّس بالمبدء و المنقضي عنه ، بأن يقال : المشتق موضوع للذات المتلبّس بالمبدء في زمان مّا ، و هذا المعنى ينطبق على المتلبّس له فعلاً و على المنقضي عنه ، الاّ أنّ الزمان غير داخل في مفهوم الفعل على ما ذكرناه فضلاً عن الاسم ، فلا يمكن تصوير الجامع بين المتلبّس و المنقضي عنه .

و بعبارة اخرى:فرديّة الفردين ، أي المتلبّس و المنقضي عنه لجامع واحد انّما هو بلحاظ الزمان فقط ، و المفروض عدم دلالة المشتقّات على الزمان ، فلا يعقل تصوير الجامع بينهما ، فالامر دائر بين أن يكون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبّس كما هو الصحيح ، أو لخصوص المنقضي عنه ، أو مشتركاً بينهما بالاشتراك اللفظي ، و لا قائل بالاخيرين ، فالاوّل هو المتعيّن ، بلا حاجة الى ذكر الدليل و البحث عن مقام الاثبات هذا ملخّص كلامه بأقلّ توضيح منّا[1] .

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٧٤ ـ ٧٧.

أقول : أمّا ما ذكره من عدم امكان تصوير الجامع على القول ببساطة مفهوم المشتق بالمعنى المذكور في كلامه ، فهو و ان كان صحيحاً الاّ أنّ البساطة بالمعنى المذكور ، و هو كون مفهوم المشتق هو المبدء بعينه أمر موهوم لا يمكن القول به ، و سيأتي الكلام فيه في تنبيهات هذا البحث ، ان شاء اللّه تعالى .

و أمّا ما ذكره من عدم امكان تصوير الجامع على القول بتركّب مفهوم المشتق ، ففيه انّ تصوير الجامع غير منحصر بدلالة المشتقّ على الزمان كما ذكره ، بل يمكن تصويره بأحد من وجهين ، مع الالتزام بعدم دلالة المشتق على الزمان :

١ ـ أن يكون المشتق موضوعاً للذات المتّصفة بالمبدء في الجملة ، بمعنى مطلق خروج الاتّصاف من العدم الى الوجود لا خصوص الاتصاف الفعلي ، و هذا المعنى شامل للمتلبّس و المنقضي عنه .

٢ ـ أن يكون المشتقّ موضوعاً لعنوان أحدهما ، و هذا العنوان و ان كان عنواناً انتزاعياً الاّ أنّ الالتزام بالجامع الانتزاعي في مقام الوضع ممّا لا بأس به ، كما ذكرناه في بحث الصحيح و الاعم .

فتحصّل أنّ وضع المشتقّ للاعمّ من المتلبس بالمبدء و المنقضي عنه ممكن في مقام الثبوت ، فلا بدّ من البحث عن مقام الاثبات ، و ذكر أدلّة الاقوال و المحاكمة بينها.

الاقوال في المسألة

اذا عرفت هذه المقدمات فاعلم أنّ الاقوال في المسألة و ان كثرت الاّ أنّها حدثت بين المتأخّرين لاجل توهّم اختلاف المشتق باختلاف

مباديه ، من حيث كونها فعلاً أو حرفة و صناعة أو ملكة ، أو بتفاوت ما يعتريه من الاحوال ، ككونه موضوعاً أو محمولاً .

و حيث انّ اختلاف المبادي و الاحوال لا يوجب التفاوة في معنى هيئة المشتقات ، على ما تقدّمت الاشارة اليه ، فهذه التفصيلات ممّا لا يرجع الى محصّل ، فلا وجه للتعرّض لها و للاستدلال عليها و ردّه ، فالعمدة هي قولان .

و هما القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس مطلقاً ، و القول بوضعه للاعمّ منه و من المنقضي عنه المبدء مطلقاً ، و الصحيح هو القول الاوّل وفاقاً لمتأخّري الاصحاب و الاشاعرة ، خلافاً لمتقدّميهم و المعتزلة .

ما يستدلّ على القول بالصحيح :

الوجه الاوّل :

التبادر بحكم الوجدان ، فانّا اذا راجعنا وجداننا نرى أنّ المتبادر من الضارب مثلاً هو المتلبّس بالضرب ، و لا اختصاص لهذا التبادر بصورة الحمل ، كقولنا : زيد قائم ، ليقال : انّه من جهة الانسباق من الاطلاق ، بل المتبادر من المشتق هو المتلبّس و لو ذكر وحده ، كقولنا : العالم و القائم و الضارب و نحوها .

و كذا لا اختصاص للتبادر بما اذا كان المشتق لازماً أو متعدّياً ، موضوعاً أو محمولاً ، الى غير ذلك من التفصيلات الّتي ذكروها في المقام .

و كذا لا اختصاص له باللغة العربية ، بل المتبادر من هيئة المشتقات في جميع اللغات هو المتلبّس ، غاية الامر اختلاف هيئة المشتقات باختلاف اللغات ، فانّ هيئة اسم الفاعل في اللغة العربية هو ضارب مثلاً ، و في اللغة

الفارسية : زننده ، و في غيرهما ألفاظ اخرى ، و المتبادر من الجميع عند الجميع هو المتلبس .

و بالجملة حال المشتق هي حال المركّبات الناقصة الدالّة على النسب التقييدية ، كقولنا : غلام زيد و فرس عمرو و دار بكر ، فانّ المتبادر من الجميع هو فعليّة النسبة ، و الحاكم به الوجدان.

الوجه الثاني :

صحّة سلب المشتق عمّن انقضى عنه المبدء ، فانّه يقال : زيد ليس بجاهل بل هو عالم ، و هي من علائم المجاز ، كما ذكر في محلّه .

و لا يرد عليها بأنّه ان اريد بصحّة السلب صحّته مطلقاً فغير سديد ، و ان اريد مقيداً فغير مفيد ، لانّ نفي الخاص لا يدلّ على نفي العام ، و ذلك لانّ المراد صحّة سلب المشتق بمعناه المتعيّن المتبادر عند العرف المرتكز في الاذهان ، فاذا صحّ سلب المشتق بمفهومه العرفي عمّن انقضى عنه المبدء ثبت انّه موضوع للمتلبّس فقط .

نعم لا منافاة بين صحّة السلب و صحّة الحمل مجازاً ، فيقال للوزير المعزول مثلاً : فلان وزير و ليس بوزير ، أي وزير مجازاً بلحاظ انّه كان وزيراً ، و ليس بوزير حقيقة ، فيكون بمنزلة قولنا : زيد أسد و ليس بأسد ، أي أسد مجازاً و ليس بأسد حقيقة .

بل لا منافاة بين صحّة السلب و صحّة الحمل بلا ارتكاب عناية و تجوّز فيما اذا كان الحكم بلحاظ حال المتلبّس ، بأن يقال : فلان كان وزيراً و ليس بوزير ، و لا منافاة بينهما ، لأنّه يعتبر في التناقض الوحدة من حيث الزمان ، فلا تناقض مع الاختلاف في الزمان .

الوجه الثالث :

التضاد ، فانّ العرف يرى بين القائم و القاعد من التّضاد ما يراه بين القيام و القعود ، و انّه لا يمكن الجمع بينهما ، فمن تلبّس بالقيام بعد ما كان متلبّساً بالقعود يصدق عليه القائم لا محالة ، و لا يصدق عليه القاعد حينئذ ، لما بينهما من التضاد بحسب متفاهم العرف .

و هذا يدلّ على أنّ المشتق موضوع للمتلبّس دون الاعم ، و الاّ لما كان بينهما تضاد ، و كذا الحال في غير القائم و القاعد ، فانّ العرف يرى التضاد بين العالم و الجاهل ، و بين الاسود و الابيض ، و بين المتحرّك و الساكن ، و هكذا.

نعم لا منافاة بينهما فيما اذا كان الاطلاق في أحدهما مجازياً ، أو كان الاطلاق في أحدهما مخالفاً للآخر من حيث الزمان ، على ما ذكرناه في صحة السلب ، و لا حاجة الى الاعادة ، لأنّه كما يعتبر في التناقض الوحدة من حيث الزمان ، كذا يعتبر في التضاد ، فلا تضادّ مع الاختلاف في الزمان .

فاتّضح ممّا ذكرناه أنّ المشتق موضوع لخصوص المتلبّس ، و يؤيده أنّ الفقهاء لم يلتزموا بترتيب الآثار في موارد الانقضاء ، فلم يحكموا بوجوب الانفاق على الزوجة بعد انقضاء الزوجية بالطلاق و نحوه ، و كذا لم يحكموا بجواز النظر اليها .

و بالجملة لا يرون الفرق بين المشتق و الجامد في مثل هذه الاحكام ، فكما لا يعتبرون حكم الكلب على الملح ، باعتبار أنّه كان كلباً ، كذا لا يعتبرون حكم العادل على الفاسق باعتبار أنّه كان عادلاً و بالعكس ، و لا حكم الجاهل على العالم باعتبار أنّه كان جاهلاً ، و هكذا.

ما يستدل على القول بالاعم :

الوجه الاوّل :

انّ استعمال المشتقّ في موارد الانقضاء أكثر من موارد التلبّس ، بل في غاية الكثرة ، فانّه يقال : زيد ضارب عمرو ، و أحمد قاتل بكر ، و فلان شارب الخمر ، الى غير ذلك من الاستعمالات الشائعة مع انقضاء المبدء في أغلب هذه الموارد ، فلو كان المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبّس بالمبدء لزم كون المشتقّ في أغلب الموارد مجازاً ، و هو مع بعده مناف لحكمة الوضع .

و فيه أوّلاً : انّه مجرّد استبعاد لا بأس بالالتزام به بعد قيام الدليل على ما تقدّم ، و التخلّف عن الحكمة غير عزيز ، و لا سيّما في أوضاع الالفاظ ، فانّ المجازات تتعدّد و تتجدّد بمرور الزمان كما لا يخفى .

و ثانياً : انّه يلزم ذلك لو لم يكن استعمال المشتق في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبّس ، و الاّ كان حقيقة ، و الظاهر كون الاستعمالات المذكورة بلحاظ حال التلبّس ، فيكون المراد من قولنا : جاء الضارب أو الشارب أو القاتل ، جاء الّذي كان ضارباً أو شارباً أو قاتلاً ، و كذا قولنا : هذا سيف قاطع ، و هذا سمّ قاتل ، فانّ المراد انّه قاطع حين تحقّق الضرب به ، و قاتل عند شربه ، و هكذا .

هذا كلّه في القضايا الشخصية الخارجية كما مثّلناه ، و أمّا القضايا الحقيقية الّتي يحكم فيها على الموضوع المقدّر ، فلا نحتاج فيها الى الالتزام بأنّ الاستعمال بلحاظ حال التلبّس ، لانّ المشتق فيها قد استعمل في المتلبّس و حكم في القضية على الموضوع على تقدير وجوده و تكون فعليّة الحكم بفعلية موضوعه .

و هذا كما في قوله تعالى : « الزّٰانِيَةُ وَ الزّٰانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وٰاحِدٍ مِنْهُمٰا مِائَةَ جَلْدَةٍ »[1] ، و قوله تعالى : « وَ السّٰارِقُ وَ السّٰارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمٰا »[2] ، فانّه قد حكم بالجلد على الزاني على تقدير وجوده ، و بالقطع على السارق كذلك ، فلا يكون المراد من الزاني الاّ المتلبّس بالزنا ، و لا من السارق الا المتلبّس بالسرقة .

فالمتلبّس بالزنا هو المحكوم بالجلد و المتلبّس بالسرقة هو المحكوم بالقطع ، غاية الامر أنّ الجلد و القطع في تحققّهما الخارجي متأخّر عن التلبّس و لا يسقط الحكم المذكور الاّ بامتثاله ، و أين هذا من استعمال المشتقّ في المنقضي عنه المبدء .

و كذا الحال في نظائر الآيتين من القضايا الحقيقيّة ، كقولنا : الجنب يجب عليه الغسل ، و الحائض يجب عليها الغسل ، و المحدث يحرم عليه مسّ كتابة القرآن ، و هكذا.

فانّ المشتقّ في جميع هذه الامثلة قد استعمل في المتلبّس فقط ، و بذلك نجيب عن استدلال القائل بالاعمّ بالآيتين المذكورتين ، على ما نتكلّم فيه قريباً ان شاء اللّه تعالى .

الوجه الثاني :

قوله تعالى : «الزّٰانِيَةُ وَ الزّٰانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وٰاحِدٍ مِنْهُمٰا مِائَةَ جَلْدَةٍ» ، و قوله تعالى :« وَ السّٰارِقُ وَ السّٰارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمٰا» .

و تقريب الاستدلال ملخّصاً : انّ المشتق في الآيتين قد استعمل في المنقضي عنه المبدء ، لانّ الحكم بالجلد و القطع انّما هو بعد انقضاء

---

١ ـ النور : ٢.

٢ ـ المائدة : ٣٨.

المبدء، فيستفاد منهما أنّ المشتق موضوع للاعم لا لخصوص المتلبّس.

و يظهر الجواب عن هذا الاستدلال بما ذكرناه آنفاً من أنّ الآيتين من قبيل القضايا الحقيقية الّتي حكم فيها على تقدير وجود الموضوع، فالمراد بالزاني هو المتلبّس بالزنا، و كذا المراد بالسارق هو المتلبّس بالسّرقة.

فالمتلبّس بالزنا هو الّذي حكم عليه بالجلد، و المتلبّس بالسّرقة هو الّذي حكم عليه بالقطع، غاية الامر أنّ الجلد و القطع في تحقّقهما الخارجي متأخّر عن التلبّس بالزنا و السرقة، و لا يسقط الحكم الاّ بامتثاله، الاّ أنّ المشتق مستعمل فيمن انقضى عنه المبدء.

و ظهر بما ذكرناه عدم تماميّة ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره في مقام الجواب عن هذا الاستدلال [1]، من أنّ الاستعمال في الآيتين انّما هو بلحاظ حال التلبّس دون لحاظ الانقضاء، و ذلك لانّ المشتقّ في الآيتين لم يستعمل في المنقضي عنه المبدء ليقال: انّ الاستعمال فيهما بلحاظ حال التلبّس، بل استعمل في المتلبّس، فلا يعقل أن يقال: انّ الاستعمال انّما هو بلحاظ حال التلبّس، فالآيتان الشريفتان لا دلالة لهما على كون المشتقّ موضوعاً للاعمّ.

الوجه الثالث:

و هو العمدة، استدلال الامام عليه السلام على عدم لياقة من كان عابداً للوثن و الصنم مدّة للخلافة، بقوله تعالى: «**لاٰ يَنٰالُ عَهْدِي الظّٰالِمِينَ**» [2].

---

١ ـ كفاية الاصول: ٧٠.

٢ ـ البقرة: ١٢٤.

و تقريب الاستدلال أنّه لو كان المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبّس لما صحّ الاستدلال بالآية الشريفة ، لعدم اتّصافهم بالمبدء ظاهراً حين التّصدي للخلافة ، فلا مناص من أن يكون المشتق موضوعاً للاعم كي يصدق عليهم عنوان الظالم حين التّصدي للخلافة ، و يتمّ الاستدلال بالآية [1].

و الجواب : انّ الآية الشريفة من قبيل القضايا الحقيقية الّتي عرفت ثبوت الحكم فيها على الموضوع المقدّر وجوده ، فلم يستعمل المشتق في المنقضي عنه المبدء ليقال : انّه لو لم يكن موضوعاً للاعمّ لما تمّ الاستدلال ، بل قد استعمل في خصوص المتلبّس ، و المراد أنّ المتلبّس بالظلم لا ينال عهد الخلافة .

فيدور الامر بين أن يكون المراد أنّ المتلبّس بالظلم لا ينال عهد الخلافة الى الابد ، بأن يكون حدوث الظلم علّة لحدوث الحكم و بقائه ، أو يكون المراد أنّ المتلبس بالظلم لا ينال عهد الخلافة مادام متلبّساً ، بأن يكون الحكم دائراً مدار الوصف حدوثاً و بقاءاً ، و على التقديرين لم يستعمل المشتق الاّ في المتلبّس كما عرفت ، و استدلال الامام عليه السلام مبني على المعنى الاوّل ، و هو المتعيّن.

توضيح المقام : انّ العناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام تارة تكون لمجرّد المعرّفية للموضوع الحقيقي ، بلا دخل لها في الحكم أصلاً ، و هذا هو الغالب في القضايا الشخصية ، و من هذا الباب قوله عليه السلام : « عليكم بهذا الجالس» [2] مشيراً الى زرارة ، فانّه من المعلوم عدم

---

١ ـ راجع تفسير البرهان ١:١٤٧.

٢ ـ رجال الكشي ١:١٣٥، الرقم : ٢١٦، عنه الوسائل ١٨:١٠٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث :١٩.

دخل عنوان الجلوس في الحكم ، و انّما ذكر معرّفاً لموضوع معيّن.

و اخرى تكون لدخلها في الحكم ، و هي على قسمين:

القسم الاوّل : ما يكون حدوث الوصف فيه كافياً في حدوث الحكم و بقائه و لو بعد انقضاء الوصف ، كقوله تعالى : «الزّٰانِيَةُ وَ الزّٰانِي فَاجْلِدُوا ـ الآية» [١] ، و قوله تعالى :« السّٰارِقُ وَ السّٰارِقَةُ فَاقْطَعُوا ـ الآية» [٢] ، فان حدوث الزنا و السرقة موجب لحدوث الحكم بالجلد و القطع ، و لا يدور مدار الوصف ، بل الحكم باق بعد انقضاء المبدء ما لم يحصل الامتثال .

القسم الثاني : ما يكون الحكم فيه دائراً مدار الوصف حدوثاً و بقاءاً ، و هذا هو الغالب في القضايا الحقيقية ، كقولنا : العادل يجوز الاقتداء به ، و الفاسق لا تقبل شهادته ، و المسافر يقصّر ، و المجتهد يجوز تقليده ، الى غير ذلك من الامثلة.

اذا عرفت ذلك فنقول : بعد كون الوصف في الآية المباركة دخيلاً في الحكم ، و عدم كونه لمجرّد المعرّفية يدور الامر بين القسمين المذكورين، و استدلال الامام عليه السلام مبني على القسم الاوّل منهما ، و القرينة الارتكازية و مناسبة الحكم و الموضوع تشهد عليه ، و هي أنّ الامام عليه السلام لا بدّ من أن يكون غير مبتلى بما يوجب تنفرّ الناس عنه من الرذائل و الاوصاف الذميمة حتّى لا يكون مطعوناً بعد امامته ، فانّ ضرورة الارتكاز تشهد بأنّه من ابتلى بشرب الخمر مثلاً أو عمل قوم لوط فاعلاً أو مفعولاً ، أو بالقتل بغير حق لا يكون له وقع في القلوب و لو بعد التوبة ، فلو ادّعى النبوة أو الامامة بعد التوبة يقول له النّاس : أما فعلت أنت كذا و كذا .

---

١ ـ النور : ٢.

٢ ـ المائدة :٣٨.

و من المعلوم أنّ الشرك باللّه العظيم من أعظم الذنوب و أقبح أنواع الظلم ، و منصب الامامة و الخلافة من اللّه سبحانه و تعالى من أعزّ المناصب الالهيّة و أعظمها ، فالمتّصف بهذا النوع القبيح من الظلم ، و لو آناً ما غير لائق بهذا المنصب الجليل الى الابد.

و يدلّ على هذا المعنى مضافاً الى القرينة الارتكازية المذكورة ، و مناسبة الحكم و الموضوع أمران : أحدهما داخلي و الآخر خارجي .

أمّا الاوّل فهو اطلاق الحكم في الآية الشريفة مع التعبير بلفظ المضارع ، فانّ اطلاق قوله تعالى : « لا يَنالُ »[1] ، بلا تقييد ببقاء الوصف ، و بوقت دون وقت يدلّ على عدم اختصاص الحكم ببقاء الوصف .

و أمّا الثاني فهو انّه ورد في عدّة من الروايات النهي عن الصلاة خلف المحدود[2] ، فانّه اذا كان المحدود بالحد الشرعي في زمان ما غير لائق بامامة الصلاة كان المتّصف بأقبح أنواع الظلم في وقت ما غير لائق بالامامة العامّة بالاولويّة القطعيّة .

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ استدلال الامام عليه السلام بالآية الشريفة تامّ و غير مرتبط بكون المشتق موضوعاً للاعم ، بل المراد منه في الآية المباركة خصوص المتلبّس ، و انّ المتلبّس بالظلم و لو آناً ما موجب للحرمان عن منصب الامامة الى الابد ، على ما ذكرناه .

---

١ ـ البقرة : ١٢٤ .

٢ ـ منها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، انّه قال : « خمسة لايؤمّون الناس و لا يصلون بهم صلاة فريضة في جماعة : الابرص ، و المجذوم ، و ولد الزنا ، و الاعرابي حتّى يهاجر ، و المحدود » ـ الوسائل ٨ : ٣٢٤ .

منها حسنة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : لا يصلّينّ أحدكم خلف المجذوم و الابرص و المجنون و المحدود و ولد الزنا ، و الاعرابي لا يؤم المهاجرين » ـ الوسائل ٨ : ٣٢٥ .

تنبيهات

بقي في المقام امور ينبغي التنبيه عليها :

١ ـ في أنّ مفهوم المشتقّ بسيط أو مركب

انّهم اختلفوا في أنّ مفهوم المشتقّ بسيط أو مركب ، فالمشهور بين المتأخّرين أنّه بسيط ، و ذهب بعضهم الى كونه مركّباً [١].

ثمّ انّ صاحب الكفاية قدس سره ذكر أنّ معنى البساطة في محلّ الكلام وحدة مفهوم المشتق ادراكاً و تصوّراً ، بحيث لا يتصوّر عند تصوّر المشتق الاّ شيء واحد لا شيئان ، و ان انحلّ بتعمّل من العقل الى شيئين ، كانحلال مفهوم الحجر الى شيء له الحجريّة مع وضوح بساطته ، فمحلّ الكلام هو البساطة و التركيب بحسب الادراك و التصوّر لا بحسب التحليل و التعمّل العقلي ـ انتهى ملخّصاً [٢].

و هذا الّذي ذكره في تحرير محلّ النزاع ليس في محلّه ، فانّ النزاع بينهم انّما هو في البساطة و التركيب بحسب التحليل العقلي ، لانّ وحدة مفهوم المشتقّ بل كلّ لفظ مفرد بحسب الادراك و التصوّر ممّا لا يخفى على من راجع الى وجدانه ، فانّ الّذي ينتقل الى الذهن عند سماع لفظ المشتقّ هو معنى بسيط لا غير ، كسائر الالفاظ المفردة .

---

١ ـ شرح المطالع و هامشه : ١١.

٢ ـ كفاية الاصول : ٧٤.

و يشهد بما ذكرناه في تحرير محلّ النزاع مراجعة كلمات المؤسّسين لهذا النزاع ، فانّ شارح المطالع بعد ما ذكر الاشكال الوارد على تعريف المشهور للفكر ، بأنّه ترتيب امور معلومة لتحصيل أمر مجهول ، بأنّه لا يشمل التعريف بالفصل و الخاصة ، اذ ليس فيه ترتيب امور بل أمر واحد .

أجاب عنه بأنّ التعريف بالفصل أو الخاصة انّما هو بالمشتق ، و المشتقّ و ان كان مفرداً بحسب اللفظ الاّ أنّه مركّب بحسب الدقّة ، فانّ معنى الناطق شيء له النطق ، و معنى الضاحك شيء له الضحك ، فيكون التعريف بالفصل أو الخاصة ترتيب امور لا أمر واحد[١] .

و استشكل عليه السيد الشريف في حاشيته على شرح المطالع ، بأنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق ، و الاّ لزم دخول العرض العام في الفصل ، و هو محال ، لانّ العرض العام لا يكون مقوّماً للذات ، فان كان داخلاً في الفصل لزم كونه داخلاً في مقوّم الذات ، و هذا خلف ، و كذا مصداق الشيء لا يكون معتبراً في مفهوم المشتق و الاّ لزم انقلاب الامكان الى الضرورة في مثل قولنا : الانسان ضاحك ، لانّ مصداق الشيء الّذي له الضحك هو الانسان ، و ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ[٢] .

هذه هي كلماتهم في المقام ، و أنت ترى أنّ الكلام بينهم انّما هو في البساطة و التركيب بحسب التحليل العقلي ، و انّ البساطة بحسب التصوّر و الادراك ممّا لا كلام فيه بينهم و متسالم عندهم ، فانّ شارح المطالع سلّم بساطة مفهوم المشتق بحسب التصوّر و الادراك ، و أجاب عن الاشكال بأنّه بالدقة و التعمّل العقلي الى شيئين ، و كذا السيد الشريف ، فانّه أقام

---

١ ـ شرح المطالع : ١١.

٢ ـ هامش شرح المطالع : ١١.

برهاناً عقليّاً على بساطة مفهوم المشتقّ و عدم امكان أخذ الشيء بمفهومه و لا بمصداقه في مفهوم المشتق.

و من الواضح أنّه لو كان محلّ كلامه البساطة و التركيب بحسب التصوّر و الادراك لما احتاج الى البرهان، اذ المرجع الوحيد لتعيين مفهوم المشتق و غيره من الالفاظ بحسب التصوّر و الادراك هو العرف، بلا ارتباط للبرهان العقلي فيه.

فتحصّل أنّ صاحب الكفاية قدس سره قائل بالتركيب في محلّ الكلام، و ان أصرّ على البساطة، لأنّه التزم بالبساطة بحسب التصوّر و الادراك و هي خارجة عن محلّ الكلام، و اعترف بالتركيب بحسب الدقة و التحليل العقلي، و هو محلّ الكلام على ما عرفت.

صحّة القول بالتركيب، و معنى كون المشتق مركباً:

و كيف كان لا ينبغي الشك في أنّ محلّ الكلام هو البساطة و التركيب بحسب الدقة و التحليل العقلي لا بحسب التصوّر و الادراك، فذهب جماعة الى أنّ مفهوم المشتق مركب، و ان معنى الناطق شيء له النطق، و معنى الضاحك شيء له الضحك، و هكذا في سائر المشتقات.

و هذا هو الصحيح بضرورة الوجدان و متفاهم العرف، فانّ المفهوم عرفاً من لفظ القائم مثلاً هو ما قام به القيام لا نفس القيام، و سيأتي الكلام فيما ذكروه من المحاذير على أخذ الشيء في مفهوم المشتق و دفعها.

و ليعلم أنّه ليس مرادهم أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق، اذ عليه يلزم أن يكون المشتق متكثّر المعنى بحسب كثرة المصاديق الخارجية على نحو يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً، فيكون القائم في قولنا: زيد قائم، مستعملاً في غير ما استعمل فيه في قولنا:

عمرو قائم ، و كذا في سائر الموارد ، لاختلاف المصاديق في تلك الموارد ، و المفروض دخولها في مفهوم المشتق ، و كذا الحال في الماشي و الناطق و الضاحك و المتحرك و الساكن و غيرها من سائر المشتقّات .

و هذا باطل يقيناً ، للعلم بأنّ الّذي استعمل فيه لفظ قائم في هذه الموارد شيء واحد ، و لا يفهم من كلمة قائم في قولنا : زيد قائم ، الاّ ما يفهم منه في قولنا : عمرو قائم ، فمصداق الشيء لا يكون مأخوذاً في مفهوم المشتق قطعاً ، مع قطع النظر عمّا ذكره الشريف من لزوم انقلاب مادّة الامكان الى الضرورة .

فالمراد هو أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق ، و المراد من مفهوم الشيء هو الامر المبهم من جميع الجهات الاّ من ناحية قيام المبدء به المستفاد من الهيئة الاشتقاقيّة ، كما هو مدلول الاسماء الموصولة ، فانّ مفهومها ايضاً مبهم من جميع الجهات الاّ من ناحية الصلة ، و لذا سمّيت بالمبهمات ، بل مفهوم الشيء أشدّ ابهاماً من مفهوم كلمة ما الموصولة ، فانّه مفهوم جامع بين ما و من الموصولتين ، و يصدق على الواجب و الممكن و الممتنع .

ما ذكر من الموانع على أخذ الشيء في مفهوم المشتق و دفعها :

و لا أرى مانعاً من أخذ مفهوم الشيء بهذا المعنى في مفهوم المشتق ، و ما ذكروه من الموانع امور:

المانع الاوّل :

ما ذكره السيد الشريف ، و قد مرّت الاشارة اليه ، و خلاصته : انّه لو كان

مفهوم الشيء داخلاً في معنى المشتق لزم دخول العرض العام في الفصل في مثل الناطق ، و هو محال ، لانّ العرض العام لا يكون مقوّماً للذات ، فلو كان داخلاً في الفصل لزم كونه من مقوّم الذات ، و هذا خلف [١].

و الجواب ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره [٢] و غيره من المتأخّرين، من أنّ الناطق ليس فصلاً حقيقيّاً لتعذّر العلم بحقائق الاشياء و فصولها الحقيقية لغير علام الغيوب ، كما صرّح به المحقّق السبزواري في حاشيته على شرح منظومته [٣]، بل هو فصل مشهوري منطقي وضع مكان الفصل الحقيقي ليشير به اليه ، لتعذّر العلم به لغيره سبحانه و تعالى .

و الوجه فيما ذكروه واضح ، فانّه ان كان المراد من النطق هو النطق الظاهري ، أي التكلّم ، كما هو الظاهر منه عرفاً ، فهو كيف مسموع ، و هو من الاعراض ، فلا يمكن أن يكون مقوّماً للجوهر ، و ان كان المراد منه ادراك الكليّات ، كما ذكره المنطقيّون ، فهو كيف نفساني و عرض من أعراض الانسان ايضاً ، فكيف يمكن أن يكون مقوّماً له .

و كذا الحال في غير الناطق ممّا ذكروه مثالاً للفصل ، كالناهق و الصاهل و غيرهما ، فانّهما ايضاً من الكيف المسموع ، فكيف يكون فصلاً حقيقياً .

و عليه فلا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في مفهوم الناطق الاّ دخول العرض العام في الخاصّة ، و لا محذور فيه ، فانّ مفهوم الشيء عرض عام و بعد تقيّده بالمبدء يكون خاصة.

---

١ ـ هامش شرح المطالع : ١١.

٢ ـ كفاية الاصول : ٧١.

٣ ـ شرح المنظومة : ٣٥.

و للمحقق النائيني ﷺ في المقام كلام غريب، و هو أنّ الناطق بمعنى التكلّم أو ادراك الكليّات، و ان كان من عوارض الانسان، الاّ أنّه بمعنى صاحب النفس الناطقة فصل حقيقي، فيلزم من أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق دخول العرض العام في الفصل [١].

و فيه ما لا يخفي، فانّ صاحب النفس الناطقة هو الانسان، و هو نوع لا فصل، فلا يعقل أن يكون الناطق بمعنى صاحب النفس الناطقة فصلاً حقيقيّاً للانسان، فلا مناص من الالتزام بأنّ المراد من الناطق هو التكلّم أو ادراك الكليات، و على كلا التقديرين يكون الناطق من الاعراض، و ان شئت قلت: انّه فصل مشهوري منطقي وضع مكان الفصل الحقيقي، لتعذّر معرفته كما تقدم.

و له ﷺ كلام آخر في المقام مثل كلامه الاوّل في الغرابة، أو أغرب منه، و هو: انّ مفهوم الشيء ليس من العرض العام في شيء، بل هو جنس الاجناس، فيلزم من أخذه في مفهوم المشتقّ دخول الجنس في الفصل لا دخول العرض العام في الفصل، فينقلب الفصل نوعاً، و هو خلف [٢].

و فيه: انّ مفهوم الشيء من المفاهيم المبهمة العامّة الصادقة على الواجب تعالى الّذي لا يكون داخلاً تحت جنس من الاجناس أصلاً، و على الامور الاعتبارية الّتي ليس لها جنس و لا فصل، بل على الممتنع، كما يقال: هذا شيء مستحيل، فكيف يمكن التفوّه بأنّه جنس عال لجميع تلك الامور، و هل يمكن فرض جامع ماهوي بين الواجب و الممكن و الممتنع.

---

١ ـ أجود التقريرات: ٦٩.

٢ ـ أجود التقريرات: ٧٠.

فالصحيح ما ذكره الشريف، من أنّه عرض عام، و ليس المراد بالعرض هو العرض في مقابل الجوهر، بمعنى كون وجوده قائماً بالغير، على ما هو مذكور في باب البرهان، و الاّ لا يصدق على ما هو فوق الجواهر و الاعراض كالواجب تعالى، و لا على ما هو دونها كالامور الاعتبارية و المهيّات الممتنعة، بل المراد منه العرض في باب الايساغوجي، و هو الخارج المحمول، أي الخارج عن الذات المحمول عليها، فاذاً صحّ اطلاقه على الجميع، من الواجب و الممكن و الممتنع.

المانع الثانى :

ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله، و هو انّه لو اخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق لزم انقلاب القضية الممكنة الى الضرورة، في مثل قولنا: الانسان كاتب، فانّه ذكر هذا المحذور في صورة أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، كما ذكره الشريف، في صورة أخذ مصداق الشيء في معنى المشتق، بدعوى أنّ ثبوت مفهوم الشيء لجميع الاشياء ضروري[1].

و فيه انّ ثبوت مفهوم الشيء باطلاقه لجميع الاشياء و ان كان ضروريّاً كما ذكروا، أمّا اذا قيّد بشيء كما في المقام فليس كذلك بل تابع في ذلك لما قيّد به، فان كان القيد من الامور الممكنة كما هو المفروض، فثبوت الشيء المقيّد به ايضاً ممكن لا ضروري.

و بعبارة اخرى: ثبوت المهية المطلقة و ان كان ضروريّاً لجميع الاشياء الاّ أنّه لا يستلزم أن يكون ثبوت جميع حصصها لها ضروريّاً، بل قد يكون ضروريّاً و قد يكون ممكناً و قد يكون ممتنعاً، كما اذا قلنا: زيد شيء له الابعاد الثلاثة، و زيد شيء له الكتابة، و زيد شيء له الطيران، فانّ

---

١ ـ الفصول الغروية: ٦١.

ثبوت الابعاد لزيد ضروري لكونه جسماً ، و كلّ جسم ذو أبعاد ثلاثة بالضرورة ، و ثبوت الكتابة له ممكن ، و ثبوت الطيران له ممتنع بحسب العادة .

و ظهر بما ذكرناه بطلان دعوى الانقلاب و لو كان المأخوذ في معنى المشتق مصداق الشيء كما ادّعاه الشريف ، و ذلك لانّ قولنا : الانسان كاتب على هذا ، و ان انحلّ الى قولنا : الانسان انسان له الكتابة ، الاّ أنّ المحمول فيه ليس هو الانسان المطلق ، كي يكون ثبوته للموضوع ضرورياً ، باعتبار أنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، بل المحمول هو الانسان المقيّد بالكتابة ، و من المعلوم أنّ ثبوته بهذا القيد لا يكون ضرورياً .

و دعوى انحلال القضيّة على هذا الى قضيتين ، احداهما ضروريّة و الاخرى ممكنة ، مدفوعة بأنّه ان كان المراد انحلال عقد الوضع الى قضية مطلقة عامة أو ممكنة ، على النزاع المعروف بين الشيخ الرئيس و الفارابي ، فهو جار في جميع القضايا ، و لا ربط له بدعوى الانقلاب كما هو واضح .

و ان كان المراد انحلال عقد الحمل فهو ممّا لا بأس بالالتزام ، و لا ربط له بدعوى الانقلاب ايضاً ، فانّه في قولنا : الانسان انسان له الكتابة ، بعد انحلال عقد الحمل لا يكون أزيد من ثبوت الكتابة للانسان ، و أين هذا من انقلاب الامكان الى الضرورة .

و ان كان المراد أنّ نفس القضية تنحلّ الى قضيتين مع قطع النظر عن انحلال عقد الوضع و الحمل ، ففيه انّه لا نتعقّل له معنى صحيحاً ، و لا يكون له دليل ، و كيف و بأيّ دليل نقول : انّ قولنا : الانسان كاتب ينحلّ الى قولنا : الانسان انسان ، و الانسان كاتب كي تكون الاولى ضرورة و الاخرى ممكنة .

فتحصّل أنّ دعوى انقلاب الامكان الى الضرورة في صورة أخذ مفهوم الشيء أو مصداقه في معنى المشتق ممّا لا يرجع الى محصّل .

المانع الثالث :

ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره، و هو لزوم تكرّر الموصوف في مثل زيد الكاتب ، و من الضروري عدمه [١].

و فيه : انّ لزومه انّما هو في صورة أخذ المصداق في معنى المشتق ، بخلاف ما اذا كان المأخوذ مفهوم الشيء ، فانّه لا يكون فيه تكرار أصلاً ، اذ التكرار لا يكون الاّ اعادة عين ما ذكر أوّلاً ، و مفهوم الشيء مفهوم مبهم عار عن كلّ خصوصية كما عرفت سابقاً ، فكيف يكون تكراراً لكلمة زيد بما لها من المعنى الخاص .

و ينكشف ما ذكرناه كلّ الانكشاف بما لو صرّح بما هو مأخوذ في مفهوم المشتق ، و قيل : زيد شيء له الكتابة ، فهل ترى فيه تكراراً للموصوف .

المانع الرابع :

ما ذكره المرحوم المحقق النائيني ، و هو انّه لا فائدة في أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق فيكون لغواً منافياً لحكمة الوضع [٢].

و فيه : انّ صحّة الحمل متوقّفة عليه ، لانّ العرض لا يحمل على الذات ، لما ذكرناه سابقاً من أنّ الحمل يحتاج الى الاتّحاد من جهة و المغائرة من جهة اخرى ، اذ لولا الاتّحاد بين الموضوع و المحمول

---

١ ـ كفاية الاصول : ٧٤.

٢ ـ أجود التقريرات ١ : ٧٠.

بوجه من الوجوه لزم حمل أحد المتبائنين على الآخر ، و هو باطل ، و لولا المغائرة بينهما بجهة من الجهات لزم حمل الشيء على نفسه ، و هو ايضاً غير صحيح .

و من المعلوم أنّه لا اتّحاد بين العرض و معروضه بحسب الوجود كي يصحّ حمله عليه ، و لذا لا يصحّ حمل المبدء على الذات الاّ بنحو من العناية و المجاز من باب المبالغة .

فلا مناص من أن يكون معنى القائم أمراً يتّحد مع زيد حتّى يصحّ حمله عليه ، و هو شيء له القيام لا نفس القيام ، ففائدة أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق و وجه الاحتياج اليه أنّه لا يصحّ الحمل الاّ معه ، فلا يكون لغواً ، و لا منافياً للحكمة .

و ما قيل من أنّ اعتبار المبدء لا بشرط يكفي في صحّة الحمل بلا حاجة الى أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق ، غير قابل للقبول ، اذ من المعلوم أنّ المبدء لا يتّحد مع الذات ، و ان اعتبر لا بشرط ، و الحمل يحتاج الى نحو من الاتّحاد على ما تقدّم .

و ان شئت قلت : انّ المبدء لا يصحّ حمله على الذات و لو اعتبر لا بشرط ، و المشتقّ صحّ حمله على الذات ، و لو اعتبر بشرط لا ، فانّه لا يصحّ : زيد علم ، و لو اعتبر لا بشرط و صحّ زيد عالم ، و لو اعتبر بشرط لا ، و ليس ذلك الاّ من جهة أنّ مفهوم المبدء لا يكون متّحداً مع زيد في الوجود كي يصحّ حمله عليه ، و مفهوم المشتق ما يمكن أن يكون متّحداً معه في الخارج و هو شيء له العلم ، و سيجيء الكلام في ذلك مفصلاً ، ان شاء اللّه تعالى .

المانع الخامس :

ما ذكره المحقق النائيني قدس سره ايضاً ، و هو انّه لو اخذ مفهوم الشيء في

معنى المشتق لزم أخذ النسبة بينه و بين المبدء ايضاً في مفهوم المشتق ، اذ من الضروري أنّه ليس معنى المشتق المبدء و الشيء بلا نسبة و ارتباط بينهما ، فانّ مفهوم القائم شيء له القيام لا الشيء و القيام .

فيلزم اشتمال الكلام الواحد على نسبتين في عرض واحد ، احداهما في تمام القضية و الاخرى في المحمول فقط ، و هذا باطل لا يمكن الالتزام به ، فانّ كلّ قضيّة لا تشتمل الاّ على نسبة واحدة ، مضافاً الى أنّ لازم ذلك كون المشتق مبنيّاً ، لكونه متضمّناً للمعنى الحرفي المشتق ، و هو النسبة [١] .

و فيه : انّه لا مانع من اشتمال الكلام الواحد على نسبتين ، احداهما تامّة و الاخرى ناقصة تقييدية ، كما هو الحال في غير المشتقات من القضايا المشتملة على النسب الناقصة ، فانّ قولنا : فلان غلام زيد ، مشتمل على نسبتين ، احداهما تامّة و الاخرى ناقصة ، انّما المحذور اشتمال الكلام الواحد على نسبتين تامّتين في عرض واحد .

و أمّا ما ذكره قدس سره من أنّه يلزم كون المشتق مبنيّاً لاشتماله على المعنى الحرفي ، ففيه انّ الموجب للبناء كون الاسم بمادّته متضمّناً للمعنى الحرفي ، كأسماء الاشارة ، بخلاف ما اذا كان الدالّ عليه هو الهيئة كالمشتق ، فانّه لا يوجب البناء كما هو واضح.

هذه هي المحاذير الّتي ذكروها على أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق ، و قد عرفت عدم ورود شيء منها ، فالمتعيّن هو القول بالتركيب بحكم الوجدان و متفاهم العرف على ما تقدّم .

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٦٧.

تقريب القول ببساطة مفهوم المشتق :

و أمّا القول بالبساطة ، فقد ذكروا في تقريبه ما حاصله :

انّ المهية العرضية حيث كان وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها فقد تلاحظ بنفسها من حيث انّها موجودة من الموجودات و قابلة للاتّصاف بالوجود مرّة و العدم اخرى ، و قد تلاحظ بما أنّها قائمة بالغير و لا استقلال لها في الوجود .

فاذا لوحظت من الحيثية الاولى فهو المبدء ، و يعبّر عنه أهل المعقول بالعرض و يطلق عليه لفظ البياض مثلاً ، و بهذا اللحاظ المعبّر عنه بشرط لا ، لا تكون قابلاً للحمل ، و اذا لوحظت من الحيثية الثانية فهو مفهوم المشتق ، و يعبّر عنه أهل المعقول بالعرضي ، و يطلق عليه لفظ الابيض ، و بهذا اللحاظ المعبّر عنه بلا شرط كانت قابلة للحمل ، فمفهوم واحد اذا لوحظ بنفسه فهو المبدء ، و اذا لوحظ كونه قائماً بغيره فهو مفهوم المشتق .

فلا فرق بين المبدء و المشتق من حيث المفهوم الاّ بمجرّد اللحاظ و الاعتبار ، نظير الفرق بين الوجود و الايجاد ، فانّ شيئاً واحداً اذا نسب الى القابل فهو وجود ، و اذا نسب الى الفاعل فهو ايجاد . هذا ملخّص ما ذكروه في بيان معنى المشتق ، و توجيه كونه بسيطاً .

و لبّ كلامهم أنّ مفهوم المشتق ليس الاّ العرض قائماً بمعروضه ، فهو عين مفهوم المبدء ، و الفرق بينهما بمجرّد اللحاظ ، فكما لا يكون في مفهوم المبدء تركيب كذا لا يكون في مفهوم المشتق لوحدتهما حقيقة ، و عدم الفرق الاّ باللحاظ فقط .

المناقشة في هذا التقريب :

و فيه أوّلاً : انّ الفرق المذكور انّما هو الفارق بين المصدر و اسمه لا بين المشتق و مبدئه ، فانّ عرضاً واحداً اذا لوحظ في نفسه فهو معنى اسم المصدر ، و اذا لوحظ كونه قائماً بالغير صادراً عنه ، فهو مفهوم المصدر مع كون المفهوم فيهما واحداً .

و ان شئت قلت : انّ مفهوم اسم المصدر شبيه بالوجود المحمولي قبالاً للعدم المحمولي ، و مفهوم المصدر شبيه بالوجود النعتي قبالاً للعدم النعتي .

هذا من حيث المعنى ، و أمّا من حيث اللفظ فقد يكون لكلّ منهما لفظ مستقل ، كالغسل بالفتح للمصدر ، و الغسل بالضم لاسمه ، و قد لا يكون كذلك بل يستعمل لفظ واحد في المفهوم المصدري تارة ، و في مفهوم اسم المصدر اخرى ، و هذا هو الاكثر في اللغة العربية ، و أمّا المبدء و المشتق فلا يكون التغائر بينهما بمجرّد اللحاظ مع كون المفهوم فيهما واحداً ، فانّ الوجدان حاكم بأنّ التغاير بين القيام و القائم ذاتي ، و انّ المفهوم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر ، لا أنّ المفهوم منهما شيء واحد ، و انّما التغاير بينهما بمجرّد اللحاظ .

و ثانياً : انّه لا ريب في أنّ وجود العرض يباين وجود المعروض خارجاً ، و ان كان وجوده في نفسه عين وجوده لمعروضه ، فانّه ليس بمعنى أنّ وجوده عين وجود معروضه ، بل وجوده غير وجوده ذاتاً و حقيقة ، و ان كان قائماً به كما هو معنى كونه عرضاً .

و عليه فلو كان مفهوم المشتقّ هو مفهوم المبدء ، لزم أن لا يصحّ حمل المشتق على الذات في مثل قولنا : زيد قائم ، لما ذكرناه من أنّ الحمل

يحتاج الى الاتّحاد من جهة و المغائرة من جهة اخرى ، و لا اتّحاد بين ذات زيد و مفهوم القيام بوجه من الوجوه ، و ان لوحظ لا بشرط ، فيلزم أن لا يصحّ حمل المشتقّ على الذات مع أنّ صحّته من الضروريّات .

فلا مناص من أن يكون مفهوم المشتق غير مفهوم المبدء حتّى يصحّ حمله على الذات ، و أن يكون معنى القائم غير القيام ، و هو شيء له القيام ، و هو مغاير مع ذات زيد مفهوماً ، و متّحد معه خارجاً ، فصحّ الحمل .

و ثالثاً : انّه لو تمّ هذا على تقدير التسليم في المشتقات الّتي يكون المبدء فيها من سنخ الاعراض الّتي يكون وجودها في نفسها عين وجودها لمعروضاتها ، فلا مجال له في المشتقات الّتي تكون مباديها من الامور الاعتبارية ، كالملكية و الزوجية ، أو من الامور الانتزاعية ، كالوجوب و الامكان و الامتناع ، أو من الامور العدمية ، اذ اعتبارها لا بشرط لا يجدي في اتّحادها مع موضوعاتها في الوجود ، لانّه لا وجود لها في أنفسها كي يكون وجوداً لمعروضها ، باعتبار أنّ وجودها لنفسها عين وجودها لغيرها ، و كيف يعقل اتّحاد العدم مع معروضه في الوجود ، فلو سلّمنا اتّحاد العرض مع معروضه في الوجود لا يمكن تسليم الاتّحاد في هذه الموارد .

و التفكيك في وضع المشتقّات بأن يلتزم بوضعها للمعاني البسيطة المتّحدة مع معروضها فيما كان المبدء من الاعراض و بوضعها للمعاني المركّبة فيما كان المبدء من الامور الاعتبارية ، أو من الامور الانتزاعية ، أو من الامور العدمية باطل قطعاً ، ضرورة أنّ وضع المشتقّات بجميع أنواعها و أقسامها على نحو واحد ، و ان شئت قلت : انّ الوضع في المشتقات نوعي ، فليس فيها الاّ وضع واحد ، و كيف يمكن الالتزام

بالتفكيك بين الموارد في وضع واحد.

و رابعاً : انّه لو سلّمنا جميع ذلك فانّما هو في العرض بالنسبة الى معروضه ، بخلاف باقي ملابساته من الزمان و المكان و الآلة و المفعول و غيرها ، مع أنّ النزاع عام شامل لاسم الزمان و المكان و اسم الآلة و اسم المفعول و غيرها ، فانّه من الواضح عدم اتّحاد المبدء مع الزمان و المكان و لا مع الآلة و المفعول .

و كيف يمكن الالتزام بأنّ القتل مثلاً اذا لوحظ لا بشرط كان متّحداً في الوجود مع زمان القتل و مكانه ، و مع آلة القتل و المقتول ، و التفصيل في وضع المشتقات ، بأن يلتزم بوضع اسم الفاعل للمعنى البسيط ، و بوضع اسم المفعول و اسم الظرف و اسم الآلة للمعنى المركب باطل يقيناً ، و لم ينسب الى أحد.

و خامساً : انّه لا ريب في صحّة الحمل فيما اذا كان كلّ من الموضوع و المحمول من المشتقّات ، كقولنا : الكاتب ضاحك ، و الناطق قائم ، و من المعلوم أنّ مفهوم الكتابة و الضحك متبائن ، لا يصح حمل أحدهما على الآخر ، و كذا النطق و القيام ، فلو كان مفهوم المشتق هو مفهوم المبدء لزم عدم صحّة الحمل ايضاً ، فيما كان كلّ من الموضوع و المحمول من المشتقّات ، كالامثلة المذكورة ، و صحّة الحمل فيها ممّا لا ريب فيه بضرورة الوجدان .

فلا مناص من أن يكون مفهوم الشيء مأخوذاً في مفهوم المشتق ليكون معنى قولنا : الكاتب ضاحك شيء له الكتابة ، شيء له الضحك ، و بين هذين المفهومين تغاير بحسب المفهوم و اتّحاد بحسب الوجود ، فيصحّ الحمل ، و كذا الحال في قولنا : الناطق قائم ، و غيره من الامثلة .

٢ ـ الفرق بين المشتق و المبدء

انّ المعروف بين الفلاسفة في الفرق بين المشتق و مبدئه هو أنّ المبدء يكون بشرط لا ، و المشتق لا بشرط ، فوقع الاختلاف في تعيين مرادهم في هذا الفرق [١].

المنسوب الى صاحب الفصول رحمه الله [٢] كما هو ظاهر عبارته أنّ مرادهم من الفرق بهذين الاعتبارين انّما هو بلحاظ الطواري و العوارض الخارجية ، و لابشرط بهذا المعنى هو المراد في بحث المطلق و المقيّد ، فيقال : انّ المراد من الماء في قوله عليه السلام : «الماء طاهر» [٣] ، طبيعة لا بشرط ، أي مطلق باعتبار الطواري و العوارض الخارجية ، من الحرارة و البرودة ، و القلّة و الكثرة و غيرها ، فيستكشف من الاطلاق في مقام الاثبات بعد تماميّة مقدّمات الحكمة الاطلاق في مقام الثبوت ، و ان مراد المولى هو ذلك .

و ملخّص الفرق بين المشتق و مبدئه بهذا التفسير أنّ القيام المطلق مثلاً أي العاري من لحاظ الطواري و العوارض هو معنى المشتق ، و القيام المقيّد بعدم الطواري و العوارض هو معنى المبدء .

و اورد عليهم صاحب الفصول رحمه الله بعدم استقامة الفرق بذلك ، لانّ صحّة الحمل و عدمها لا تدور مدار هذين الاعتبارين ، فانّ العلم و القيام

---

١ ـ الاسفار ٧:٤٢ ، الشواهد الربوبية : ٤٣.

٢ ـ الفصول الغروية : ٦٢.

٣ ـ الوسائل ١:١٠٠ ، الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٥ ، و فيه : « الماء كلّه طاهر».

و القعود و غيرها من المبادي ممّا لا يصحّ حمله على الذات و ان اعتبر لا بشرط ، مع أنّ حمل المشتقّ على الذات ممّا لا اشكال فيه و ان اعتبر بشرط لا من حيث العوارض الخارجية [١].

و ذكر صاحب الكفاية ﷺ أنّ مرادهم هو لا بشرط و بشرط لا باعتبار الحمل ، أي المشتق في نفسه لا يأبى عن الحمل على ما تلبّس بالمبدء بخلاف المبدء ، فانّه بمفهومه يأبى عن الحمل ، فيكون الفرق بينهما باعتبار نفس المفهومين ، لا بالاطلاق و التقييد باعتبار الطواري و العوارض .

و ان شئت قلت : انّ الفرق بينهما ذاتي ، لا بمجرّد الاعتبار و اللحاظ ، فيكون مفهوم المشتق في نفسه مفهوم لا بشرط ، فلا يأبى عن الحمل و مفهوم المبدء في حد ذاته بشرط لا فيأبي عن الحمل [٢].

و فيه : انّ هذا الفرق لا اختصاص له بالمشتق و مبدئه بل يجري في غيرهما ايضاً ، ضرورة أنّ كلّ مفهوم آب عن الحمل ، فهو يكون بشرط لا ، لا محالة ، و كلّ مفهوم لا يكون بنفسه آبياً عن الحمل فهو لا بشرط ، بل هذا الفرق ثابت بين نفس المشتقات ، فانّ الفعل الماضي أو المضارع بمفهومه يأبى عن الحمل ، و اسم الفاعل لا يأبى عنه ، و ان شئت قلت : انّ هذا الفرق من الواضحات الاوّلية ، فلا يكون كلام الفلاسفة راجعاً اليه .

بل الصحيح أنّ مرادهم ، على ما صرّح به جماعة منهم في مقام الفرق بين الجنس و الهيولى ، و بين الفصل و الصورة هو لا بشرط و بشرط لا في اللحاظ مع وحدة المفهومين بحسب الذات .

---

١ ـ الفصول الغروية : ٦٢.

٢ ـ كفاية الاصول : ٧٥.

الفرق بين الجنس و المادة ، و بين الفصل و الصورة :

و توضيح كلامهم في الفرق بين الجنس و المادة ، و بين الفصل و الصورة هو :

انّ الجنس قوّة محضة لا وجود لها على انفرادها ، و الاّ يكون نوعاً ، و هو خلف ، و كذا الفصل لا وجود له بالاستقلال لكونه صورة لشيء آخر و فعليّة له ، فلا معنى لوجوده بالاستقلال و الاّ لزم وجود الصورة بلا ذيها ، و هو غير معقول ، أو كونه نوعاً ، و هو خلف ، فلا وجود للجنس الاّ مع الفصل ، و لا وجود للفصل الاّ مع الجنس ، و الوجود الجامع لهما هو النوع ، و ليس تركّب النوع منهما تركّباً انضماميّاً و الاّ لم يصحّ حمل أحدهما على الآخر و لا حمل كلّ منهما على النوع ، لعدم صحّة حمل كلّ واحد من الاجزاء المتبائنة المنضمّة على المركّب منها ، و لا حمل بعضها على البعض كما هو واضح .

و في المقام صحّة حمل كلّ من الجنس و الفصل على الآخر ، و على النوع ممّا لا اشكال فيه و لا خلاف ، كقولنا : الناطق حيوان ، و بعض الحيوان ناطق ، و الانسان حيوان ، و الانسان ناطق ، بل تركّب النوع منهما تركّب اتّحادي ، بمعنى كونهما موجودين بوجود واحد ، الاّ أنّ العقل يرى أنّ هذا الوجود الواحد واجد لجهتين ، الاولى : جهة جامعة بينه و بين غيره كالحيوانية مثلاً ، الثانية : جهة مميّزة له عن غيره كالناطقية مثلاً ، فله ما به يشترك مع غيره و ما به يمتاز عن غيره ، مع كون الجهتين موجودتين بوجود واحد .

فتارة تلاحظ الجهة المشتركة بما لها من الحدّ ، و بما هي جهة مشتركة فهي المادة ، و لا يصحّ حملها على غيرها ، و هي المراد من لحاظها

بشرط لا ، و اخرى تلاحظ بواقعها فهي الجنس و صحّ حمله على الفصل و النوع ، و هو المراد من لحاظها لا بشرط .

و كذا الحال في الجهة المميّزة ، فانّها ايضاً تارة تلاحظ بحدّها و بما هي جهة مميّزة ، فهي الصورة ، و لا يصحّ حملها على غيرها ، و اخرى تلاحظ بواقعها ، فهي الفصل ، و صحّ حمله على الجنس و النوع ، و هذا المعنى هو المراد من قولهم لا بشرط و بشرط لا ، في مقام الفرق بين المشتق و مبدئه ، يعنى انّ العرض لمّا كان وجوده في نفسه عين وجوده لغيره .

فاذا لوحظ باعتبار أنّه موجود من الموجودات مع قطع النظر عن كونه قائماً بالغير ، فهو مفهوم المبدء ، و لا يصحّ حمله على الذات لكونه بهذا اللحاظ مبائناً له ، و اذا لوحظ باعتبار كونه قائماً بالغير و شأناً من شؤونه ، فهو مفهوم المشتق و صحّ حمله على الذات ، و هذا هو مرادهم بتصريح جماعة منهم .

الحق في المقام :

أقول : أمّا ما ذكروه في مقام الفرق بين الجنس و المادة ، و بين الفصل و الصورة ، فهو صحيح بالتقريب الّذي ذكرناه ، لاتّحاد الوجود هناك على ما تقدّم بينه .

و أمّا ما ذكروه في مقام الفرق بين المشتق و مبدئه فغير صحيح ، اذ لا اتّحاد في الوجود بين المبدء و الذات كما هو واضح ، فانّ ذات زيد موجود و القيام موجود آخر ، و هكذا في سائر الامثلة ، فلو كان مفهوم المشتق هو مفهوم المبدء مع لحاظه لا بشرط لما صحّ حمله على الذات لعدم صحّة حمل أحد المتبائنين على الآخر ، و يرد الاشكالات الّتي تقدّم ذكرها ، و لا حاجة الى الاعادة .

فالصحيح أنّ التغاير بين المشتق و مبدئه ذاتي ، و انّ المفهوم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر ، فمفهوم المبدء هو الوصف ، و لذا لا يصحّ حمله على الذات الاّ على نحو المبالغة مجازاً في مثل قولنا : زيد عدل ، و مفهوم المشتق هو الذات ، غاية الامر أنّ مفهومه ليس هو الذات المطلق بل الذات المقيد و المتّصف بالمبدء ، فمفهوم المبدء نفس القيام مثلاً و مفهوم المشتق ذات له القيام ، و كم فرق بينهما.

٣ ـ النسبة بين المبدء و الذات

انّه قد التزم صاحب الفصول رحمه الله [1] بالنّقل في الصفات الجارية عليه سبحانه و تعالى لوجهين، أحدهما راجع الى الآخر :

١ ـ انّه يعتبر المغايرة وجوداً بين المبدء و الذات ، و حيث انّه لا مغايرة في الوجود بين ذاته تعالى و صفاته ، فلا بدّ من الالتزام بالنقل في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى .

٢ ـ انّه يعتبر في صدق المشتق على ذات تلبّسه بالمبدء و تلبّس شيء بشيء يستدعي التعدّد و الاثنينيّة ، و حيث انّ صفاته عين ذاته تعالى ، فلا مناص من الالتزام بالنقل في الصفات الجارية عليه سبحانه و تعالى .

و ليعلم أنّ محلّ كلامه هي صفات الذات كالعالم و القادر ، و ما يرجع الى أحدهما كالسميع و البصير ، فانّ العلم بمعنى انكشاف الاشياء له تعالى عين ذاته ، و كذا القدرة بمعنى أنّ له ما يشاء عين ذاته ، و أمّا السميع و البصير فهما راجعان الى العلم ، فانّ السميع هو العالم بالمسموعات ، و البصير هو العالم بالمبصرات .

---

١ ـ الفصول الغروية : ٦٢.

و أمّا صفات الافعال كالخالق و الرازق و الكريم و الرحيم فهي خارجة عن محلّ كلامه ، و لا وجه للالتزام بالنقل فيها لعدم كون المبدء فيها عين ذاته تعالى ، فانّ المبدء فيها هو الفعل ، و لم يتوهّم أحد أنّ فعليّة عين ذاته تعالى ، فذكر بعض صفات الافعال في هذا المقام كما في الكفاية ليس في محلّه و خلط بين صفات الافعال و صفات الذات.

الوجه الاوّل :

أجاب عنه صاحب الكفاية و المحقق النائيني قدس سرهما [1] بأنّه يكفي المغايرة بين المبدء و ما يجري عليه المشتق مفهوماً و ان اتّحدا خارجاً ، و لا خفاء في المغايرة من حيث المفهوم بين لفظ اللّه و لفظ العلم و القدرة ، و ان اتّحدا في الوجود.

أقول : لا وجه لاعتبار المغايرة بين المبدء و الذات ، لا مفهوماً و لا مصداقاً ، اذ لم يدلّ عليه دليل ، بل الاستعمالات العرفية تشهد بعدم اعتبارها و لو مفهوماً ، فانّه صحّ أن يقال : انّ الوجود موجود ، و انّ الكون كائن ، و النور منوّر ، و الضياء مضيء ، مع أنّ المبدء في هذه الامثلة متّحد مع ما يجري عليه المشتق مفهوماً.

فالصحيح في الجواب أن يقال : انّه لا يعتبر المغايرة بينهما مفهوماً فضلاً عن الوجود ، نعم يعتبر المغايرة بين الموضوع و المحمول من جهة و الاتّحاد من جهة ، كما ذكرناه مراراً ، و هما موجودان في حمل الصفات على لفظ الجلالة ، فاذا قلنا : اللّه سبحانه و تعالى عالم ، كان المغايرة بين لفظ اللّه و لفظ عالم من حيث المفهوم موجوداً و ان اتّحدا من حيث الوجود ، كما هو الحال في مثل زيد قائم ، فانّهما متغائران مفهوماً و متّحدان وجوداً كما هو واضح .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٧٤، أجود التقريرات ١ : ٨٤.

الوجه الثاني :

أجاب عنه في الكفاية [١] بأنّه يكفي في صدق المشتق على الذات تلبّسه بالمبدء بنحو من أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة ، و اختلاف الهيئات اخرى ، من القيام صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه ، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى ، فمن أنحاء التلبّس هو انتزاع المبدء من الذات مفهوماً ، و لا خفاء في انتزاع العلم و القدرة من ذاته المقدّسة باعتبار انكشاف الاشياء لديه ، و انّ له ما يشاء .

فمعنى تلبّسه بالمبدء و قيامه به هو الاتّحاد و العينيّة ، فالتلبّس لا يستدعي التعدّد و الاثنينيّة ، بل الاتّحاد و العينية نوع من التلبّس ، و عدم اطّلاع العرف على هذا التلبّس لا يضرّ في صدق المشتقّ عليه تعالى حقيقة ، فانّ العرف يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق.

و هذا الجواب ممّا لا بأس به ، و نقول في توضيحه : انّ المراد بالتلبّس هو الواجديّة للمبدء في مقابل الانقضاء ، و هذا المعنى لا يستدعي التعدّد و الاثنينية ، فانّه لا اشكال في أنّ الشيء واجد لنفسه ، و ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، فلا وجه للالتزام بالنقل في الصفات الجارية عليه سبحانه و تعالى.

كلام صاحب الكفاية و المحقق النائيني قدّس سرّهما في المقام ، و النظر فيه :

بقي في المقام شيء ينبغي التنبيه عليه ، و هو انّه ذكر صاحب الكفاية

---

١ ـ كفاية الاصول : ٧٧.

و المحقق النائيني قدس سره في مقام الرد على صاحب الفصول قدس سره:

انّ الالتزام بالنقل في الصفات الجارية عليه تعالى يستلزم كونها لقلقة اللسان و ألفاظاً بلا معان، لأنّه اذا قلنا: انّ اللّه سبحانه عالم، فامّا أن يقصد به من ينكشف لديه الاشياء، فهذا هو المعنى العامّ، و امّا أن يقصد به ما يقابل هذا المعنى، فتعالى اللّه عنه علوّاً كبيراً، و امّا أن لا يقصد منه شيء، و لا يعلم المراد منه، فيكون مجرّد لقلقة اللسان و لفظاً بلا معنى، فيلزم تعطيل العقل عن ادراك الاوراد و الاذكار[1].

و الظاهر أنّ ما ذكراه من الاشكال مأخوذ ممّا ذكره الحاج السبزواري و غيره من الفلاسفة في بحث الوجود[2]، في مقام الاستدلال لاثبات وحدة الوجود مفهوماً و انّه موضوع لمفهوم واحد شامل للواجب و الممكن، في مقابل من يدّعي اشتراكه لفظاً بين الواجب و الممكن.

فانّهم ذكروا أنّه اذا قلنا انّه تعالى موجود، فامّا أن يقصد منه معناه المتعارف الواضح، فهو يطلق على الممكن ايضاً، و امّا أن يقصد نقيضه و هو المعدوم، فيلزم تعطيل العالم عن الصانع، و امّا أن لا يقصد منه شيء لعدم العلم بمعناه، فيلزم كونه لقلقة اللسان و لفظاً بلا معنى، فيلزم تعطيل العقل عن ادراك الصانع.

و هذا هو الّذي ذكره الفلاسفة في بحث الوجود، و تبعهم صاحب الكفاية و المحقق النائيني قدس سرهما بذكر نظيره في المقام ردّاً على صاحب الفصول قدس سره.

و الانصاف أنّ هذا الاشكال غير وارد على صاحب الفصول، فانّ ما ذكره الفلاسفة في بحث الوجود و ان كان صحيحاً، لكون الحصر

---

١ ـ كفاية الاصول: ٧٧، أجود التقريرات ١: ٨٤.

٢ ـ شرح المنظومة: ١٠.

المذكور في كلامهم حاصراً ، الاّ أنّ المقام لا يقاس عليه ، فانّ صاحب الفصول القائل بالنقل في الصفات الجارية عليه تعالى يدّعي أنّ معنى العالم هو ذات ثبت له العلم ، فهو دالّ على المغايرة بين الذات و المبدء ، و حيث انّ العلم عين ذاته تعالى فلا محالة تكون الصفات الجارية عليه تعالى منقولة عن هذا المعنى ، فيكون العالم المطلق عليه تعالى بمعنى العلم لا بمعنى شيء ثبت له العلم ، و كذا المراد من القادر المطلق عليه تعالى هو القدرة .

فيكون المراد بقولنا : انّه تعالى عالم قادر ، انّه علم و قدرة ، كما ورد انّ كلّه القدرة و كلّه العلم [1] ، فأين هذا من لزوم كون الصفات الجارية عليه تعالى لقلقة اللسان .

فما ذكره صاحب الفصول من الالتزام بالنقل في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى ، و ان كان غير تامّ على ما ذكرناه ، الاّ أنّ هذا الاشكال غير وارد عليه .

٤ ـ في تعيين المتنازع فيه في بحث المشتق

انّ محلّ الكلام في بحث المشتقّ هو انّه موضوع لخصوص المتلبّس أو للاعمّ منه و من المنقضي عنه المبدء ، امّا تطبيق المعنى على الفرد فهو خارج عن محلّ الكلام .

فتارة يكون التطبيق حقيقياً ، كما في قولنا : الماء الجاري ، و اخرى يكون ادّعائياً ، كقولنا : الميزاب الجاري ، فانّ لفظ الجاري قد استعمل فيما وضع ، غاية الامر أنّ تطبيقه على هذا الفرد ليس على الحقيقة

---

١ ـ بحار الانوار ٤ : ٨٤.

بل مبني على الادّعاء و التنزيل ، كما ذكره السكاكي في الاستعارة ، و هو لا يوجب كون المشتق مجازاً و مستعملاً في غير ما وضع له .

و أوضح منه في عدم كون المشتقّ مجازاً التطبيق الخطائي ، كما اذا قيل : هذا الماء جار ، و لم يكن جارياً حقيقة ، فانّه لم يستعمل المشتق الاّ فيما وضع له ، و ان أخطأ في تطبيقه .

و بالجملة حال المشتق من هذه الجهة هي حال الجوامد ، فانّها تارة تستعمل في المعنى الحقيقي مع التطبيق الحقيقي ، كقولنا : زيد انسان ، و اخرى تستعمل في المعنى الحقيقي مع التطبيق الادّعائي ، كقولنا : زيد أسد ، فانّ لفظ أسد لم يستعمل الاّ في معناه الحقيقي ، غاية الامر أنّ تطبيقه على زيد ادّعائي ، و ثالثة تستعمل في المعنى الحقيقي مع التطبيق الخطائي ، كما اذا قيل : هذا زيد ، و كان عمرواً في الحقيقة.

و ظهر بما ذكرناه فساد ما في الفصول [1] ، من أنّ استعمال المشتق في مثل الميزاب الجاري مجاز ، فانّه خلط بين المجاز في الكلمة و المجاز في الاسناد.

---

١ ـ الفصول الغروية : ٦٢.

المقصد الاوّل

في الاوامر

الكلام في الاوامر

و لا بدّ من البحث في مقامين:
المقام الاوّل : في البحث عن مادّة الامر .
المقام الثاني : في البحث عن صيغة افعل و ما في معناها.

المقام الاوّل : في البحث عن مادّة الامر

تحقيق القول فيه يقتضي البحث في جهات :

١ ـ في البحث عن مدلول لفظ الامر

ربّما يقال بكونه مشتركاً لفظاً بين معان عديدة ، كالطلب و الشيء و الحادثة و الغرض و الشأن و الفعل و الفعل العجيب ، و غير ذلك من المعاني الّتي ذكروها في المقام .

و نقل عن بعض أنّه عدّ خمسة عشر معنى للفظ الامر[١] ، و اختار صاحب الفصول رحمه الله أنّه موضوع لمعنيين من هذه المعاني ، و هما الطلب و الشأن[٢].

و ذكر صاحب الكفاية رحمه الله أنّ عدّ بعض هذه المعاني من معاني الامر من اشتباه المصداق بالمفهوم ، ضرورة أنّ الامر لم يستعمل في هذه المفاهيم و انّما استعمل في غيرها ممّا هو مصداق لها ، ثم قال : «... و لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء»[٣].

و التزم المحقق النائيني رحمه الله بأنّ له معنى واحداً ، و هو الواقعة الّتي لها أهميّة في الجملة ، و هذا المعنى قد ينطبق على الحادثة ، و قد ينطبق على الغرض ، الى غير ذلك من المعاني ، و الطلب ايضاً من مصاديق هذا المعنى ، فانّه ايضاً من الامور الّتي لها أهميّة ، فلا يكون للامر الاّ معنى واحد يندرج فيه جميع المعاني المذكورة[٤].

أقول : أمّا ما ذكره من أخذ الاهميّة في مدلول الامر فهو غير مطابق للواقع ، لصحّة استعمال الامر فيما لا أهميّة له بلا لحاظ التجريد و العناية ، و لصحّة توصيف الامر بأنّه لا أهمية له ، و لو كانت الاهميّة مأخوذة في مفهومه لزم منه توصيف الشيء بما يناقضه ، و هو من الاغلاط الواضحة.

و أمّا ما ذكره من أنّ الطلب و غيره من المعاني من مصاديق معنى واحد ، فهو ايضاً ممّا لا يمكننا المساعدة عليه ، لانّ الامر بمعنى الطلب

---

١ ـ راجع بدائع الافكار : ١٩٩ ، لقد استقصى المحقق الرشتي رحمه الله استعمالها في أربعة عشر معنى.

٢ ـ الفصول الغروية : ٦٢.

٣ ـ كفاية الاصول : ٨١.

٤ ـ أجود التقريرات ١ : ٨٦.

يشتقّ منه جميع المشتقات ، كالماضي و المضارع و اسم الفاعل و المفعول و غيرها من الهيئات الاشتقاقية ، بخلاف الامر بمعنى غير الطلب ، فانّه ليس معنى حدثيّاً و لا يشتقّ منه شيء من المشتقات ، فالامر بمعنى غير الطلب من الجوامد ، و ايضاً الامر بمعنى الطلب يجمع على أوامر ، و الامر بمعنى غير الطلب يجمع على امور ، و الاختلاف في الجمع شاهد على اختلاف المعنى.

الصحيح في معناه في العرف و اللغة :

و الصحيح أنّ لفظ الامر مشترك لفظاً بين معنيين:

١ ـ الطلب ، و هو المعنى الحدثي ، و لذا يشتقّ من الامر بهذا المعنى جميع المشتقات ، و يجمع على أوامر ، و مع ذلك لا يكون مترادفاً مع الطلب ، بل يكون معنى الامر حصّة خاصة من الطلب ، و هو الطلب الّذي كان متعلّقه فعل الغير ، و لذا كان مفعول الامر دائماً شخصاً آخر ، فيقال : أمر زيد عمرواً بكذا ، أي طلب منه أن يفعل كذا ، فتكون النسبة بين الامر و الطلب هي العموم المطلق ، فكلّما صدق الامر على شيء صدق عليه الطلب ايضاً ، كما في المثال المزبور ، دون العكس ، اذ يصدق الطلب في موارد كثيرة ، و لا يصدق الامر فيها ، كما يقال : فلان طالب العلم ، و لا يقال : آمر العلم ، و كذا يقال : طالب الضالة و طالب الحق ، و لا يصدق الامر .

٢ ـ المفهوم العام ، و هو الشيء ، و مع ذلك لا يكون مرادفاً له ايضاً ، بل يكون معنى الامر حصّة خاصّة من مفهوم الشيء ، و هو ما يتقوّم بالشخص من الفعل أو الصفة ، قبالاً للاعيان و الاعراض غير المتقوّمة بالاشخاص .

فتكون النسبة بين الامر بهذا المعنى و الشيء العموم المطلق ايضاً ،

فكلّما صدق الامر على شيء صدق عليه الشيء دون العكس ، فانّه صحّ أن يقال : رأيت اليوم شيئاً عجيباً ، اذا رأى فرساً ، و لا يصحّ أن يقال : رأيت اليوم أمراً عجيباً ، و قد رأى فرساً ، و الامر بهذا المعنى يجمع على امور ، و جميع ما ذكر له من المعاني ، من الفعل و الشأن و الغرض و غيرها من مصاديق هذا المعنى الثاني .

و لا يخفى أنّ ما ذكره النحويّون في المفعول له ، من أنّه قد يكون سبباً للفعل و يسمّى حصولياً ، و قد يكون مترتّباً على الفعل و يسمّى تحصيليّاً يجري في الامر بهذا المعنى ، في مثل قولنا : جاء زيد لامر كذا[1] .

---

١ ـ هذا ما سمعنا و ضبطناه من افادات سيدنا الاستاذ العلامة في مجلس الدرس ، و قد عدل عنه أخيراً ، على ما وجدناه فيما كتبه بعض الافاضل الاصدقاء ، و نحبّ أن ننقله بعين عبارته تتميماً للفائدة ، فاليك نصه :

«هذا على ما بيّناه في الدورات السابقة ، و لكنّ الصحيح في المقام أن يقال : انّ مادة الامر لم توضع للدلالة على حصّة خاصة من الطلب ، و هي الحصة المتعلّقة بفعل الغير ، بل وضعت للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني في الخارج ، و السبب في ذلك ما حقّقناه في بحث الانشاء ، من أنّه عبارة عن اعتبار الامر النفساني و ابرازه في الخارج بمبرز ، من قول أو فعل أو ما شاكله ، هذا من ناحية و من ناحية اخرى ما ذكرناه في بحث الوضع ، من أنّه عبارة عن التعهّد و الالتزام النفساني ، فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي وضع مادّة الامر أو ما شاكلها بطبيعة الحال لما ذكرناه ، أي للدلالة على ابراز الامر الاعتباري النفساني ، لا للطلب و التصدّي ، و لا للبعث و التحريك ، نعم انّها كصيغتها مصداق للطلب و التصدّي و البعث و التحريك ، الاّ أنّها معناها . انتهى » ، محاضرات في اصول الفقه ٢ : ٩.

أقول : أمّا ما ذكره دام ظلّه من كون الانشاء بمعنى ابراز الاعتبار النفساني ، ففيه أوّلاً : ما تقدّم في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء ، من أنّ الانشاء بما له من المفهوم لا يلائم الابراز ، نعم كان اللفظ المستعمل في مقام الانشاء بما له من المعنى مبرزاً للامر النفساني ، لا أنّه موضوع لمفهوم الابراز ، كما هو الحال في غيره من الالفاظ ، فانّ كلّ لفظ صادر من كلّ متكلّم ذي عقل و شعور

فالامر مشترك لفظاً بين هذين المعنيين، حسب ما يساعد عليه الارتكاز العرفي و الاستعمال، هذا بحسب العرف و اللغة.

معناه بحسب الاصطلاح:

و أمّا بحسب الاصطلاح فقد يقال: انّه حقيقة في القول المخصوص، أي صيغة افعل [1]، و لكن الظاهر خلافه، اذ عليه لا يمكن الاشتقاق منه، لعدم كون معناه حينئذ معناً حدثيّاً، مع أنّ الظاهر كون الاشتقاقات منه بالمعنى المصطلح لا بالمعنى الآخر.

و كيف كان فان ثبت هذا الاصطلاح فلا مشاحة فيه، انّما المهم بيان

← بما له من المعنى مبرز لما في نفسه، بلا فرق بين أن يكون خبراً أو انشاءاً، فذكر ابراز الاعتبار النفساني لا يكفي في معنى الالفاظ الموضوعة للانشاء.

و ثانياً: انّ الكلام في المقام انّما هو في معنى مادّة الامر، و هي غير مختصّة بالانشاء كي ينطبق عليها ما ذكره سيّدنا العلامة في معنى الانشاء، فانّ مادة الامر كسائر مواد المشتقات قد تستعمل في مقام الاخبار ايضاً، فيقال: أمر زيد عمرواً بكذا، و يأمره بكذا، و ما أمره بكذا، و لا يأمره بكذا، و هكذا، و لا ينطبق معنى الانشاء في هذه الموارد كما ترى.

فلا مناص من الالتزام بما ذكره سيّدنا الاستاذ العلامة في الدورة السابقة، من أنّ مادّة الامر موضوعة لحصة من الطلب، أي هذه المادة بما لها من المفهوم تنطبق على حصة من الطلب، و هذا المعنى قابل للانطباق على جميع الالفاظ المشتقة من هذه المادة، بلا فرق بين الخبر و الانشاء.

و أمّا ما ذكره دام ظلّه من كون الوضع بمعنى التعهّد، ففيه أوّلاً: ما تقدّم في بحث الوضع، من أن كون الوضع بمعنى التعهّد ممّا لا تساعد عليه اطلاقات الوضع، فانّ الوضع يستدعي الموضوع و الموضوع له، و التعهّد يقتضي المتعهّد و المتعهّد عليه، فراجع ما ذكرناه في بحث الوضع.

و ثانياً: انّه غير مرتبط بالمقام، فانّ الوضع لو فرض كونه بمعنى التعهّد لا يختصّ بالانشاء، و لا يثبت كون مادة الامر بمعنى الابراز، و لا ينافي كونها بمعنى حصّة من الطلب، فلاحظ.

١ ـ كفاية الاصول: ٨٢.

معناه العرفي و اللغوي ليحمل عليه عند التجرّد عن القرينة ، و لكن لا تترتّب على هذا البحث ثمرة عملية ، لأنّه لم يرد لفظ الامر في مورد كان محتملاً للطلب و غيره ، ليحمل على ما هو حقيقة فيه ، بل كان استعماله دائماً محتفّاً بما يظهر منه المراد .

فانّه لا يحتمل أن يكون المراد هو الطلب في مثل قولنا : شغل زيد أمر كذا ، أو جاء زيد لامر كذا ، و كذا لا يحتمل أن يكون المراد غير الطلب في مثل قولنا : أمر زيد عمرواً بكذا ، و كذا الحال في سائر موارد الاستعمال .

فالبحث عن تحقيق معنى الامر و أنّه الطلب أو غيره ممّا لا تترتّب عليه ثمرة عملية.

٢ ـ في أنّ العلو معتبر في مفهوم الامر أم لا ؟

لا شبهة في اعتباره فيه بشهادة الوجدان و الارتكاز العرفي ، و لذا يقال في مقام التكريم و التعارف : بماذا تأمرني ، أو لك أن تأمرني ، يعني لك العلو عليّ ، فكلّما تطلبه منّى فهو أمر ، و يدلّ عليه ايضاً صحّة سلب الامر عن الطلب الصادر عن غير العالي .

و بالجملة الامر مرادف لقولنا «فرمودن» في اللغة الفارسية ، و لا اشكال في اختصاصه بالطلب الصادر من العالي ، و اطلاق الامر على الطلب الصادر من السافل المستعلي انّما هو لادّعائه العلوّ ، لا لكونه أمراً حقيقة .

و كذا لا ينبغي الشك في عدم اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر بشهادة المتفاهم العرفي .

فتحصّل أنّ الطلب الصادر من العالي أمر و لو كان مستخفضاً لجناحه ، و الطلب الصادر من غير العالي التماس و دعاء و لو كان الطالب مستعلياً ،

و هذه الجهة من البحث ايضاً ممّا لا تترتّب عليه ثمرة عملية كما هو ظاهر.

٣ـ في دلالة لفظ الامر على الوجوب و عدمها

هذه هي الجهة المهمّة الّتي يكون البحث عنها وظيفة الاصولي ، و تترتّب عليها ثمرة عملية .

و الاقوى دلالته على الوجوب ، لكن لا بنحو يكون الوجوب مأخوذاً في معناه وضعاً ، بحيث لو استعمل في الندب كان مجازاً ، بل بحكم العقل ، بمعنى أنّ الطلب الصادر من العالي بحكم العقل بوجوب امتثاله و عدم جواز مخالفته بمقتضي قانون العبودية .

و بعبارة اخرى : لو أمر المولى عبده بشيء كان مستحقّاً للعقاب على المخالفة عند العقلاء ، فلو عاقبه المولى كان معذوراً عند العقلاء و لا يكون مذموماً ، و لا نعني بالوجوب الاّ هذا المعنى ، نعم لو ثبت الترخيص في الترك من المولى لا يكون مستحقّاً للعقاب بحكم العقل ، فلو عاقبه المولى كان عقابه قبيحاً عند العقلاء .

و ظهر بما ذكرناه بطلان القول بدلالة الامر على الوجوب وضعاً كما هو المشهور [١] ، و ذلك لما ذكرناه في بحث الوضع من أنّه عبارة عن التعهّد، و ما ذكرناه في بحث الانشاء من أنّه عبارة عن ابراز الاعتبار النفساني ، فلا يدلّ على الوجوب وضعاً ، و انّما يدلّ عليه بحكم العقل على ما ذكرناه .

و كذا ظهر بطلان القول بدلالته على الوجوب اطلاقاً [٢] ، باعتبار أنّ الندب يحتاج الى بيان الترخيص في الترك ، فالاطلاق يعيّن الوجوب ،

---

١ ـ راجع قوانين الاصول ١:٨٣.

٢ ـ راجع الفصول الغروية : ٦٤ ، نهاية الافكار ١:١٦٢ .

فانّه متوقّف على كون الامر موضوعاً للجامع بين الوجوب و الندب كي يكون الاطلاق معيّناً للوجوب ، و قد ذكرنا أنّه موضوع لابراز الامر النفساني لا للوجوب و لا للجامع بينه و بين الندب .

هذا ، مضافاً الى أنّه لا فرق بين الوجوب و الندب من هذه الجهة ، فانّه لو فرض كون الامر موضوعاً للجامع بينهما ، فكما أنّ الندب يحتاج الى البيان و الاطلاق غير واف به ، كذلك الوجوب يحتاج الى بيان عدم الترخيص في الترك ، و الاطلاق يعيّنه[1] .

اتحاد الطلب و الارادة و عدمه

لا مناص من البحث في مقامات ثلاث :

المقام الاوّل : في البحث عن اتّحادهما مفهوماً و عدمه ، فيكون بحثاً لغويّاً فقط.

المقام الثاني : في البحث عن مداليل الجمل الخبرية و الانشائية ، و انّها من الامور القائمة بالنفس لتكون من الكلام النفسي أو لا ؟ و حيث انّه يبتني على هذا البحث مسألة قدم القرآن و حدوثه ، فيكون بحثاً كلامياً ناشئاً عن مداليل الجمل و الالفاظ.

---

١ ـ أمّا ما ذكره سيّدنا الاستاذ العلامة من أنّ دلالة الامر على الوجوب انّما هي بحكم العقل ، ففي غاية المتانة ، فانّه لو صدر الطلب من العالي كان العبد مستحقّاً للعقاب بمخالفته بحكم العقل ، الاّ فيما ثبت فيه الترخيص من المولى .

و أمّا ما ذكره دام ظلّه من أنّ الوضع عبارة عن التعهّد و الانشاء عبارة عن الابراز ، فقد تقدّم الكلام فيه مراراً و لا نعيد ، و لا ينقضي تعجّبي باستدلاله دام ظلّه بما ذكره في معنى الانشاء ، فانّه غير مربوط بالمقام ، فانّ كون الانشاء بمعنى الابراز لا ينافي كون الامر موضوعاً للوجوب أو للجامع بينه و بين الندب ، فلاحظ.

المقام الثالث : في البحث عن أنّ الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المطلوب ، المعبّر عنه بالارادة ، هل هو علّة تامّة لصدور الفعل ، بحيث لا يكون بينهما تخلّل شيء آخر ، أو لا يكون علّة تامّة لصدور الفعل ، بل بعد تحقّق هذا الشوق المؤكّد له أن يفعل و أن لا يفعل ، و هذا هو المسمّى بالاختيار .

و يبتني على هذا البحث مسألة الجبر و التفويض ، و تحقيق الامر بين الامرين ، فيكون بحثاً كلاميّاً عقليّاً لا ربط له بمفاهيم الالفاظ أصلاً .

١ ـ البحث عن اتّحادهما مفهوماً و عدمه

قد يقال فيه : انّهما متّحدان مفهوماً ، فيكون المفهوم من أحدهما عين ما يفهم من الآخر و متّحدان مصداقاً ، فيكون ما بازاء أحدهما في الخارج عين ما بازاء الآخر و متّحدان انشاءاً ، فيكون الطلب المنشأ بمادّة الامر أو بصيغة افعل أو بمادة الطلب عين الارادة الانشائية ، فلا فرق بينهما في هذه المراحل الثلاث أصلاً ، انّما الفرق بينهما في مجرّد الانصراف ، فانّ لفظ الطلب منصرف الى صنف ، و هو الانشائي ، و لفظ الارادة منصرف الى صنف آخر ، و هو الحقيقي .

و اختار هذا القول صاحب الكفاية قدس سره [١] و أصرّ عليه ، بلا اقامة برهان ، بل أحاله الى الوجدان.

و قد يقال : انّهما متّحدان بحسب المصداق فقط ، و أمّا بحسب المفهوم فهما مختلفان [٢]، غاية الامر انطباق المفهومين في الخارج على فرد واحد ، كتصادق مفهوم الانسان و البشر على فرد واحد ، بناء على

---

١ ـ كفاية الاصول : ٨٥.

٢ ـ راجع درر الفوائد ١ : ٤١.

عدم ترادفهما ، و انّ الانسان موضوع لمن له الانس ، و يطلق في مقابل الجن ، و البشر موضوع لمن يباشر الاكل و الشرب مثلاً قبالاً للملك ، فهما مختلفان بحسب المفهوم متّحدان بحسب المصداق ، بمعنى أنّه كلّما صدق أحدهما على شيء صدق عليه الآخر ، أو كتصادق مفهوم القائم و الضاحك على شخص واحد .

و الاوّل مثال لتصادق المفهومين المختلفين على المصداق بنحو التساوي ، و الثاني مثال لتصادق المفهومين المختلفين على المصداق بنحو العموم من وجه .

و من القسم الثاني ايضاً تصادق اليقين و القطع على شيء واحد ، فانّهما مختلفان بحسب المفهوم اللغوي ، الاّ أنّهما يصدقان على شيء واحد باعتبارين ، فاليقين يصدق عليه باعتبار أنّه ثابت ، و القطع يصدق عليه باعتبار أنّه قاطع للتردّد .

التحقيق في المقام :

هذا ، و لكن التحقيق أنّ الطلب و الارادة مختلفان بحسب المفهوم و المصداق ، فانّ الوجدان و الارتكاز العرفي يشهد بأنّهما ليسا مترادفين ، و توضيح الفرق بينهما :

انّ الارادة من الصفات القائمة بالنفس و لا تكون اختيارية ، و الاّ لزم كونها مسبوقة بارادة اخرى ، فلزم الدور أو التسلسل ، بل هي ناشئة من ملائمة الطبع المكوّنة بأمر اللّه سبحانه و تعالى ، حسب ما اقتضته الحكمة و المصلحة .

و هذا هو الوجه في اختلاف الحيوانات و الطيور في المأكل ، فانّ حيواناً يأكل اللحم مثلاً و يحبّه حبّاً شديداً ، و الآخر يتنفّر عنه تنفّراً أكيداً ، أو يأكل شيئاً آخر ، و ليس ذلك الاّ لملائمة طبع كلّ حيوان بشيء

خاصّ بحسب المشيّة الالهيّة طبقاً لما اقتضته الحكمة و المصلحة.

و بالجملة الارادة من الكيفيات النفسانية بخلاف الطلب، فانّه من الافعال الاختيارية، لانّ الطلب على ما يستفاد منه عرفاً عبارة عن التصّدي لتحصيل شيء في الخارج و السعي نحوه، فلا يقال: طالب الضالّة الاّ لمن تصدّي لتحصيلها، و لا طالب العلم الاّ لمن تصدّي لتحصيله، و أمّا من يشتاق اليهما مع عدم التصدّي للتحصيل فلا يطلق عليه طالب الضالّة أو طالب العلم، و لو مع شدّة الاشتياق اليهما، فلا يكون المفهوم من أحدهما عين ما يفهم من الآخر.

و ظهر مما ذكرناه أنّهما مختلفان من حيث المصداق ايضاً، اذ قد عرفت أنّ الارادة من الكيفيّات النفسانيّة، و الطلب من الافعال الخارجية، فكيف يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر، بل الطلب باعتبار كونه من الافعال يكون متعلّقاً للارادة كبقيّة الافعال لا أنّه عينها، فانّه كما يقال: زيد أراد فشرب، كذا يقال: زيد أراد فطلب.

و ظهر بما ذكرناه ايضاً بطلان اتّحادهما انشاءاً، اذ قد عرفت أنّ الطلب عنوان للفعل الخارجي أو الذهني، فلا يكون قابلاً للانشاء.

نعم قد ذكرنا أنّ متعلّق الطلب قد يكون فعل الغير، فالتّصدي لتحصيله انّما هو بأمر ذلك الغير بأن يفعل، سواء كان الامر بمادّة الامر أو بصيغته، فيكون الامر مصداقاً للطلب، أي يكون الامر طلباً حقيقياً خارجياً لا طلباً انشائياً كما توهم، اذ ليس الامر انشاءاً لمفهوم الطلب بل انشاء و ابراز لامر نفساني، و يكون مصداقاً للطلب.

و لا يخفى أنّ غرض صاحب الكفاية قدّس سرّه من الالتزام باتّحاد الطلب و الارادة هو نفي الكلام النفسي الّذي قال به الاشاعرة، بتوهّم أنّ القول بتغايرهما يستلزم القول بثبوت صفة اخرى غير الصفات المعروفة من العلم و الارادة و غيرهما.

و مرجع ذلك الى القول بثبوت الكلام النفسي ، فأراد نفيه بادّعاء اتّحاد الطلب و الارادة ، و انّه ليس هنا صفة اخرى غير الصفات المعروفة حتّى نسمّيه بالكلام النفسي .

و قد عرفت أنّ القول باتّحاد الطلب و الارادة فاسد في نفسه ، فكيف يكون وافياً باثبات فساد الكلام النفسي ، و ستعرف بطلان الكلام النفسي بدون الالتزام باتّحاد الطلب و الارادة .

٢ ـ البحث عن مداليل الجمل الخبرية و الانشائية ، و انّها من الامور القائمة بالنفس لتكون من الكلام النفسي أو لا ؟

ملخّص الكلام فيه : انّه ذهب الاشاعرة الى أنّ مداليل الكلام من الامور النفسانية القائمة بالنفس ، فتكون كلاماً نفسياً ، فهنا كلام لفظي خارجي و كلام نفسي قائم بنفس المتكلّم ، و يكون الكلام النفسي مدلولاً للكلام اللفظي ، و عليه بنوا قدم القرآن و قالوا : انّ الكلام اللفظي و ان كان حادثاً الاّ أنّ مدلوله ، و هو الكلام النفسي القائم بذاته تعالى قديم .

و الوجه في التزامهم بذلك انّهم قالوا بأنّ تكلّمه تعالى من الصفات الذاتية القائمة بذاته المقدّسة القديمة ، كبقيّة صفاته الذاتية من العلم و القدرة و الحياة ، و لا يكون من صفاته الفعلية كالخلق و الرزق و نحوهما .

و حيث انّ الكلام اللفظي المركّب من الحروف حادث لا يعقل قيامه بالقديم ، فاضطرّوا الى الالتزام بالكلام النفسي ، و قالوا : انّ الكلام اللفظي و ان كان حادثاً الاّ أنّ مدلوله ، و هو الكلام النفسي قديم قائم بذاته تعالى و تقدّس .

أقول : ان كان مرادهم من الكلام النفسي ما يتصوّره المتكلّم قبل التكلّم ، فانّ القاء كلّ كلام في الخارج مسبوق بتصوّره و ترتيبه في الذهن ،

و لا سيّما الكلام المشتمل على المزايا الكلامية المبني على الدقة ، كالاشعار البليغة ، ففيه انّ هذا المتصوّر قبل التكلّم لا يكون مدلولاً للكلام اللفظي بالدلالة اللفظية الوضعية ، بل بالدلالة العقلية ، بمعنى أنّ صدور الكلام من شخص ذي عقل و شعور يدلّ على كونه متصوّراً في ذهنه قبل التكلّم .

و لذا لا اختصاص لهذه الدلالة بالالفاظ الموضوعة ، بل هي موجودة في صدور الالفاظ المهملة ايضاً ، فانّ صدور لفظ ديز مثلاً من أحد يدلّ على كونه متصوّراً في ذهنه قبل التكلّم ، بل لا اختصاص لهذه الدلالة بالالفاظ ، فانّ صدور جميع الافعال الاختيارية يدلّ عقلاً على كونها مسبوقة بالارادة و مقدّماتها ، من التصوّر و التصديق بالفائدة و غيرهما ممّا هو مذكور في محلّه ، فيلزم أن يكون القيام مثلاً قيامين : قياماً نفسيّاً و قياماً خارجياً ، و هكذا الحال في كلّ فعل من الافعال ، و لا أظنّ أن يلتزم به الاشاعرة.

و بعبارة اخرى مختصرة : انّ تصوّر مدلول الكلام قبل التكلم به لا يكون الاّ العلم التصوري الموجود عند صدور كلّ فعل اختياري ، فكيف يمكن الالتزام بأنّه كلام نفسي مدلول للكلام اللفظي مغاير للصفات المعروفة من العلم و الارادة و نحوهما.

و ان كان مرادهم من الكلام النفسي هو ما ذكرناه في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء ، من أنّ مدلول الجمل هو الامر النفساني من قصد الحكاية كما في الجمل الخبرية ، و اعتبار لامر نفساني كالزوجية و الملكية و نحوها ، كما في الجمل الانشائية ، ففيه انّه ليس من سنخ الكلام كي يقال انّه كلام نفسي ، اذ من الواضح أنّ القصد و الاعتبار النفساني ليس من الكلام في شيء ، و لا يكون كلّ موجود نفساني كلاماً .

و ببيان أوضح انّ الجمل الخبرية موضوعة للدلالة على قصد الحكاية

عن ثبوت النسبة أو نفيها على المختار ، و موضوعة للدلالة على ثبوت النسبة أو نفيها على المشهور ، و من الواضح أنّ قصد الحكاية عن الثبوت أو نفس الثبوت ليس من سنخ الكلام ليكون كلاماً نفسيّاً .

و كذا الحال في الجمل الانشائية ، فانّ مدلولها الايجاد على المشهور و الابراز عندنا ، و كلاهما من الافعال الحادثة بحدوث الالفاظ ، فلا يعقل كونهما من الصفات القائمة بالنفس قبالاً لسائر الصفات النفسانية من العلم و الارادة ، فلم يبق شيء نسمّيه كلاماً نفسيّاً قديماً قائماً بذاته الواجب قبالاً لسائر صفاته الازلية.

فتحصّل أنّ ما ذكره الاشاعرة من الكلام النفسي لا يرجع الى محصّل معقول ، و لا يخرج عن مجرّد الفرض و الخيال.

ما يستدل به الاشاعرة على الكلام النفسي ، و النظر فيه :

ثمّ انّه قد استدلّ الاشاعرة على الكلام النفسي بأنّه لا ريب في أنّ اللّه سبحانه و تعالى متكلّم ، و قد وصف ذاته بالتكلّم في كتابه العزيز بقوله : «وَ كَلَّمَ اللّٰهُ مُوسىٰ تَكْلِيماً»[1] ، فالتكلّم صفة من صفاته كالعلم و القدرة و الحياة ، و صفاته تعالى قديمة قائمة بذاته ، لاستحالة قيام الحادث بذاته القديم ، و حيث انّ الكلام اللفظي مؤلّف من حروف متدرّجة منصرمة في الوجود ، فلا يعقل أن يكون قديماً قائماً بذاته تعالى و تقدّس .

فلا مناص من الالتزام بالكلام النفسي المعنوي القائم بذاته القديم بقدمه حتّى يصحّ اتّصافه تعالى بالتكلّم ، كاتّصافه بسائر صفاته الازلية كالعلم و القدرة و الحياة.

و الجواب أنّ صفاته تعالى و تقدّس على نوعين:

---

١ ـ النساء : ١٦٤.

١ ـ صفاته الذاتية الّتي هي عين ذاته تعالى ، كالعلم و القدرة و الحياة و ما يؤول اليها ، فانّ هذه الصفات عين ذاته تعالى ، بحيث لا اثنينية فيها و لا مغايرة بينهما بوجه.

و بعبارة اخرى:قيامها بذاته تعالى قيام عيني ، و هو من أعلى مراتب القيام لا قيام صفة بموصوفها ، و لذا نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام : « انّ كمال الاخلاص نفي الصفات عنه بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف»[١].

٢ ـ صفاته الفعلية الّتي يكون قيامها بذاته تعالى قيام الفعل بالفاعل لا قيام الصفة بموصوفها ، كالخلق و الرزق و أمثالهما ، فانّ هذه أفعال حادثة صادرة منه بمشيته و ارادته.

و ضابطة الفرق بين هذين النوعين من الصفات ، أنّ الصفات الذاتية حيث انّها عين ذاته تعالى فيستحيل اتّصاف ذاته بعدمها و لو باعتبار مورد خاصّ ، بأن لا يكون عالماً بشيء أو لا يكون قادراً ، و لهذا لا تدخل عليها أدوات الشرط و نحوها ممّا كان مفاده الشك و التردّد في اتّصاف ذاته تعالى بها .

و هذا بخلاف صفاته الفعليّة ، فانّها من أفعاله الاختيارية الحادثة بارادته و مشيته فتتّصف ذاته تعالى بعدمها ، و يصحّ أن يقال انّه تعالى لم يكن خالقاً للارض مثلاً ثمّ خلقها ، أو لم يكن رازقاً لزيد ثمّ رزقه ، و هكذا ، و لهذا تدخل عليها أدوات الشرط و نحوها ، كما في قوله تعالى : «اِذٰا أَرٰادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ» [٢] .

و من بيان هذه الضابطة القطعية يظهر أنّ التكلّم من صفاته الفعليّة لا من

---

١ ـ نهج البلاغة ، الخطبة الاولى.

٢ ـ يس : ٨٢.

صفاته الذاتية ، حيث انّه يصحّ اتّصاف ذاته تعالى بعدمه و يقال : انّه تعالى كلّم موسي عليه السلام و لم يكلّم غيره مثلاً ، أو كلّم في وقت كذا و لم يكلّم في وقت كذا .

فاتّضح أنّ ما ذكره الاشاعرة في استدلالهم خلط بين صفاته الذاتية و صفاته الفعلية ، فلم يفرّقوا بينهما حتّى انتهى أمرهم الى الالتزام بالكلام النفسي ، و من الواضح أنّ المبنى ان كان ضعيفاً فالبناء مثله أو أضعف ، و انّ الشجرة ان كانت يابسة فالثمرة واهية .

٣ ـ البحث في انّ الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات هل هو علّة تامّة لصدور الفعل أو لا ؟

قد تقدّمت الاشارة الى أنّ البحث فيه عقلي كلامي ، لا ربط له بمفاهيم الالفاظ أصلاً ، و هو أنّ الشوق المؤكّد بأعلى مرتبة التأكيد المحرّك للعضلات نحو الفعل المطلوب هل هو علّة تامّة لصدور الفعل ، بحيث لا يكون بينه و بين صدور الفعل توسّط شيء آخر ، أو لا يكون علّة تامّة له ، فبعد تحقّق هذا الشوق المؤكّد له أن يفعل و أن لا يفعل ، و له الاختيار فيهما ، أي له طلب الخير و الاخذ بما يراه خيراً من الفعل و الترك ، و الشوق المذكور لا يكون اختياريّاً و الاّ لزم كونه مسبوقاً بارادة اخرى ، فيلزم الدور أو التسلسل ، بل هو أمر فطري ناشيء من ملائمة الطبع المكوّنة بأمر من اللّه بحسب ما اقتضته الحكمة و المصلحة .

و توهّم أنّ ايجاد الشوق المذكور يمكن أن يكون اختياريّاً أحياناً ، كما اذا لم يكن لشخص شوق الى تحصيل العلم مثلاً لكنّه يتأمّل في الآيات و الروايات الدالّة على فضل العلم و ما اعدّ لاهله من الاجر و الثواب ، مضافاً الى أنّه كمال و اكتساب الكمال مرغوب في نفسه ، مع قطع النظر عن الاجر و الثواب ، فيوجد له شوق مؤكّد الى تحصيل العلم ، مدفوع بأنّا

ننقل الكلام الى التأمّل المذكور الموجب لحدوث الشوق ، فينتهي الامر الى ملائمة الطبع المجعولة في فطرته.

فاختار الفلاسفة و جماعة من غيرهم ، و منهم صاحب الكفاية رحمه الله [١] أنّ صدور الفعل مترتّب على الشوق المؤكّد ، ترتّب المعلول على علّته التامّة ، فبعد تحقّق الشوق المذكور ليس له أن يفعل و أن لا يفعل ، بداهة استحالة تخلّف المعلول عن علّته التامّة.

و يكفي في بطلان هذا القول الرجوع الى الوجدان ، فانّ كلّ أحد اذا راجع وجدانه حتّى الاشعري الجبري ، يدرك أنّ حركته نحو شيء يشتاق اليه غاية الاشتياق ليست كحركة يد المرتعش ، أو كحركة النبض ، و يجد فرقاً واضحاً بين حركة يد المرتعش و حركة يد غيره ، و كذا الفرق بين حركة قدمي الماشي نحو مطلوب و حركة دمه في عروقه ، و هكذا ، و ما تمكّن و لم تمكّن أحد من انكار الفرق المذكور ، فانّ انكاره انكار لامر بديهي ، كانكار أنّ الواحد تنصف الاثنين.

فالوجدان الضروري قاض بأنّ الشوق المؤكّد لا يخرج الفعل عن تحت سلطان الفاعل ، فله أن يفعل و أن لا يفعل ، بل قد يفعل فعلاً بلا شوق اليه بل مع الكراهة عنه ، كما في موارد دوران الامر بين المحذورين في الامور التكوينية ، كما اذا دار الامر بين قطع اليد و هلاك النفس ، فهو يقطع يده مع عدم الشوق اليه .

و كما اذا سقط أحد من شاهق و دار أمره بين أن يقع على ولده الاكبر الموجب لهلاكه ، و بين أن يقع على ولده الاصغر ، فيختار سقوطه على الاصغر مثلاً لشدة علاقته بالاكبر ، و من الضروري أنّ اختيار السقوط على الاصغر لا يكون مترتّباً على الشوق الى هلاكه ، بل يختاره مع شدة

---

١ ـ كفاية الاصول : ٨٨.

الكراهة عنه ، فيتخلّف الفعل عن الشوق المؤكّد وجوداً و عدماً بحكم الوجدان الضروري ، فكيف يكون الشوق المؤكّد علّة تامّة له .

فما ذكروه من صورة برهان سفسطة في مقابل الوجدان لا يليق بأن يذكر و يجاب عنه ، و لهذا أعرضنا عن أكثر الوجوه الّتي استدلّوا بها لمذهب الجبري ، و ما يرجع اليه من أنّ الشوق المؤكّد علّة تامّة لصدور الفعل ، و نكتفي بذكر وجه واحد منها ، الّذي هو العمدة و الاساس لمذهبهم ، و نجيب عنه .

المناقشة في قاعدة : انّ الشيء ما لم يجب لم يوجد

و هو عبارة عن قاعدة عقلية معروفة ، و هي أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، فلاجل هذه القاعدة التزموا بأنّ الفعل ما لم يتجاوز حدّ الامكان بوجود علّته التامّة لم يوجد ، و اذا تحقّقت علّته التامّة يصير واجباً و ضرورياً ، فيوجد لا محالة .

و حيث انّهم لم يجدوا في الصفات النفسانية ما يصلح لان يكون علّة للفعل غير الارادة المفسّرة بالشوق المؤكّد ، فالتزموا بترتّب الفعل عليها ، ترتّب المعلول على العلة التامّة .

و الجواب : انّ القاعدة المذكورة مختصّة بالمعاليل الطبيعية و لا تنطبق على الافعال الاختيارية ، و الوجه في ذلك انّ القاعدة المذكورة مبتنية على مسألة السنخية ، و التناسب الّتي هي الاساس للعلية ، و لذا كان وجود المعلول مرتبة نازلة من وجود العلة .

و ان شئت قلت : انّه متولّد منها و مستخرج من صميم ذاتها ، كالحرارة المتولّدة من النار ، فبطبيعة الحال يصير وجود المعلول ضرورياً عند وجود علّته ، و يكون معدوماً عند عدمها .

و هذا بخلاف الافعال الاختيارية ، لانّها غير مستندة الى مبدء

السنخية، لأنّها لا تتولّد من صميم ذات الفاعل، و لا يخرج من كمون وجوده، لتكون مرتبة نازلة من وجوده، بل هي مبائنة له ذاتاً و وجوداً و تصدر منه بالاختيار و اعمال القدرة، و ليس هناك حتم و وجوب، فله أن يفعل و أن لا يفعل، فالافعال الاختيارية تحتاج في تحقّقها الى الفاعل و اعمال قدرته لا الى العلّة التامة.

و تدلّ على ما ذكرناه الآيات الشريفة القرآنية، منها قوله تعالى: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ»[1]، فيشير عزّ من قائل الى احتياج الفعل الى الفاعل و الخالق، و الفاعل لهذه الافعال هو الانسان، فيفعلها باختياره و اعمال قدرته من دون أن تكون هناك علية تامة.

و ان أبيت الاّ عن العلة التامة فنقول: انّ العلة التامة للفعل انّما هي اعمال القدرة بتحريك العضلات نحو العمل، فيتحقّق الفعل به لا محالة، و الفعل بذلك و ان صار ضروريّاً و واجباً الاّ أنّه حيث كان اعمال القدرة الّذي هو العلّة التامة له اختيارياً، فلا ينافي الاختيار، فيكون الفعل ضروريّاً بشرط الاختيار، و من الواضح أنّ الضرورة بشرط الاختيار لا ينافي الاختيار بل تؤكّده.

فتحصّل أنّ القول بأنّ الشوق المؤكّد علّة تامة لصدور الفعل، بحيث يكون الشخص بعد تحقّقه مضطرّاً الى الفعل ممّا لا بأس به.

الكلام في تعلّق الارادة الازلية بأفعال العباد:

ان قلت: انّ الارادة الازليّة ان تعلّقت بصدور الفعل من العبد فيصدر قهراً و لا يمكنه الترك، و الاّ لزم تخلّف ارادته تعالى عن مراده، و هو محال، فانّه سبحانه اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، و ان تعلّقت بعدم

---

١ ـ الطور: ٣٥.

صدوره منه فلا يمكن صدوره و يكون ممتنعاً ، فيدور الامر بين الضرورة و الامتناع ، و على كلّ تقدير لا يكون العبد مختاراً في الفعل و الترك ، بل هو مضطرّ الى أحدهما .

قلت : انّ الافعال الاختيارية لا تكون متعلّقة للارادة الازلية أصلاً ، فلا تكون الارادة الازليّة متعلّقة بصدورها و لا بعدم صدورها ليدور الامر بين الضرورة و الامتناع ، بل الارادة الازليّة قد تعلّقت بكون العبد مختاراً ان شاء فعل و ان شاء ترك ، فلو لم يكن العبد مختاراً لزم تخلّف ارادته تعالى عن مراده .

نعم له تعالى علم بأنّه يفعل أو يترك باختياره ، و من المعلوم أنّ العلم لا يوجب الوجوب أو الامتناع ، فانّه عبارة عن انكشاف الواقع عنده تعالى ، فكلّ ما يفعله العبد باختياره فهو منكشف عنده سبحانه قبل وقوعه ، فليس هناك اجبار و اضطرار الى الفعل أو الترك .

هذا ، مضافاً الى ما يجيء التعرّض له قريباً ان شاء اللّه تعالى ، من أنّ ارادته تعالى ليست من صفاته الذاتية القديمة ، بل من صفاته الفعلية الّتي عبارة عن المشية و اعمال القدرة ، و لذا تقع بعد أدوات الشرط ، كما في قوله تعالى:«إِذٰا أَرٰادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ»[1] .

فاذاً لا يمكن تعلّق ارادته تعالى بالافعال الاختيارية للعبد ، لانّ الارادة بمعنى اعمال القدرة يستحيل تعلّقها بفعل الغير ، ضرورة أنّه لا يعقل الاّ في الافعال الّتي تصدر من الفاعل بالمباشرة ، و كيف يمكن التفوّه بأنّ الافعال القبيحة من الكفر و الظلم و نحوهما الّتي قد تصدر من العبد صادرة منه تعالى بالمباشرة و اعمال القدرة ، و كيف يمكن القول بصدور ما لا ينبغي صدوره من العبد منه تعالى ، و كيف يمكن الالتزام بأنّه يصدر منه تعالى ما لا يرضى بصدوره من عبده.

---

١ ـ يس : ٨٢.

و بالجملة القول بتعلّق ارادته و اعمال قدرته تعالى بالافعال الاختيارية للعبد في غاية الضعف و السقوط ، فالعبد هو الّذي يفعل و يباشر العمل باختياره ، حسناً كان أو قبيحاً ، نعم اعطاء المقدمات كالقدرة و الحياة منه تعالى ، على نحو يجيء بيانه مفصلاً ان شاء اللّه عند الردّ على مذهب التفويض .

نعم لو شاء سبحانه و تعالى عدم صدور بعض الافعال من العبد أبدى المانع عنه أو يرفع المقتضي له ، و هذا غير تعلّق ارادته بأفعالهم بالمباشرة كما هو واضح.

مسألة العقاب

ثمّ انّه يرد على مذهب الجبرية و ما يرجع اليه الاشكال المعروف من ناحية العقاب ، و هو انّ العقاب على هذا القول عقاب على أمر خارج عن الاختيار ، و من الضروري استقلال العقل بقبح العقاب على أمر خارج عن الاختيار ، فلا يكون العاصي مستحقّاً للذم و العقاب ، و لا المطيع مورداً للمدح و الثواب .

بل لا فائدة على هذا القول لبعث الرسل و انزال الكتب أصلاً ، لانّ ما تعلّق قضاء اللّه تعالى بوجوده وجب و ما تعلّقت ارادته بعدمه امتنع ، فما فائدة البعث و الامر و النهي.

و هذا الاشكال لم يوفّقوا الى الآن للجواب عنه بنحو صحيح معقول و لن يوفّقوا ، و أجابوا باجوبة واهية ضعيفة ، أعرضنا عن ذكر أكثرها ، و نذكر عمدتها .

الجواب الاوّل :

ما عن الاشاعرة من انكار الحسن و القبح في أفعاله تعالى [١]، فقالوا : انّ الحسن ما حسّنه اللّه ، و القبيح ما قبّحه اللّه ، فلا قبح فيما لو عاقب اللّه نبيّاً من أنبيائه و أدخله النار ، و أثاب شقيّاً من الاشقياء و أدخله الجنة ، فاذاً لا قبح في عقاب شخص لا يكون مستحقاً له ، لعدم صدور المعصية عنه بالارادة و الاختيار .

و استدلّوا على ذلك بوجهين :

١ ـ انّه لا يتصوّر الظلم في أفعاله تعالى ، لانّ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بدون اذنه ، و من الضروري أنّ العالم بما فيه ملك له تعالى وحده لا شريك له في ملكه ، فكلّ تصرّف صدر منه تعالى كان في ملكه ، فلا يكون مصداقاً للظلم بوجه ، و على هذا فلو عاقب اللّه سبحانه و تعالى عبداً على ما صدر عنه بدون الاختيار لما كان ظلماً ، و لا محذور فيه .

و فيه : انّ الظلم عبارة عن الاعوجاج و الخروج عن الاستقامة في العمل ، المعبّر عنه بجعل الشيء في غير موضعه ، قبالاً للعدل ، و هو عبارة عن الاستقامة المعبّر عنه بجعل الشيء في موضعه ، و من الواضح أنّ صدق الظلم بهذا المعنى لا يتوقّف على كون التصرّف تصرّفاً في ملك الغير .

و لذا لو قصّر أحد في حفظ نفسه يقال : انّه ظلم نفسه ، أو قصّر في حفظ مركوبه مثلاً يقال : انّه ظلم عليه ، و على هذا فلو عاقب المولى عبده لما صدر عنه بدون الاختيار صدق عليه الظلم ، و كان قبيحاً عقلاً.

---

١ ـ مجموعة الرسائل : ٦١ ، مذهب الاشاعرة في الافعال.

٢ ـ انّ اللّه سبحانه و تعالى هو الحاكم على الاطلاق و لا حاكم فوقه ، فلا يعقل أن يكون بأفعاله محكوماً بحكم عبيده ، فلا معنى لتعيين الوظيفة له تعالى ، و ان هذا ظلم و قبيح صدوره عنه تعالى بحكم العقل .

و فيه : انّه خلط بين حكم العقل العملي و حكم العقل النظري ، فانّ اللّه تعالى لا يعقل أن يكون محكوماً بحكم العقل العملي ، الّذي مرجعه الى تعيين الوظيفة له تعالى ، بخلاف العقل النظري ، فانّ العقل كما يدرك وجوده الواجب و علمه و قدرته و حكمته ، كذا يدرك استحالة صدور الظلم عنه تعالى ، لكونه قبيحاً و منافياً للحكمة ، و بعبارة اخرى:صدور الظلم ناشيء من الجهل أو العجز أو التشفّي ، و كلّ ذلك مستحيل في حقّه تعالى .

و بالجملة ادراك العقل استحالة صدور الظلم عنه تعالى من القضايا الضرورية الّتي قياساتها معها.

هذا كلّه مع أنّ انكار الحسن و القبح العقليين ممّا يوجب انهدام الدين من أساسه ، و يسدّ باب اثبات النبوّة ، فانّ اثباتها مبني على ادراك العقل قبح اعطاء المعجزة بيد الكاذب ، فاذا التزمنا أنّ العقل لا يدرك قبح ذلك فما هو الدليل القاطع على كونه نبيّاً ، و ما هو الدافع لاحتمال كونه كاذباً في ادّعائه.

و دعوى أنّ عادة اللّه قد جرت على اظهار المعجزة بيد الصادق دون الكاذب فاسدة ، أمّا أوّلاً : فلانّه لا سبيل لنا الى اثبات هذه العادة بعد ما عزلنا العقل عن الحكم بالحسن و القبح .

و أمّا ثانياً : فلانّ العادة انّما تحصل بالتكرار ، فننقل الكلام الى أوّل نبي يدّعي النبوة و يظهر المعجزة ، فكيف يمكن اثبات نبوّته مع عدم ادراك العقل قبح اعطاء المعجزة بيد الكاذب و عدم تحقّق العادة باعطائها بيد الصادق دون الكاذب .

و أمّا ثالثاً : فلانّه لو سلّمنا أنّ عادة اللّه تعالى قد جرت على ذلك ، فما هو المانع عن تغيير هذه العادة ، و ما هو الدافع لاحتمال تغييره بعد ما عزلنا العقل عن ادراك قبيح التغيير .

الجواب الثاني :

ما عن أبي الحسن البصري و تابعيه [١] ، من أنّ العقاب لا يكون على فعل العبد ليقال : انّه خارج عن اختياره ، و العقاب على أمر غير اختياري قبيح ، بل العقاب انّما هو على الكسب ، بمقتضى قوله تعالى : «جَزٰاءاً بِمٰا كٰانُوا يَكْسِبُونَ» [٢] ، و قوله تعالى : «كُلُّ نَفْسٍ بِمٰا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» [٣] ، و غيرهما من الآيات الدالة على هذا المعنى.

و هذا الجواب ممّا لا يرجع الى معنى محصّل ، و يرد عليه أوّلاً : انّ الكسب عنوان انتزاعي للفعل لا شيء آخر ، فكان العقاب على الكسب هو العقاب على الفعل ، فعاد المحذور .

و ظهر بما ذكرناه عدم صحّة الاستدلال بالآيات الشريفة ، لوضوح أنّ المراد من الكسب فيها هو العمل لا شيء آخر ، و لذا رتّب سبحانه و تعالى في كثير من الآيات الجزاء و العقاب على العمل ، كقوله تعالى : «فَالْيَوْمَ لاٰ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَ لاٰ تُجْزَوْنَ اِلاّٰ مٰا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» [٤] ، و قوله تعالى : «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ اَسٰاؤُوا بِمٰا عَمِلُوا» [٥] ، و قوله تعالى : «فَلاٰ يُجْزَى

---

١ ـ نسبه اليه المحقق الطوسي في قواعد العقائد ، راجع مجموعة الرسائل : ٦٠ .

٢ ـ التوبة : ٨٢ و ٩٥.

٣ ـ المدثر : ٣٨.

٤ ـ يس : ٥٤.

٥ ـ النجم : ٣١.

الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلاَّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»[١].

و ثانياً : انّه على تقدير تسليم عدم كونه منتزعاً من الفعل ننقل الكلام اليه و نقول : انّ الكسب لا يخلو من أن يكون صدوره باختيار من العبد أو لا يكون باختياره ، و على الاوّل بطل الجبر و ما يؤول اليه ، من أنّ العبد مضطرّ الى الفعل بعد تحقّق الشوق المؤكّد الناشيء من الارادة الازلية ، و على الثاني عاد المحذور ، من كون العقاب على أمر غير اختياري ، و هو قبيح .

الجواب الثالث :

ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله بقوله : العقاب انّما يتبعه الكفر و العصيان التابعان للاختيار ، الناشيء من مقدّماته ، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية ، اللازمة لخصوص ذاتهما ، فانّ السعيد سعيد في بطن امّه ، و الشقيّ شقيّ من بطن امّه [٢] ، و النّاس معادن كمعادن الذهب و الفضة [٣] ، كما في الخبر ، و الذّاتي لا يعلّل ، فانقطع السؤال انّه لما جعل السعيد سعيداً و الشقي شقيّاً ، فانّ السعيد سعيد بنفسه و الشقي شقي كذلك ، و انّما أوجدهما اللّه تعالى [٤].

و حاصل ما ذكره هنا ، و في مبحث التجرّي في الهامش : انّ العقاب لا يكون فعلاً صادراً من معاقب ، كي يقال : انّه قبيح على أمر غير اختياري ، بل هو من لوازم المعصية الّتي لا تنفكّ عنها ، و مثل المعصية

---

١ ـ القصص : ٨٤.

٢ ـ البحار ٥:١٥٣.

٣ ـ الكافي ٨:١٧٧.

٤ ـ كفاية الاصول : ٨٩.

مثل البذر الّذي يقع في الارض و ينمو فيثمر ثمراً مرّاً ، و مثل الطاعة مثل البذر الّذي ينمو و يثمر ثمراً حلواً ، فالعقاب من لوازم المعصية الناشئة عن الشقاوة الذاتية للانسان ، و الذاتي لا يعلل.

فله دعويان :

الاولى : انّ العقاب لازم للعصيان غير منفكّ عنه ، فلا يكون العقاب من معاقب كي يكون قبيحاً على أمر غير اختياري .

الثانية : انّ العصيان ناشيء من الشقاوة الذاتية للشقي ، و الذاتي لا يعلّل .

أقول : أمّا الدعوى الاولى ففي غاية الوضوح من الفساد ، اذ كون العقاب من تبعات العصيان و ان كان صحيحاً ، الاّ أنّه لا يكون لازماً له غير منفكّ عنه ، كيف و قد ثبت العفو و الشفاعة بنصّ الكتاب و السنة ، فلا يكون العصيان من قبيل العلّة التامة للعقاب ، بل من قبيل المقتضي له .

و بالجملة العصيان يوجب استحقاق العقوبة ، فله تعالى أن يعاقبه أو يتجاوز عنه بعفوه أو بالشفاعة ، فلا معنى لكون العقاب لازماً للعصيان غير منفكّ عنه.

و أمّا الدعوى الثانية ، فهي مثل الاولى في الفساد ، لانّه ان أراد من الذاتي هو الذاتي في باب الكليات الخمس ، أعني الجنس و الفصل ، فهو واضح الفساد ، ضرورة أنّ السعادة و الشقاوة لا تكونان جنسين للسعيد و الشقي ، و لا فصلين لهما ، و الاّ لزم كون حقيقة الانسان السعيد مبائنة لحقيقة الانسان الشقي ، و هو كما ترى .

و ان أراد من الذاتي هو الذاتي في باب البرهان ، أعني كون ذات السعيد علّة تامة للسعادة ، و ذات الشقي علّة تامة للشقاوة ، فاختيار الايمان و الطاعة مترتّب على السعادة الذاتية ترتّب المعلول على العلة

التامة ، و كذا اختيار الكفر و العصيان مترتّب على الشقاوة الذاتية ترتب المعلول على العلة التامة ، فيدلّ على فساده كلّ ما دلّ على فساد مذهب الجبري ، من الوجدان و البرهان ، و قد تقدّم ، و لا حاجة الى الاعادة .

مضافاً الى ما ورد من الدعاء و طلب التوفيق من اللّه سبحانه و حسن العاقبة ، و أن يجعله اللّه تعالى سعيداً ، فانّه لو كانت السعادة و الشقاوة ذاتيّتين كانت الدعاء لغواً و مجرّد لقلقة اللسان ، ضرورة استحالة انقلاب الذاتي و تغييره ، فانّ الذاتي لا يتخلّف و لا يختلف بالضرورة.

فتحصّل أنّ القول بكون السعادة و الشقاوة ذاتيتين للانسان ممّا لا يرجع الى محصّل ، و لا يخرج عن مجرّد الفرض و الخيال[1].

بيان مذهب التفويض

بقي الكلام في بيان مذهب التفويض الّذي يقابل مذهب الجبر بتمام المقابلة ، فانّ المجبّرة يقولون بأنّ الافعال الصادرة من العبد صادرة بالارادة الازليّة من دون أن يكون للعبد فيها اختيار ، و المفوّضة يقولون

---

١ ـ نعم يمكن القول بالاقتضاء فيهما ، بمعنى أنّ في كمون ذات انسان ما يقتضي السعادة ، و في حاقّ ذات انسان آخر ما يقتضي الشقاوة ، و لعلّه المحسوس في بعض الاشخاص ، فانّا نرى انساناً مقبلاً على الطاعة تاركاً للمعصية بسهولة ، فكأن طبيعته مقتضية للطاعة ، متنفّرة عن المعصية ، بحيث لو أراد المعصية لا يرتكبها الاّ بنحو من المشقة و باشمئزاز من نفسه ، و نرى انساناً آخر مقبلاً على المعصية تاركاً للطاعة بسهولة ، فكأنّ طبيعته مقتضية للمعصية متنفّرة عن الطاعة ، بحيث لو أراد الطاعة لا يفعلها الاّ بنحو من المشقّة ، و لا يكون هذا الفرق بينهما الاّ باقتضاء من نفسيهما هذا

و لكنّ القول بالاقتضاء لا يفيد الجبري ، و لا يصحّح العقاب على أمر غير اختياري ، كما هو واضح.

بأنّ الافعال صادرة من العبد بارادته و اختياره مستقلاً ، من دون أن يكون له تعالى فيها دخل بوجه من الوجوه حين صدورها ، فاللّه سبحانه و تعالى و ان اعطى للعبد الوجود و القدرة على الفعل الاّ أنّ الفعل صادر من العبد بالاستقلال خارج عن سلطنته تعالى.

و لا يخفى أنّ مذهب التفويض أوضح فساداً و أشدّ قبحاً من مذهب الجبابرة ، اذ فيه نفي العدل عنه تعالى ، و انّه يعاقب العبد بما يصدر عنه بلا اختيار ، و هذا المذهب ينفي عنه تعالى السلطنة في أفعال عباده ، و لذا وردت روايات كثيرة في ذمّ هذه الطائفة و لعنهم ، و انّهم مجوس هذه الامّة [١] ، فانّ المجوس قائل بوجود الَهين ، أحدهما خالق للخير ، و هو يزدان ، و الآخر خالق للشر ، و هو أهرمن.

و مذهب التفويض و القول باستقلال العبد في أفعاله غير محتاج اليه تعالى مستلزم لتعدّد الخالق بعدد أفراد البشر ، حيث انّ كلاً منهم خالق و موجد بالاستقلال بلا حاجة الى الاستعانة منه تعالى ، غاية الامر أنّ اللّه تعالى خالق للاشياء الكونيّة كالارض و السماء و الانسان و الحيوان و غيرها من الموجودات ، و كلّ فرد من أفراد الانسان خالق لافعاله من القيام و القعود و المشي و غيرها ، من دون احتياج الى اللّه سبحانه و تعالى ، فيلزم تعدّد الخالق .

ما يستدلّ على التفويض ، و النظر فيه :

و استدلّ على هذا القول بأنّ الممكن يحتاج في حدوثه فقط الى المؤثّر ، و لا يحتاج في بقائه اليه ، فالانسان بعد ما خلقه اللّه تعالى

---

١ ـ بحار الانوار ٥: ٩، تفسير القمي ١: ٢٢٦.

و أعطاه القوّة و القدرة ، فهو غني عن اللّه سبحانه غير مفتقر اليه فيما يصدر عنه من الافعال.

و فيه انّ الممكن كما يحتاج في حدوثه الى المؤثّر كذا يحتاج في بقائه ايضاً الى المؤثّر ، اذ الملاك في احتياجه الى المؤثّر حدوثاً هو امكانه و افتقاره الذاتي ، و هذا الملاك بعينه يقتضي احتياجه الى المؤثّر بقاءاً ايضاً ، فحدوثه لا يوجب استغناءه عن المؤثّر في البقاء .

و ان شئت قلت : انّ بقاءه ايضاً ممكن محتاج الى المؤثّر ، لانّ حدوثه لا يوجب انقلابه من الامكان الى الوجوب حتّى يكون مستغنياً عن المؤثر في البقاء.

اثبات أنّ الحق الامر بين الامرين :

فاذا ثبت بطلان كلّ من مذهبي الجبر و التفويض ظهر أنّ الحق ، كما عليه أهله ، هو الامر بين الامرين ، بمعنى أنّ الافعال الصادرة من العبد صادرة منه بارادته و اختياره ، لا بالارادة الازلية الموجبة لاضطراره كي يثبت مذهب الجبر ، و لكنّها لا تصدر منه بالاستقلال و الاستغناء عنه تعالى ، كي يثبت مذهب التفويض ، بل بافاضة الوجود و الشعور و القدرة منه تعالى في كلّ آن من الآنات الى تمام العمل ، بحيث لو انقطع الفيض منه تعالى في آن لما تمكّن العبد من الفعل من حينه.

فتحصّل أنّ الافعال الصادرة من العبد بما أنّها تصدر منه بارادته و اختياره ، فهو المختار فيهما ، من دون أن يكون هناك شائبة القهر و الاجبار .

و بما أنّ فيض الوجود و القدرة و غيرهما من مقدّمات الفعل يجري عليه من قبل اللّه تعالى آناً فآناً ، بحيث لو انقطع الفيض منه آناً واحداً لما

تمكّن العبد فيه من الفعل لا تكون خارجة عن سلطنة اللّه سبحانه و تعالى ، بحيث يكون العبد مستقلاً في فعله غنيّاً عنه تعالى ، فصحّ اسنادها الى العبد من جهة و اليه تعالى من جهة ، أمّا وجه الاسناد الى العبد فهو انّه صادر منه بارادته و اختياره بلا اكراه و اجبار ، و أمّا وجه الاسناد اليه تعالى فهو أنّ صدوره من العبد انّما هو باعطاء القدرة منه تعالى آناً فآناً الى اتمام العمل.

الفرق بين المذاهب الثلاثة :

و ملخّص الفرق بين المذاهب الثلاثة :

انّ مذهب الجبر انّ الافعال الصادرة من العبد صادرة بالارادة الازليّة الالهيّة ، من دون أن يكون للعبد فيها اختيار ، فتكون بمنزلة حركة نبضه ، بخلاف مذهب التفويض و مذهب الامر بين الامرين ، فانّهما يشتركان في أنّ الافعال الصادرة من العبد صادرة منه بارادته و اختياره ، و ما به الامتياز بينهما ، أنّ مذهب التفويض أنّ الفعل صادر من العبد بالاستقلال و الغناء عنه تعالى ، بحيث لا يكون له تعالى دخل فيه حين صدوره أصلاً ، و مذهب الامر بين الامرين أنّ العبد لا يكون مستقلاً فيه حين صدوره غنيّاً عنه تعالى ، بل الفعل يصدر منه بافاضة الوجود و القدرة من قبله سبحانه آناً فآناً الى اتمام العمل ، و تكون الافاضة من قبله تعالى متّصلة بمنزلة جريان الماء ، بحيث لو انقطعت الافاضة منه تعالى آناً لما تمكّن العبد من الفعل من ساعته .

و ان شئت قلت : انّ مذهب الجبر يستلزم نفى العدالة عنه تعالى ، اذ من الواضح انّه لا يمكن التحفّظ على عدالته تعالى مع الالتزام بأنّه يعاقب العبد بما يصدر عنه بلا ارادة و اختيار ، و مذهب التفويض يستلزم نفي

سلطنته تعالى على أفعال عباده ، اذ لو كان العبد مستقلاً في فعله غنياً عنه تعالى لكان فعله خارجاً عن تحت سلطنته تعالى ، فمن أراد التحفظ على عدالته و سلطنته تعالى ، فلا مناص له من الالتزام بالامر بين الامرين بالمعنى الّذي ذكرناه.

فاتّضح أنّ القول بالجبر ، و انّ الافعال صادرة من العبد بالارادة الازلية ، و لا يكون للعبد فيها ارادة و اختيار تفريط ، و القول بالتفويض و ان العبد مستقل في أفعاله غني عنه تعالى افراط ، و القول الوسط المحترز عن الافراط و التفريط ، الخاضع لسلطنته تعالى ، و المناسب لعدله سبحانه ، هو الامر بين الامرين ، كما ورد في روايات كثيرة من الائمة عليهم السلام [١] ، فالمتعيّن هو الالتزام به.

بيان الفرق بين مذهب الجبر و التفويض بالمثال :

و قد ألهمني اللّه تعالى بذكر أمثلة يفترق بها كلّ من مذهبي الجبر و التفويض عن مذهب الحق ، و هي : انّ المولى اذا أعطى لعبده سيفاً مع علمه بأنّه يقتل به نفساً ، فاذا صدر القتل من العبد باختياره لا يكون

---

١ ـ منها : صحيحة يونس بن عبدالرحمان ، عن غير واحد ، عن ابى جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام قالا : «انّ اللّه أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذبهم عليها ، و اللّه أعز من أن يريد أمراً فلا يكون ، قال : فسئلا هل بين الجبر و القدر منزلة ثالثة ؟ قالا : نعم ، أوسع مما بين السماء و الارض» ـ الكافي ١:١٥٩.

منها : صحيحة هشام و غيره ، قالوا : قال أبو عبدالله عليه السلام : «انّا لا نقول جبراً و لا تفويضاً» ـ بحار الانوار ٥:٤ .

منها : رواية أبي حمزة الثمالي أنّه قال : قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصري : «اياك أن تقول بالتفويض ، فانّ اللّه عز و جل لم يفوّض الامر الى خلقه وهناً منه و ضعفاً ، و لا أجبرهم على معاصيه ظلماً» ـ بحار الانوار ٥:١٧ ، و غيرها من الروايات.

مستنداً الى المولى بوجه ، لكونه أجنبيّاً عنه حين صدوره ، غاية الامر أنّه باعطاء السيف هيّأ له مقدمة من مقدماته الاعدادية ، و هذا هو واقع التفويض و حقيقته .

و اذا شدّ الآلة بيد العبد و هي مرتعشة متحرّكة بغير ارادته و اختياره ، فأصابت الآلة نفساً باعمال قدرة المولى فقتلها ، لا يكون هذا القتل مستنداً الى العبد و لا يكون صادراً منه بارادته و اختياره ، و هذا هو واقع الجبر و حقيقته .

و اذا فرض أنّ يد العبد مشلولة لا يتمكّن من تحريكها الاّ مع ايصال الحرارة اليها بالقوة الكهربائية ، فاوصل المولى القوّة اليها بواسطة سلك كان أحد طرفيه بيد المولى ، فذهب العبد باختياره و قتل نفساً بارادته و المولى يعلم بذلك ، فالقتل صادر من العبد بارادته و اختياره ، الاّ أنّه لا يكون مستقلاً في صدور القتل ، غنيّاً عنه ، الاّ أنّ السلك بيد المولى ، و هو الّذي يعطي له القوّة آناً فآناً الى اتمام العمل ، و هذا هو الامر بين الامرين.

تطابق الآيات الكريمة مع نظرية الامر بين الامرين :

و بما ذكرناه من التحقيق في معنى الامر بين الامرين ، ظهر المراد من الآيات الشريفة الّتي توهّم دلالتها على الجبر ، كقوله تعالى : «وَ مٰا تَشٰاؤُونَ اِلاّٰ أَنْ يَشٰاءَ اللّٰهُ»[1] ، و قوله تعالى : «وَ لاٰ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ اِنِّي فٰاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً اِلاّٰ أَنْ يَشٰاءَ اللّٰهُ»[2] ، و قوله تعالى : « قُلْ لاٰ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً

---

١ ـ الانسان : ٣٠.

٢ ـ الكهف : ٢٤.

وَ لاٰ نَفْعاً اِلاّٰ مٰا شٰاءَ اللّٰهُ»[١] ، و قوله تعالى : « يُضِلُّ مَنْ يَشٰاءُ وَ يَهْدِى مَنْ يَشٰاءُ»[٢].

و غير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ الافعال الصادرة من العباد كلّها تحت مشيّته تعالى ، غير خارجة عن سلطنته ، فانّه لو لم تتعلّق المشيّة الالهيّة باعطاء الحياة و القدرة للانسان لا يقدر على شيء ، و لا يملك لنفسه نفعاً و لا ضرّاً .

و كذا الحال في قوله تعالى : « يُضِلُّ مَنْ يَشٰاءُ وَ يَهْدِى مَنْ يَشٰاءُ» ، فانّ الضلالة و الهداية و ان كانتا من أفعال العباد الصادرة منهم بالارادة و الاختيار ، الاّ أنّ مبادي الافعال من الحياة و القدرة متعلّقة لمشيّته تعالى ، و بهذا الاعتبار صحّ اسنادها اليه تعالى كما تقدم.

و بالجملة هذه الآيات الشريفة و أمثالها لا تخالف الامر بين الامرين بل تطابقه كمال المطابقة ، و لا تدلّ على الجبر مع وضوح فساده.

كلام الفخر الرازي في الاستدلال على عدم قبح الترجيح بلا مرجّح في الشخص بعد وجود المرجّح في النوع :

ثم انّه ظهر بما ذكرناه ، من عدم كون الافعال الاختيارية متعلّقة للارادة الازلية ، و انّها تحتاج الى الفاعل المختار فيفعل بارادته و اختياره لما يراه من المصلحة ، صحّة ما ذكره الفخر الرازي من الاستدلال على عدم قبح الترجيح بلا مرجّح في الشخص بعد وجود المرجّح في النوع .

بأنّ الاجرام السماويّة بسيطة متساوية النسبة من حيث الاجزاء عند الحكماء ، لانّ الفلك الاطلس محيط ببقية طبقات الافلاك ، و لا يكون

---

١ ـ يونس : ٤٩.

٢ ـ النحل : ٩٣ ، فاطر : ٨.

فوقه خلاء و لا ملاء ، و المصلحة الالهيّة اقتضت وجود الحركة فيها ، فجعل اللّه سبحانه و تعالى الحركة من المشرق الى المغرب دون العكس ، مع عدم المرجّح قطعاً على المسلك المزبور ، لانّ المفروض تساوي الاجرام و بساطتها ، و انّه لا يكون فوقها خلاء و لا ملاء ليكون هناك مرجّح شخصي .

فلو كان الترجيح بلا مرجّح في الشخص قبيحاً فلنا أن نسأل عن ترجيح حركة الشمس من المشرق الى المغرب دون العكس مع عدم المرجّح قطعاً على المذهب المذكور ، فهذا يدلّ على بطلان ما ذكروه من قبح الترجيح بلا مرجّح في الشخص و كفاية المرجّح في النوع ، حذراً عن كون الفعل عبثاً منافياً للحكمة [١] .

و نقل المرحوم المحقق النائيني رحمه الله [٢] أنّه ذكر هذا الاستدلال صدر المتألهين في شرح اصول الكافي [٣] ، و لم يأت في الجواب الاّ بالشتم و اللعن ، و انّه رئيس المشكّكين أتى بشيء لا يمكن الجواب عنه.

أقول : لم اراجع شرح اصول الكافي ، و لكن رأيت رسالة المشاعر لصدر المتألهين [٤] ، و ذكر الاستدلال المذكور فيه ، و أجاب عنه باجوبة متعدّدة كلّها غير تامّ ، و ان شئت فراجع .

و الاستدلال المذكور و ان كان جارياً على طبق الهيئة القديمة الاّ أنّه غير مختصّ بها ، بل يجري على الهيئة الجديدة ايضاً ، بأن يقال مثلاً : لماذا جعلت حركة الارض حول الشمس دون العكس.

---

١ ـ التفسير الكبير ٤ : ١٨٤ .

٢ ـ أجود التقريرات ١ : ٩٢.

٣ ـ شرح اصول الكافي ١ : ٢٦٧.

٤ ـ شرح المشاعر : ٢٨٩.

و بما ذكرناه من أنّ الافعال الاختيارية تصدر بارادة من الفاعل و اختياره من دون أن تكون مستندة الى العلة التامة تظهر صحّة هذا الاستدلال ، اذ بعد كون الافعال صادرة بالاختيار يكفي في الخروج عن اللغوية المنافية للحكمة ، وجود المصلحة في أصل الطبيعة بلا احتياج الى وجود مرجّح للشخص ، بداهة أنّ الهارب يختار أحد الطريقين ، و الجائع يختار أحد الرغيفين مع فرض عدم وجود مرجّح في واحد بالخصوص .

فبعد وجود المصلحة في أصل طبيعة الحركة كان ايجاد هذه الحركة الخاصة دون عكسها باختياره تعالى ، و يكفي في دفع محذور اللغوية وجود المصلحة النوعية بلا احتياج الى وجود المرجّح في فرد خاص ، بل لا يجوز على الحكيم تفويت المصلحة النوعية مع عدم وجود مرجّح في الشخص كما هو ظاهر ، هذا بخلاف ما اذا كانت الافعال مستندة الى العلة التامة لقاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، فانّه عليه لا بد من مرجّح شخصي.

تنبيهان

بقي أمران لا بد من التنبيه عليهما :

١ ـ في البحث عن ارادته سبحانه

انّ المشهور بين الفلاسفة أنّ ارادته تعالى من صفاته الذاتية ، كالعلم و القدرة ، و تبعهم في ذلك جماعة من الاصوليين منهم صاحب الكفاية

رحمه الله ، و فسّروها بالعلم بالنظام الاصلح ، أو بالعلم بالنظام الكامل التامّ كما في الكفاية [١].

و اورد عليه بعض الأعاظم رحمه الله بأنّ هذا التفسير غير صحيح ، لانّ مفاهيم صفاته تعالى الذاتية متخالفة لا متوافقة مترادفة ، و ان كان مطابقها في الخارج واحداً بالذات من جميع الجهات ، فليس مفهوم الارادة هو العلم بالنظام الكامل التام ، ضرورة أنّ رجوع صفاته الذاتية الى ذاته تعالى و الى شيء واحد انّما هو في المصداق لا في المفهوم ، اذ من الواضح أنّ مفهوم كلّ واحدة منها غير مفهوم الآخر ، و لذا فسّر الاكابر من الفلاسفة الارادة بالابتهاج و الرضا لا بالعلم بالنظام الكامل ، و عبّروا عنها بالشوق الاكيد في غيره تعالى .

و الوجه في التعبير عن الارادة بالشوق المؤكّد في غيره تعالى ، و بالابتهاج الذاتي فيه تبارك و تعالى ، انّ غيره تعالى ناقص في الفاعلية و يحتاج الى مقدّمات ، من تصوّر الفعل و التصديق بفائدته ، و الميل و الشوق المؤكّد بخلاف الواجب تعالى ، فانّه لتقدّسه عن شوائب الامكان و جهات النقصان فاعل بنفس ذاته العليمة المريدة ، فهو تعالى مبتهج بذاته أتمّ الابتهاج ، و مرضي لذاته أتمّ الرضا ، و ينبعث من هذا الابتهاج الذاتي و هو الارادة الذاتية الابتهاج الفعلي ، فانّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره ، و هو الارادة الفعلية ، و هي الّتي وردت الروايات عن الائمة عليهم السلام بحدوثها ـ انتهى ملخصاً [٢].

أقول : أمّا ما ذكره من أنّ مفهوم الارادة غير مفهوم العلم ، فلا يصح تفسيرها به ، فهو و ان كان صحيحاً الاّ أنّه لا يصحّ تفسيرها بالابتهاج

---

١ ـ كفاية الاصول : ٨٨.

٢ ـ نهاية الدراية ١ : ١٦٤ .

و الرضا ايضاً ، اذ من الواضح أنّ مفهوم الارادة ليس هو الابتهاج و الرضا ، لا لغة و لا عرفاً ، فما أورده على الكفاية وارد عليه حرفاً بحرف ، و لا حاجة الى الاعادة ، مضافاً الى أنّ الرضا من الصفات الفعلية كسخطه تعالى ، لصحّة سلبه عن ذاته تعالى ، فلا يكون من صفاته الذاتية ، فكيف يصحّ تفسير الارادة مع الالتزام بأنّها من الصفات الذاتية بالرضا ، و هو من الصفات الفعلية.

و أمّا ما ذكره هو و غيره ، من أنّ ارادته تعالى صفة ذاتية له فتكون قديمة بقدم ذاته تعالى ، ففيه انّه مخالف لنص الكتاب من قوله عزّ من قائل : « إِنَّمٰا أَمْرُهُ إِذٰا أَرٰادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ» [١] ، فان صفاته الذاتية القديمة لا يصحّ وقوعها بعد اذا الشرطية أو الزمانية ، و لا يقال : اذا علم اللّه ، أو اذا قدر اللّه ، أو اذا كان اللّه حيّاً ، و مخالف للروايات الكثيرة الدالّة على أنّ ارادته تعالى فعله ، و نفي كونها ذاتية قديمة ، كصحيحة عاصم بن حميد [٢] ، بل في بعضها : انّ القائل بكون ارادته تعالى من صفاته الذاتية لا يكون من أهل التوحيد ، كرواية الجعفري [٣].

و حمل هذه الروايات على الارادة الفعلية دون الارادة الذاتية ، كما عن صدر المتألهين ، بل عن بعض المحدّثين كصاحب الوافي ، و تبعهم في ذلك بعض الاعاظم المتقدّم كلامه ، ممّا لا شاهد عليه ، فانّ الارادة الذاتية ممّا ليس منه في الروايات عين و لا أثر .

---

١ ـ يس : ٨٢.

٢ ـ عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد ، عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال : قلت : لم يزل اللّه مريداً ؟ قال : «انّ المريد لا يكون الاّ لمراد معه ، لم يزل اللّه عالماً قادراً ثم أراد» ـ الكافي ١٠٩:١.

٣ ـ عن الجعفري قال : قال الرضا عليه السلام : المشية من صفات الافعال ، فمن زعم أنّ اللّه لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد» ـ بحار الانوار ١٤٥:٤.

و ان شئت قلت : انّه لو كانت له تعالى ارادتان ، احداهما ذاتية و الاخرى فعلية ، لأشارت الروايات اليهما لا محالة ، مع أنّ الروايات تنفي الارادة الذاتية صريحاً ، و تقول : من زعم أنّ اللّه لم يزل مريداً فليس بموحّد.

و بالجملة الارادة منه تعالى عبارة عن المشيّة الّتي هي فعل من أفعاله سبحانه ، فيوجد الافعال باعمال القدرة و يوجد اعمال القدرة بنفسه ، و هذا المعنى هو المراد في صحيحة عمر بن اذينة ، من قوله عليه السلام : « خلق اللّه المشية بنفسها ، ثمّ خلق الاشياء بالمشية »[1] ، و قرء بعض الفلاسفة ، و أظنّ أنّه المير داماد المشية بالرفع مع حذف لفظ خلق ، أي المشية ثابتة بنفسها ، مع أنّ الموجود في الرواية ذكر لفظ خلق قبل المشية و تكراره بعدها ، فراجع.

فتحصّل أنّ ارادته تعالى لا تكون من صفاته الذاتية بل من صفاته الفعلية ، و قد عبّر عنها في الروايات تارة بالمشية ، كما في صحيحة محمد بن مسلم[2] ، و كما في صحيحة عمر بن اذينة الّتي تقدّمت الاشارة اليها ، و اخرى بالاحداث ، و ثالثة بالفعل ، كما في صحيحة صفوان بن يحيى[3].

---

١ ـ علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن عمر بن اذينة ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : « خلق اللّه المشية بنفسها ، ثمّ خلق الاشياء بالمشية » ـ الكافي ١ : ١١٠.

٢ ـ عن ابن ابي عمير ، عن ابن اذينة ، عن محمّد بن مسلم ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : « المشية محدثة » ـ الكافي ١ : ١١٠.

٣ ـ عن أحمد بن ادريس ، عن محمّد بن عبدالجبار ، عن صفوان بن يحيي قال : قلت لابي الحسن عليه السلام : أخبرني عن الارادة من اللّه و من الخلق ؟ قال : فقال عليه السلام : « الارادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل ، و أمّا من اللّه تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك ، لانّه

فالمتعيّن هو الاخذ بهذه الروايات الدالّة على أنّ ارادته تعالى هي مشيّته و اعمال قدرته ، و هي فعله فقط ، و أمّا الارادة الذاتية و قد يعبّر عنها بالارادة الازليّة الّتي هي الاساس لمذهب الجبر و ما يرجع اليه من أنّ أفعال العباد منتهية اليها ممّا لا حقيقة له.

٢ ـ في صحة اسناد الافعال الى اللّه سبحانه و الى العبد

قد ذكرنا أنّ الفعل الصادر من العبد صحّ اسناده الى اللّه سبحانه و تعالى من جهة ، و الى العبد من جهة ، أمّا اسناده الى العبد فلكونه صادراً منه بالارادة و الاختيار ، بلا جبر و اضطرار ، و أمّا اسناده الى اللّه تعالى فلكونه سبحانه هو الّذي أعطاه الوجود و أفاض عليه القدرة على العمل و سائر المقدّمات الى اتمامه ، على ما تقدّم بيانه ، بلا فرق بين أن يكون الفعل طاعة أو معصية .

هذا بالنظر الدقيق العقلي ، و أمّا بالنظر العرفي فليس الامر كذلك ، بل يكون اسناد الطاعة اليه أولى من اسنادها الى العبد ، و اسناد المعصية الى العبد أولى من اسنادها اليه تعالى ، و الشاهد هو مراجعة العرف .

فانّه من أعطى لاحد تمام مصارف السفر الى المكّة المكرمة و هيّأ له المقدّمات المتعارفة بأجمعها ، فسافر هذا الشخص الى المكّة المكرّمة و أتمّ الحج و رجع ، يقال في العرف : انّ هذا الحج قد صدر من هذا الّذي أعطاه المصارف و هيّأ له جميع المقدّمات ، بل يعترف بهذا نفس الحاج ، و يقول : انّ هذا الحج انّما صدر عن مساعيك الجميلة ، و لولاها لما تمكّنت منه ، فاذا كان الامر كذلك في اعطاء المقدّمات المتعارفة فكيف

ـ لا يروّي و لا يهمّ و لا يتفكّر ، و هذه الصفات منفيّة عنه ، و هي صفات الخلق ، فارادة اللّه الفعل لا غير ذلك ، يقول له : كن فيكون ، بلا لفظ و لا نطق بلسان ، و لا همّة و لا تفكّر ، و لا كيف لذلك ، كما أنّه لا كيف له» ـ الكافي ١:١٠٩.

لم يسند الى اللّه الّذي أعطى الوجود و القدرة و العقل له ، و لمن أعطاه المصارف و هيّأ له المقدمات المتعارفة ، بل الاسناد اليه تعالى أولى من الاسناد الى نفس الحاج ، و من أعطى له المصارف .

هذا في الطاعة ، و أمّا العصيان فالامر فيه على عكس الطاعة ، و كان اسناده الى العبد أولى ، فانّه من أعطى لاحد مصارف السفر الى المكّة المكرّمة و هيّأ له جميع المقدّمات المتعارفة للحج ، فسافر هذا الشخص الى لندن مثلاً و صرف مصارف الحج في الامور القبيحة ، نعوذ باللّه تعالى ، لا يستند السفر الى لندن و ما فعله هناك من القبائح الى الّذي أعطاه المصارف ، بل يستند الى نفسه .

فكذا الحال في العصيان الصادر من العبد ، فانّ اللّه سبحانه أعطاه الوجود و القدرة و العقل و سائر المقدمات ليصرفها في الطاعة ، فلو صرفها العبد في المعصية كان اسنادها اليه لا الى اللّه تعالى ، و هذا المعنى هو المراد في الحديث القدسي من قوله تعالى : « يابن آدم بمشيتي كنت أنت الّذي تشاء ، فأنت أولى بسيّئاتك منّي و أنا أولى بحسناتك منك »[1] .

---

١ ـ عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : قال أبو الحسن الرضا عليه السلام : قال اللّه : « يابن آدم بمشيّتي كنت أنت الّذي تشاء لنفسك ما تشاء ، و بقوّتي أدّيت فرائضي ، و بنعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك سميعاً بصيراً قويّاً ، ما أصابك من حسنة فمن اللّه ، و ما أصابك من سيّئة فمن نفسك ، و ذاك أنّي أولى بحسناتك منك ، و أنت أولى بسيّئاتك منّي ، و ذاك أنّني لا اسأل عمّا أفعل و هم يسألون » ـ الكافي ١ : ١٥٢ .

عن الوشاء ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : « سألته فقلت : اللّه فوّض الامر الى العباد ؟ قال : اللّه أعزّ من ذلك ، قلت : فجبّرهم على المعاصي ؟ قال : اللّه أعدل و أحكم من ذلك ، قال : ثمّ قال : قال اللّه : يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك ، و أنت أولى بسيئاتك منّي ، عملت المعاصي بقوّتي التّي جعلتها فيك » ـ الكافي ١ : ١٥٧ .

المقام الثاني : في البحث عن صيغة الامر

يقع الكلام في جهات :

١ ـ في مدلولها

قد ذكر لها معان ، كالطلب و الترجّي و التمنّي و التهديد و التسخير و التعجيز و الاهانة و غير ذلك .

و ذكر صاحب الكفاية رحمه الله أنّ هذه المعاني لا تكون من معاني الصيغة ، و هي ما استعملت فيها ، و انّما استعملت في انشاء الطلب فقط ، الاّ أنّ الداعي الى الاستعمال تارة يكون هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي ، و اخرى يكون من التهديد و التسخير و التعجيز و غيرها ، و من الواضح أنّ الدواعي خارجة عن الموضوع له ، فغاية ما يمكن أن يدّعى أنّ الصيغة موضوعة لانشاء الطلب فيما اذا كان بداعي البعث و التحريك لا بداع آخر ، فيكون استعمال الصيغة في انشاء الطلب بداعي البعث نحو المطلوب حقيقة ، و استعمالها فيه بداعي التهديد أو التسخير أو التعجيز و غيرها مجازاً ، و هذا لا يكون من استعمال الصيغة في التهديد و غيره . انتهى ملخّص كلامه [١] .

أقول : ما ذكره صحيح ، على ما هو المعروف بينهم ، من أنّ الانشاء هو ايجاد المعنى باللفظ قبالاً للاخبار الموضوع لثبوت النسبة أو نفيها ، فانّه

---

١ ـ كفاية الاصول : ٩١.

عليه يمكن أن يدّعي أنّ الصيغة موضوعة لانشاء الطلب و ايجاده ، و تستعمل فيه دائماً و ان كانت الدواعي تختلف باختلاف الموارد .

و أمّا على المختار من أنّ الانشاء عبارة عن ابراز الاعتبار النفساني ، على ما تقدّم تفصيله في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء ، فلا يصحّ ما ذكره ، اذ بعد كون الصيغة موضوعة لابراز أمر نفساني ، فلا محالة يختلف المبرز ـ بالفتح ـ باختلاف الموارد ، فتارة يكون المبرز هو اعتبار المادة في ذمّة المخاطب ، و اخرى يكون هو التهديد ، و ثالثة يكون التعجيز ، الى غير ذلك من المعاني المذكورة ، فالصيغة مستعملة في هذه الامور و مبرزة لها ، الاّ أنّها مستعملة في معنى واحد ، و كانت هذه الامور من الدواعي .

فالصحيح ما عليه المشهور ، من أنّ الصيغة قد استعملت في معان كثيرة ، من التهديد و التسخير و التعجيز و غيرها ، فالامر دائر بين أن تكون الصيغة مشتركة بين هذه المعاني أو انّها حقيقة في ابراز المادة على ذمّة المخاطب مجاز في غيره ، الظاهر هو الثاني .

لانّ المتبادر من الصيغة عند اطلاقها حسب متفاهم العرف هو ابراز اعتبار الفعل على ذمّة المخاطب ، و أمّا ابراز غيره من التهديد و نحوه ، فيحتاج الى نصب قرينة ، بحيث لو اعتذر المخاطب عن المخالفة باحتمال التهديد أو التسخير أو التعجيز لا يعدّ معذوراً عند العرف ، بل يعدّ عاصياً عندهم.

٢ ـ في أنّ الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيهما

لا اشكال في أنّ الاوامر الواردة في الكتاب و السنة قد اريد منها الحتم و اللزوم تارة ، و الندب اخرى ، و غيرهما ثالثة ، كما هو الحال في الاوامر

العرفيّة ، فان كانت الصيغة مقترنة بقرينة دالّة على الوجوب أو على الندب يؤخذ بها بلا كلام فيه ، و أمّا ان كانت بدون القرينة فهل هي حقيقة في الوجوب فتحمل عليه ، أو حقيقة في الندب فتحمل عليه ، أو مشتركة بينهما لفظاً أو معنى ، فيتوقّف حتّى يظهر المراد من الخارج ؟ وجوه بل أقوال.

القول بدلالة الصيغة على الوجوب لأجل التبادر ، و النظر فيه :

ذهب صاحب الكفاية الى كونها حقيقة في الوجوب ، بدعوى تبادره منها عند التجرّد عن القرينة ، و أيّده بعدم صحّة الاعتذار عند العقلاء عن ترك الامتثال باحتمال ارادة الندب .

ثمّ استشكل على نفسه بكثرة استعمال الصيغة في الندب في الكتاب و السنة ، و كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مانعة عن ظهوره في المعنى الحقيقي و موجبة للتوقّف لو لم تكن موجبة للظهور في المعنى المجازي .

فأجاب أوّلاً بمنع الصغرى ، و انّ استعمالها في الندب لم يثبت كونه أكثر من استعمالها في الوجوب ، لكثرة استعمالها في الوجوب ايضاً ، و ثانياً بمنع الكبرى ، و انّ كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع القرينة لا تمنع عن الحمل على المعنى الحقيقي عند التجرّد عن القرينة و لا توجب التوقف ، و استشهد على ذلك بكثرة استعمال العام في الخاص حتّى قيل : ما من عام الاّ و قد خصّ ، مع أنّه يحمل على العموم ما لم تقم قرينة على التخصيص . انتهى ملخصاً[١] .

أقول : أمّا ما ذكره من دعوى التبادر ، فلا يمكن المساعدة عليه ، لما ذكرناه سابقاً ، من أنّ التبادر الّذي يكون علامة للحقيقة هو التبادر الّذي

---

١ ـ كفاية الاصول : ٩٢.

احرز كونه من حاقّ اللفظ ، و لم يثبت ذلك في المقام ، لاحتمال أن يكون تبادر الوجوب من جهة الاطلاق بضميمة مقدّمات الحكمة ، كما ادّعاه بعضهم [1] ، أو لحكم العقل ، كما سنذكره قريباً ان شاء اللّه تعالى ، فلم يثبت كون الوجوب مدلولاً وضعياً للصيغة ، بحيث لو استعمل في الندب كان مجازاً.

و أمّا ما ذكره من عدم صحّة الاعتذار عند المخالفة باحتمال الندب ، فهو و ان كان صحيحاً الاّ أنّه لا يؤيّد كونها حقيقة في الوجوب وضعاً ، لما ذكرناه من احتمال كون الوجوب مستفاداً من شيء آخر لا من الوضع.

و أمّا ما ذكره من منع كون استعمال الصيغة في الندب أكثر من استعمالها في الوجوب أوّلاً ، و انّ كثرة الاستعمال مع القرينة لا توجب التوقّف عن الحمل على الحقيقة ثانياً ، فهو و ان كان صحيحاً ايضاً ، الاّ أنّ استشهاده بكثرة استعمال العام في الخاص مع أنّه يحمل على العموم ما لم تقم قرينة على التخصيص فليس في محلّه ، لانّ صيغ العموم متعدّدة قد وضعت بأوضاع متعدّدة مستقلة بخلاف صيغة افعل ، فانّها موضوعة بوضع واحد بلا لحاظ خصوصيّة المواد.

فالاستشهاد المذكور انّما يتمّ لو ثبتت كثرة استعمال كلّ واحد من ألفاظ العموم في الخاص لا كثرة المجموع ، و أنّى لنا باثبات ذلك ، لانّا اذا لاحظنا لفظاً واحداً من ألفاظ العموم كلفظ «كل» مثلاً ، لا ندري أنّه أيّ مقدار استعمل في الخصوص ، و أيّ مقدار استعمل في العموم ، فكيف نحرز أنّ استعماله في الخاص أكثر من استعماله في العموم.

مضافاً الى ما سنذكره في مبحث العام و الخاص ، من أنّ التخصيص لا يوجب المجازية في لفظ العام ، سواء كان المخصّص متّصلاً أو

---

١ ـ راجع نهاية الافكار ١:١٦٢.

منفصلاً ، و التزم بذلك صاحب الكفاية قدس سره ايضاً في ذلك المبحث [١]، و عليه يكون استعمال العام في الخاص أجنبيّاً عن المقام ، و لا يؤيّده أصلاً .

فتحصّل أنّ ما ذكره صاحب الكفاية من الدليل غير واف لاثبات كون الصيغة موضوعة للوجوب.

القول بدلالة الصيغة على الوجوب بالاطلاق و مقدّمات الحكمة ، و النظر فيه :

و ربّما يقال بدلالة الصيغة على الوجوب لاجل الاطلاق بضميمة مقدّمات الحكمة [٢]، بتقريب :

انّ الارادة المتعلّقة بفعل الغير تختلف من حيث الشدّة و الضعف ، و لا تكون المرتبة الشديدة محدودة بحدّ زائد عن طبيعة الارادة ، لانّ ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك ، فلا تحتاج الى البيان ، بخلاف المرتبة الضعيفة من الارادة ، فانّها محدودة بحدّ عدمي ، فتحتاج الى البيان ، فمع تماميّة مقدّمات الحكمة ، من كون المولى في مقام البيان ، و عدم نصب قرينة على المرتبة الضعيفة ، يحمل الاطلاق على المرتبة الشديدة من الارادة المنطبقة على الوجوب.

و فيه أوّلاً : انّ الفرق بين الوجوب و الندب لا يكون بشدّة الارادة و ضعفها بقول مطلق ، فانّه صحيح فيما اذا كان نفع المطلوب عائداً الى الطالب ، فانّ المولى العرفي تارة يطلب الماء في مقام استولى عليه العطش الشديد ، و اخرى في مقام يكون عليه شيء من العطش ،

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٥٥.

٢ ـ منهم المحقق العراقي قدس سره في نهاية الافكار ١:١٦٢.

فلا محالة تكون الارادة في الصورة الاولى شديدة بالنسبة الى الصورة الثانية ، بخلاف ما اذا لم يكن نفع المطلوب عائداً الى الطالب ، كما في أوامر الطبيب للمريض .

فانّه تارة يأمره بنحو الحتم و اللزوم ، بمعنى أنّه يظهر له أنّ في تركه خوف الهلاك ، و اخرى يأمره لا بنحو اللزوم ، بمعنى أنّه يظهر له أن فيه شيئاً من الصلاح راجعاً الى المريض ، ففي مثله لا يكون الفرق بين الصورتين بشدّة الشوق و ضعفه ، اذ لا يكون الامر ناشئاً من الشوق ليكون الفرق بين الوجوب و الندب بشدّة الشوق و ضعفه ، و الاوامر الشرعية من هذا القبيل فانّها لا تكون ناشئة عن نفع عائد الى الامر كي يكون الفرق بين الوجوب و الندب بشدّة الشوق و ضعفه .

مضافاً الى أنّ الارادة بمعنى الشوق المؤكّد لا يصحّ انتسابها اليه تعالى ، على ما تقدّم بيانه مفصلاً ، و الارادة بمعنى المشية و اعمال القدرة لا تتعلّق بفعل الغير .

و الصحيح في الفرق بين الوجوب و الندب أن يقال : انّ الفرق بينهما من حيث المبدء و مقام الاقتضاء هو شدّة الملاك المعبّر عنها بالمصلحة اللزومية ، و ضعفه المعبّر عنه بالمصلحة غير اللزومية ، بناء على ما هو المعروف عند العدلية من تبعيّة الاحكام للمصالح و المفاسد في متعلّقاتها ، و الفرق بينهما في نفسهما ثبوتاً و اثباتاً هو الترخيص في الترك ، فما رخّص المولى بتركه فهو مندوب ، و ما لم يرخّص في تركه فهو واجب .

فالمتحصّل أنّ الاطلاق بالنسبة الى كلّ من الوجوب و الندب في الاوامر الشرعية على حدّ سواء ، و لا يحمل الاطلاق بدون القرينة على شيء منهما.

و ثانياً : لو سلّمنا أنّ الفرق بين الوجوب و الندب بشدّة الارادة و ضعفها كانت المرتبة الشديدة من الارادة ايضاً محدودة بحدّ ، لانّ الممكن محدود لا محالة ، فلا فرق بين المرتبة الشديدة و الضعيفة من هذه الجهة.

و ان شئت قلت : كما أنّ زيادة المرتبة الشديدة على المرتبة الضعيفة ليست الاّ بنفس الارادة ، كذا نقصان المرتبة الضعيفة عن المرتبة الشديدة ايضاً ليست الاّ بنفس الارادة ، فما به الامتياز فيها ايضاً عين ما به الاشتراك ، فكيف يصحّ أن يقال : انّ الارادة الشديدة لا تحتاج الى البيان ، فيحمل الاطلاق عليها مع تماميّة مقدّمات الحكمة .

و ثالثاً : انّه لو سلّمنا أنّ الارادة الشديدة غير محدودة بحدّ بخلاف الارادة الضعيفة ، لا يمكن التمسك بالاطلاق و اثبات أنّ المراد هو الوجوب ، لانّ الفرق المذكور بين الوجوب و الندب بعيد عن فهم العرف ، و الاطلاق انّما يعيّن ما هو المتفاهم عند العرف دون غيره ممّا هو مبني على فرق فلسفي لا يعرفه أهل العرف ، و لذا لا يحمل لفظ الموجود عند الاطلاق على الواجب تعالى ، مع أنّه ليس محدوداً بحدّ أصلاً ، و ما سواه من الموجودات الممكنة كلّها محدود بحدود كثيرة.

فالتحقيق أنّ الوجوب لا يكون مدلولاً لفظيّاً للصيغة ، لا بالوضع و لا بالاطلاق بضميمة مقدّمات الحكمة ، بل الوجوب انّما هو بحكم العقل ، و منشأه الامر الصادر من المولى ، بمعنى أنّه اذا صدر الامر من المولى يحكم العقل بوجوب امتثاله و عدم جواز مخالفته بمقتضى قانون العبودية ، و انّه مستحقّ للعقاب على المخالفة ما لم يرخّص المولى في الترك ، و هذا هو معنى الوجوب بحكم العقل.

و تظهر الثمرة بين ما ذكرناه ، من كون الوجوب بحكم العقل ، و بين ما ذكره صاحب الكفاية و غيره ، من دلالة الصيغة عليه بالوضع فيما اذا

استعملت الصيغة لطلب امور متعدّدة .

كما اذا ورد في رواية : اغتسل للجنابة و الزيارة و الجمعة ، و ثبت استحباب أحد هذه الامور من الخارج ، فعلى ما ذكرناه لا مناص من الحكم بوجوب الباقي ، اذ العقل يحكم بوجوب الجميع ما لم يرخّص المولى في الترك ، و مع ثبوت الترخيص في البعض يبقى حكمه بوجوب الباقي .

بخلاف ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله و غيره ، من كون الوجوب مدلولاً وضعيّاً للصيغة ، اذ بعد ثبوت استحباب البعض على ما هو المفروض ، يستكشف أنّ الصيغة لم تستعمل في الوجوب قطعاً ، لكون الاستعمال واحداً على الفرض ، فيدور الامر بين كونها مستعملة في خصوص الندب ليكون الباقي ايضاً مستحبّاً ، و كونها مستعملة في الجامع بين الوجوب و الندب ليكون الباقي واجباً ، فلا تدلّ الصيغة على وجوب الباقي ، و هذه ثمرة مهمة.

٣ ـ في دلالة الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب

اعلم أنّه لا اشكال في استعمال الجمل الفعلية في مقام الطلب كثيراً ، و الاستقراء يشهد باستعمال الفعل المضارع في مقام الطلب مطلقاً ، فيقال : يغتسل و يتوضأ و يعيد و نحوها[1] ، بخلاف الفعل الماضي ، فانّه لا يستعمل في مقام الطلب الاّ فيما اذا كان جواباً للشرط ، كما اذا قيل : من

---

١ ـ منها صحيحة زرارة قال : «سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسي تكبيرة الاحرام ، قال عليه السلام : يعيد » ـ الوسائل ٦: ١٣.

منها موثقة عبيد بن زرارة قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسى أن يكبّر حتّى افتتح الصلاة ، قال : يعيد الصلاة» ـ الوسائل ٦: ١٣.

تكلّم في صلاته عمداً فأعاد[١] ، و أمّا الجمل الاسمية فلم يعهد استعمالها في مقام الطلب أصلاً .

و كيف ما كان اذا استعملت الجملة الخبرية في مقام الطلب ، فهل تدلّ على الوجوب أم لا ؟ وجهان ، بل قولان .

فقيل بعدم دلالتها عليه ، بدعوى أنّها لم تستعمل في معانيها الحقيقية من الاخبار عن ثبوت النسبة على اختلاف في الخصوصية بين الجمل ، من الماضي و المستقبل و غيرهما ، و المجازات المتعدّدة و هي الوجوب و الندب و التهديد و التسخير و التعجيز و غيرها ممّا ذكر في معاني الصيغة ، و لا تدلّ على شيء منها ما لم تقم قرينة معيّنة.

و قال صاحب الكفاية ﵀ بظهورها فيه ، و أجاب عن الاستدلال المذكور ، بأنّها لم تستعمل في غير معناها ليقال : انّ المجازات متعدّدة لا تدلّ الجملة الخبرية على شيء منها بلا قرينة معيّنة ، بل هي مستعملة في معناها ، لكن لا بداعي الاخبار و الاعلام بل بداعي البعث و التحريك ، و لذا كانت دلالتها على الوجوب آكد و أظهر من دلالة الصيغة عليه ، حيث انّ المولى أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه ، اظهاراً بأنّه لا يرضى الاّ بوقوعه ، و دلالة الصيغة على الوجوب و ان كانت وضعيّة الاّ أنّها خالية عن هذه النكتة .

فحال الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب حال الصيغ الانشائية ، فكما أنّها ، أي الصيغ الانشائية ، تستعمل دائماً في معانيها الحقيقية الايقاعية ، غاية الامر باختلاف الدواعي ، فتارة يكون الداعي هو البعث و التحريك ، و اخرى يكون التهديد ، و ثالثة يكون التسخير ،

---

١ ـ الوسائل ٧:٢٨١، و فيه : « من تكلّم في صلاته متعمّداً فعليه اعادة الصلاة».

و هكذا ، فهكذا الجمل الخبرية ، فانّها مستعملة في معناها الحقيقي ، و هو الاخبار عن ثبوت النسبة ، الاّ أنّ الداعي الى هذا الاستعمال هو البعث و التحريك ، لا الاخبار و الاعلام ، و حيث انّ الداعي و المقصود هو البعث و التحريك لا الاخبار و الاعلام ، فلا يلزم الكذب مع عدم وقوع المطلوب في الخارج كثيراً كما في الكنايات .

فانّ قولنا : زيد كثير الرماد ، في مقام الكناية مستعمل في معناه الحقيقي ، لكن لا بداعي الاعلام بكثرة رماده ، بل بداعي الاعلام بلازمه و هو الجود ، و حيث انّ الداعي هو الاخبار عن الجود لايلزم الكذب لو كان لزيد جود و لو لم يكن له رماد أصلاً .

ثمّ تنزّل عن ذلك و قال : انّه اذا اتى بها في مقام البيان فمقدّمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب ، فانّ هذه النكتة و هي شدّة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب لو لم تكن موجبة لظهورها فيه بنفسها ، فلا أقلّ من كونها موجبة لتعيّنه من بين المحتملات بضميمة مقدّمات الحكمة . هذا ملخص كلامه قدس سره[1] .

أقول : أمّا ما ذكره من أنّ الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب مستعملة في معناها الحقيقي ، فلا يمكننا المساعدة عليه ، لما ذكرناه في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء ، من أنّ الجملة الخبرية موضوعة لقصد الحكاية عن الواقع ، و الجملة الانشائية الطلبيّة موضوعة لابراز اعتبار شيء في ذمّة المخاطب ، فالجملة الخبرية المستعملة لقصد البعث و التحريك لا تكون مستعملة في معناها الحقيقي ، و هو قصد الحكاية عن النسبة الواقعية ، بل هي مستعملة في اعتبار شيء في ذمّة المخاطب

---

١ ـ كفاية الاصول : ٩٢ ـ ٩٣ .

كالصيغ الانشائية الطلبيّة ، فحالها حال الصيغة في عدم الدلالة على الوجوب بالدلالة الوضعية.

و أمّا ما ذكره من أنّ الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب تدلّ على الوجوب بنحو آكد و أبلغ ، لاجل ما ذكره من النكتة ، ففيه أوّلاً : انّ النكتة المذكورة مبنيّة على كون الجملة الخبرية مستعملة في معناها الحقيقي ، لكن لا بداعي الطلب ، و قد عرفت أنّها لم تستعمل فيه .

و ثانياً : انّ النكتة المذكورة لا توجب الظهور في الوجوب فضلاً عن دلالتها عليه بنحو آكد ، لانّ الظهور العرفي ليس تابعاً للمناسبات العقليّة الدقيقة ، كيف و لو كان مجرّد الاخبار بالوقوع موجباً للظهور في الوجوب لكانت الجملة الاسمية ايضاً دالّة على الوجوب بنحو آكد ، مع أنّه لو قيل : زيد قائم مثلاً بقصد القيام من زيد ، لعدّ من الاغلاط المضحكة .

و بما ذكرناه ظهر الجواب عمّا ذكره تنزّلاً ، من أنّ المناسبة المذكورة لو لم تكن موجبة لظهور الجملة الخبرية في الوجوب بنفسها فلا أقلّ من كونها موجبة لتعيّنه من بين المحتملات بضميمة مقدّمات الحكمة ، لعدم تماميّة المناسبة المذكورة في نفسها على ما عرفت ، فلا تكون موجبة للظهور و لا موجبة للتعيين بضميمة مقدّمات الحكمة .

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام ، أنّ الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب لا تدلّ على الوجوب بالدلالة اللفظية ، بل الوجوب انّما هو بحكم العقل ، فانّ العقل يحكم بوجوب امتثال أمر المولى و عدم جواز مخالفته ، بلا فرق بين أن يكون الطلب صادراً من المولى بصيغة الامر أو بالجملة الخبرية.

٤ ـ في التعبدي و التوصلي

اعلم أنّه قد يقال الواجب التوصّلي و يراد به ما يسقط بمجرّد وجوده في الخارج و لو بفعل الغير ، أو بدون الارادة و الاختيار ، أو في ضمن الفرد المحرّم ، و مقابله لا يسمّى باسم مخصوص ، فيطلق عليه غير التوصّلي ، بمعنى عدم سقوطه بفعل الغير ، و لا بصدوره بلا اختيار ، و لا في ضمن فرد محرّم.

و قد يقال الواجب التوصّلي ، و يراد به ما يسقط بمجرّد ايجاده في الخارج و لو بدون قصد القربة ، و مقابله التعبّدي ، و هو الّذي لا يسقط الاّ باتيانه مع قصد القربة ، و أمّا صدق عنوان الطاعة و الامتثال و استحقاق الثواب فلا يحصل الاّ مع قصد القربة ، و لو في الواجب التوصّلي.

و النسبة بين الهيئة بالمعنى الاوّل و الهيئة بالمعنى الثاني هو العموم من وجه ، لاجتماعهما في وجوب غسل الثوب المتنجّس للصلاة مثلاً ، و افتراق الاوّل عن الثاني في وجوب قضاء الصلوات الفائتة عن الميت على الولد الاكبر ، فانّها تسقط بفعل الغير ، بلا فرق بين التبرّع و الاستنابة ، و لا يكون توصّلياً بالمعنى الثاني ، لاعتبار قصد القربة فيها ، و افتراق الثاني عن الاوّل في وجوب ردّ السلام ، فانّه لا يعتبر فيه قصد القربة ، و لا يسقط بفعل الغير .

فهو توصّلي بالمعنى الثاني دون المعنى الاوّل ، فانّه اذا سلّم أحد على شخص معين لا يسقط بالرد من الآخر ، نعم لو سلّم على جماعة يسقط بردّ بعضهم للنص ، و لا ربط له بالمقام.

اذا شك في كون الواجب توصلياً أو تعبدياً :

اذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا كلام فيما اذا علم كون الواجب توصّلياً أو تعبّدياً ، و انّما الكلام فيما اذا شكّ فيه ، فانّه وقع البحث في أنّ مقتضى الاطلاق هو كون الواجب توصّلياً بكلا المعنيين أو غيره ، و على تقدير عدم وجود الاطلاق اللفظي لعدم كون المولى في مقام البيان أو لاحتفاف الكلام بما يحتمل القرينية ، فهل مقتضى الاصل العملي هو التوصّلي بكلا المعنيين أو غيرها .

و تحقيق الحال في هذا المجال يقتضي التكلّم في مقامين:

المقام الاوّل : في الشك في التوصّلي بالمعنى الاوّل .

المقام الثاني : في الشك في الهيئة بالمعنى الثاني.

المقام الاوّل :

يقع الكلام فيه في مسائل ثلاث :

المسألة (١) : اذا شكّ في السقوط بفعل الغير

الف : على تقدير وجود الاطلاق اللفظي

كما اذا ورد أمر من المولى متوجّهاً الى شخص أو جماعة و شك في سقوطه بفعل الغير .

فالمنسوب الى المشهور أنّ مقتضى الاطلاق عدم اعتبار المباشرة و السقوط بفعل الغير ، بلا فرق بين أن يكون بالاستنابة أو بالتبرّع ، و لكنّ التحقيق خلافه ، و انّ مقتضى الاطلاق عدم السقوط بفعل الغير ، لانّ الامر يقتضي الوجوب ، سواء أتى به الغير أم لا .

و توضيح المقام يستدعي البحث عن مقام الثبوت ، فنقول :

انّ السقوط بفعل الغير يتصوّر بحسب مقام الثبوت على صور :

١ ـ أن يكون التكليف متعلّقاً بالجامع بين فعل المكلّف نفسه و فعل غيره ، فيكون الواجب على المكلّف أحد الفعلين على سبيل التخيير ، امّا فعل نفسه أو فعل غيره .

و من الواضح أنّ هذا الوجه غير معقول ، لعدم معقوليّة توجّه التكليف الى شخص بصدور الفعل من غيره ، لانّ فعل الغير خارج عن اختيار المكلّف و ارادته ، فلا يعقل تعلّق التكليف بالجامع بينه و بين فعل المكلّف نفسه .

٢ ـ أن يكون التكليف متعلّقاً بالجامع بين الفعل بالمباشرة و الاستنابة ، فيكون الواجب على المكلّف أحد الامرين ، امّا اتيان العمل بنفسه أو استنابة الغير له.

و هذا الوجه و ان كان معقولاً في نفسه و لكنّه منتف في المقام قطعاً ، لانّ لازمه السقوط بمجرّد الاستنابة و لو لم يفعله النائب ، و ليس الامر كذلك ، فانّ المسقط هو فعل النائب لا مجرّد الاستنابة.

٣ ـ أن يكون التكليف متعلّقاً بفعل المكلّف نفسه ، و لكنّه كان مشروطاً بعدم اتيان الغير ، فان أتى به الغير سقط التكليف عن المكلّف .

و الفرق بين هذا الوجه و الوجهين السابقين واضح ، فانّ الواجب فيهما هو الجامع بين أمرين ، و أمّا الوجوب فمطلق ، بخلاف هذا الوجه الاخير ، فانّ الوجوب فيه مشروط بعدم اتيان الغير .

و ان شئت قلت : انّ الشك في السقوط بفعل الغير في الوجهين السابقين كان راجعاً الى دوران الامر في الواجب بين أن يكون تعيينيّاً أو تخييريّاً ، و في هذا الوجه كان راجعاً الى أنّ الوجوب مطلق أو مشروط .

و هذا الوجه و ان كان أمراً معقولاً و محتملاً بحسب مقام الثبوت الاّ أنّ الاطلاق ينفيه بحسب مقام الاثبات ، لا أنّ مقتضى الاطلاق بعد تماميّة مقدّمات الحكمة عدم اشتراط التكليف بعدم اتيان الغير.

فتحصّل ممّا ذكرناه و اتّضح أنّ مقتضى الاطلاق اللفظي عدم السقوط بفعل الغير ، عكس ما نسب الى المشهور ، هذا على تقدير وجود الاطلاق اللفظي .

ب : على تقدير عدم وجود الاطلاق اللفظي

و أمّا لو لم يكن هناك اطلاق ، لعدم احراز كون المولى في مقام البيان ، أو لاقتران الكلام بما يحتمل القرينية ، فهل الاصل العملي يقتضي السقوط بفعل الغير أو عدم السقوط .

و حيث انّ المقام من صغريات كبرى كلية ، و هي أنّه اذا شك في كون الوجوب مشروطاً بشيء وجودي أو عدمي ، فهل الاصل العملي يقتضي البراءة أو الاشتغال ، فلا بدّ من البحث في تلك الكبرى ، فنقول :

انّ هذا الشك يتصوّر على وجهين:

١ ـ أن يشك في كون الوجوب مشروطاً بشيء مع كون هذا الشيء مفقوداً في أوّل الامر ، كما اذا شك في وجوب الجهاد على العبيد مثلاً ، لاحتمال كونه مشروطاً بالحريّة المفقودة في حقّ العبيد .

٢ ـ أن يشك في كون الوجوب مشروطاً بشيء مع وجود هذا الشيء في أوّل الامر ثمّ طرء فقدانه ، كما اذا شك في كون وجوب ردّ السلام مشروطاً بعدم ردّ الغير .

أمّا الوجه الاوّل ، فمقتضى الاصل فيه البراءة ، لكون الشك فيه شكاً في ثبوت التكليف .

و أمّا الوجه الثاني ، فمقتضى الاصل فيه الاشتغال ، لكون التكليف فيه ثابتاً انّما الشك في سقوطه ، فانّه بمجرّد تحقّق السلام من أحد على شخص يتوجّه اليه التكليف الفعلي بالردّ و لم يكن الردّ من الغير متحقّقاً بل تحقّق بعد فعلية التكليف على المسلّم عليه ، فيكون الشك شكاً في سقوط التكليف الفعلي بعد ثبوته ، و مقتضى الاستصحاب بقاؤه ، و لو منع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، كما هو المختار ، تصل النوبة الى قاعدة الاشتغال ، و مقتضاها بقاء التكليف ايضاً ، فانّ شغل الذمة اليقيني يقتضي البراءة اليقينية .

و المقام من هذا القسم الثاني ، فانّ الولد الاكبر مثلاً يعلم باشتغال ذمّته بقضاء الفوائت عن الميت و يشك في فراغها بفعل الغير ، تبرّعاً أو استنابة ، و قد عرفت أنّ المرجع في مثله استصحاب بقاء التكليف أو قاعدة الاشتغال ، و النتيجة واحدة.

فتحصّل أنّ مقتضى الاطلاق اللفظي و الاصل العملي في هذه المسألة هو عدم التوصّلية ، و عدم سقوط التكليف بفعل الغير.

المسألة (٢) : اذا شكّ في السقوط باتيان العمل بلا ارادة و اختيار

ربّما يقال بعدم السقوط كالمسألة الاولى ، لانصراف الافعال الى الافعال الاختيارية ، فلا يكفي في مقام الامتثال غير الاختياري منها ، و هذا القول بمكان من الضعف.

و دعوى الانصراف غير مطابقة للواقع ، لأنه ان كان المراد من الانصراف أنّ المادة منصرفة الى الاختيارية من الافعال ، فهو غير مطابق للواقع ، لانّ المادة موضوعة لنفس الطبيعة العارية عن كلّ خصوصية ، فلا يلاحظ فيها الاختيارية و لا عدمها ، فانّ القيام مثلاً موضوع لنفس الهيئة الخاصة بلا لحاظ قيد الاختيار و عدمه .

و ان كان المراد انصراف الهيئة الى الاختياري من الافعال ، فلا وجه له ايضاً ، لانّ الهيئة موضوعة للحكاية عن تحقّق المادة في الخارج ، سواء كانت المادة من قبيل الاوصاف كالعلم و الكرم ، أو من قبيل الافعال الاختيارية ، كالقيام و القعود ، أو غير الاختيارية كالمرض و الموت ، و بعد كون الهيئة موضوعة للجامع بين هذه الامور ، لا يكون هناك ما يوجب الانصراف الى خصوص ما صدرت بالاختيار من الافعال ، و لذا التزم الفقهاء بضمان المتلف ، و لو كان الاتلاف بلا ارادة و اختيار ، لاطلاق قاعدة الاتلاف من قولهم : «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»[1] ، فدعوى الانصراف ممنوعة جدّاً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام :

و اختار المحقق النائيني رحمه الله عدم السقوط ، و استدلّ عليه بوجهين آخرين غير دعوى الانصراف :

١ ـ انّ الامر موضوع للطلب و لا يعقل تعلّق الطلب بفعل غير اختياري ،

---

١ ـ موثقة اسحاق بن عمار قال : سألت ابا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يرهن الرهن بمائة درهم، و هو يساوي ثلاثمائة درهم فيهلك ، أعلى الرجل أن يرد على صاحبه مائتي درهم ، قال : نعم لانه اخذ رهناً فيه فضل وضيعه ـ الحديث (الكافي ٥:٣٢٤ ، الفقيه ٣:١٩٩، التهذيب ٧:١٧٢، الاستبصار ٣:١٢٠، عنهم الوسائل ١٨:٣٩١).

صحيحة الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سئل عن القصار يفسد ، قال : كل اجير يعطي الاجرة على أن يصلح فيفسد فهو ضامن (الكافي ٥:٢٤١ ، التهذيب ٧:٢١٩، الاستبصار ٣:١٣١، عنهم الوسائل ١٩: ١٤١).

موثقة السكوني ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كان امير المؤمنين عليه السلام يضمن القصّار و الصبّاغ و الصائغ احتياطا على أمتعة الناس ـ الحديث (الكافي ٥:٢٤٢ ، الفقيه ٣:١٦٢، التهذيب ٧:٢١٩ ، الاستبصار ٣:١٣١، مستطرفات السرائر :٦٣، عنهم الوسائل ١٩: ١٤٢).

فانّ الغرض من الطلب احداث الداعي للعبد الى المطلوب و تحريك عضلاته نحوه بارادته و اختياره ، و من المعلوم أنّ احداث الداعي للعبد لا يكون الاّ الى الافعال الاختيارية ، فيكون متعلّق التكليف حصّة من الطبيعة ، و هي الفعل الاختياري ، و يكون الشك في سقوط التكليف بفعل غير اختياري شكّاً في اشتراط التكليف بعدم حصول الفعل بلا ارادة و اختيار ، و مقتضى الاطلاق عدم الاشتراط ان كان هناك اطلاق ، و الاّ فمقتضى الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال هو بقاء التكليف و عدم سقوطه بالعمل الصادر بلا ارادة و اختيار ، على ما تقدّم في المسألة السابقة.

٢ ـ انّه لا يكفي في صحّة العمل حسنه الفعلي و اشتماله على مصلحة ملزمة ، بل يعتبر فيها الحسن الفاعلي ايضاً ، بمعنى أن يكون صدور الفعل من الفاعل على وجه حسن ، و لذا التزم ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة و لو على القول بجواز اجتماع الامر و النهي ، لفقدان الحسن الفاعلي ، لكون العمل ملازماً للحرام ، فلا يكون صدوره حسناً من الفاعل كي يستحقّ المدح عليه ، و ان كان الحسن الفعلي متحقّقاً على القول بالجواز.

و حيث انّ الفعل الصادر من المكلّف بلا ارادة و اختيار لا يتّصف بالحسن الفاعلي ، فلا يكون عن مصاديق المأمور به ، فاذا شك في سقوط التكليف به كان مقتضى الاصل اللفظي ، و هو الاطلاق ، و الاصل العملي عدم السقوط ، على ما تقدّم بيانه في المسألة السابقة ـ انتهى ملخّص كلامه [١].

---

١ ـ فوائد الاصول ١:١٤٣.

المناقشة في كلامه قدس سره :

و في كلا الوجهين نظر :

أمّا في الوجه الاوّل ، فلصحّة التكليف بالجامع بين المقدور و غير المقدور ، لامكان قيام الملاك بمطلق وجود الفعل ، و اعتبار القدرة في التكليف لا يكون شرعياً ، لاطلاق الادلّة الشرعية ، بل هو عقلي و العقل لا يحكم الاّ بامتناع التكليف بغير المقدور البحت لكونه لغواً.

و بعبارة اخرى : الجامع بين المقدور و غير المقدور ، و هو طبيعة الفعل بلا قيد الارادة و الاختيار مقدور ، فلا مانع من تعلّق التكليف به ، و اذا ثبت امكان تعلّق التكليف بالجامع يبقى الكلام في الوقوع ، و حيث انّ الاهمال في مقام الثبوت غير متصوّر ، فلا محالة امّا أن يكون التكليف متعلّقاً بخصوص الفعل الارادي ، و امّا بالجامع بينه و بين غير الارادي ، و الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت ، و انّ متعلّق التكليف هو الجامع ، و الغرض قائم به لا بخصوص الفعل الارادي.

فاذا شك في سقوط التكليف بغير الارادي كان الشك راجعاً الى الشك في اعتبار خصوصية الارادة ، و مقتضى الاطلاق عدم اعتبارها ، و ان لم يكن هناك اطلاق كان مقتضى الاصل العملي هو البراءة عن اعتبار الخصوصية ، لكون المقام من صغريات دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر الارتباطيين ، و قد أثبتنا في محلّه أنّ مقتضى الاصل فيه هو البراءة عن الاكثر.

و بما ذكرناه ظهر الفرق بين هذه المسألة و المسألة الاولى ، فانّ الشك في المسألة السابقة كان متعلّقاً بسقوط التكليف بفعل الغير ، و قد ذكرنا أنّه لا يعقل تعلّق التكليف بالجامع بين فعل المكلّف نفسه و بين فعل

غيره ، فكان الشك في السقوط بفعل الغير راجعاً الى الشك في اشتراط التكليف بعدم تحقّق الفعل من الغير ، و مقتضى الاطلاق عدم الاشتراط و وجوب الاتيان بالعمل ، سواء أتى به الغير أم لا ، و كذا مقتضى الاستصحاب و قاعدة الاشتغال بقاء التكليف بعد اتيان الغير ، على ما تقدّم بيانه .

بخلاف المقام ، فانّ الشك فيه يرجع الى الشك في اعتبار خصوصية في المأمور به ، و يدفعه الاطلاق لو كان ، و مع عدمه يرجع الى أصالة البراءة عن اعتبار الخصوصية ، على ما تقدّم بيانه ، فقياس المقام على المسألة السابقة في غير محلّه.

نعم يمكن الالتزام بعدم كون الجامع متعلّقاً للتكليف ، بناء على ما ذكره رحمه الله في بحث المطلق و المقيد [1] ، من أنّ استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة الاطلاق ، باعتبار أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة ، لانّ تقييد التكليف بغير المقدور ممتنع ، و امتناعه يستلزم امتناع الاطلاق بالنسبة اليه ايضاً ، و بعد عدم صحّة تعلّق التكليف بالجامع و تعلّقه بخصوص المقدور يرجع الشك في المقام الى الشك في اشتراط التكليف بعدم صدور الفعل بلا ارادة و اختيار ، و مقتضى الاطلاق عدم الاشتراط ، و مع عدمه كان مقتضى الاستصحاب و قاعدة الاشتغال بقاء التكليف بعد صدور العمل بلا ارادة و اختيار كما في المسألة السابقة ، الاّ أنّ القاعدة المذكورة ، و هي أنّ استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة الاطلاق غير تامّة ، لانّ التقابل بين التقييد و الاطلاق من تقابل التضاد ، و استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق ، على ما سنذكره في ذلك المبحث ، ان شاء اللّه تعالى .

---

١ ـ فوائد الاصول ١:١٤٦.

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّه لا مانع من التمسّك بالاطلاق في هذه المسألة ، و الحكم بسقوط التكليف بصدور الفعل بلا ارادة و اختيار .

أمّا الوجه الثاني ، فلانّه لم يدلّ دليل على اعتبار الحسن الفاعلي في اتّصاف العمل بكونه مصداقاً للواجب ، لامكان كون الوجوب ناشئاً من الملاك القائم بذات العمل ، فيكفي الحسن الفعلي فقط ، نعم يعتبر أن لا يتّصف بالقبح الفاعلي ، و لكنّه خارج عن محلّ الكلام ، و ليس له دخل فيما نحن فيه .

هذا ، مضافاً الى أنّ اعتبار الحسن الفاعلي يوجب انكار الواجب التوصّلي من أصله ، ضرورة أنّ مجرّد صدور الفعل بالارادة و الاختيار لا يكفي في اتّصافه بالحسن الفاعلي ، بل لابدّ من الاتيان به بداعي التقرّب ، و هذا سدّ لباب الواجب التوصّلي من أصله ، مع أنّه ﷺ قسّم الواجب في صدر البحث الى التعبّدي و التوصّلي [١] .

المسألة (٣) : اذا شك في سقوط الواجب باتيانه في ضمن الفرد المحرّم

و هو يتصوّر على وجهين:

فتارة يكون المأتي به مصداقاً للمحرّم حقيقة ، بأن ينطبق المحرّم عليه انطباق الكلي على فرده ، كالوضوء بالماء المغصوب ، فانّ التوضيء به مصداقاً للتصرف في مال الغير .

و اخرى يكون المأتي به منضمّاً مع الحرام في وجوده الخارجي لا مصداقاً له ، كالصلاة في الدار المغصوبة بالنسبة الى بعض أجزائها كالتكبير و القراءة ، فانّ التكبير لا يكون تصرّفاً في مال الغير لكنّه اجتمع معه في الوجود .

---

١ ـ فوائد الاصول ١:١٣٧.

أمّا القسم الاوّل:فتارة نعلم بأنّ الاتيان بالواجب في ضمن فرد محرّم مسقط للتكليف ، لعدم بقاء موضوعه بعد الاتيان به في ضمن فرد محرّم ، كغسل الثوب المتنجّس بالماء المغصوب ، فانّ وجوب التطهير يسقط لعدم بقاء موضوعه ، و هو المتنجّس ، لا لكون الواجب هو الجامع بين الحلال و الحرام .

و اخرى نشك في سقوط التكليف بذلك و عدمه ، و هذا هو محلّ الكلام ، كغسل الميت بالماء المغصوب ، و لا ينبغي الاشكال في عدم السقوط ، ضرورة أنّ الفرد المحرّم لا يكون مصداقاً للواجب ، فيكون الشك من قبيل الشك في سقوط الواجب بغيره ، و قد ذكرنا أنّ مقتضى الاطلاق في مثله عدم السقوط ، و على تقدير عدم وجود الاطلاق كان مقتضى الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال ايضاً عدم السقوط.

و أمّا القسم الثاني : فالسقوط فيه مبني على القول بجواز اجتماع الامر و النهي ، فانّه من أفراد المأمور به على القول بالجواز ، غاية الامر أنّ وجوده في الخارج مقارن لوجود الحرام ، و هو لا يمنع عن انطباق الواجب عليه ، فيكون مقتضى الاطلاق هو السقوط ، و على تقدير عدم وجود الاطلاق كان مقتضى الاصل العملي ايضاً هو السقوط ، لاصالة البراءة عن اعتبار عدم الانضمام مع الحرام .

نعم على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي لا مناص من الالتزام بعدم السقوط ، لعدم كونه مصداقاً للواجب حينئذ ، فيرجع الشك الى الشك في سقوط الواجب بغيره ، و قد تقدّم أنّ مقتضى الاصل اللفظي و العملي في مثله عدم السقوط.

المقام الثاني :

تحقيق الكلام فيه أنّه لا اشكال في أنّ الواجب امّا تعبدي ، بمعنى اعتبار قصد القربة في سقوطه و حصول الغرض منه ، كالصلاة و الصوم و غيرهما من العبادات ، و امّا توصّلي ، بمعنى عدم اعتبار قصد القربة في سقوطه و حصول غرضه ، كاداء الدين و ردّ السلام و نحوهما من التوصّليات.

فاذا علم بأنّ هذا الواجب توصّلي أو تعبّدي ، فلا كلام فيه ، و أمّا اذا شك فيه فهل يمكن الرجوع الى الاطلاق اللفظي أو الاصل العملي لاثبات كونه توصّلياً أم لا ؟

و تحقيق هذا المقام يقتضي التكلّم في موردين :

المورد الاوّل : في البحث عن مقتضى الاطلاق اللفظي .

المورد الثاني : في البحث عن مقتضى الاصل العملي على تقدير عدم تماميّة الاطلاق .

و ليعلم أنّ قصد القربة المعتبرة في الواجب التعبّدي عبارة عن الاتيان بالعمل مضافاً الى اللّه سبحانه باحدى الدواعي ، منها امتثال الامر ، و منها كون المولى أهلاً لذلك ، و منها كونه محبوباً للمولى ، الى غير ذلك من الدواعي القربية ، و الكلام فعلاً انّما هو في قصد الامر ، و نشير الى غيره من الدواعي القربية في أواخر البحث ، ان شاء اللّه .

المورد الاوّل : في البحث عن مقتضى الاطلاق اللفظي

المعروف بينهم عدم امكان الرجوع الى اطلاق الامر لاثبات كون الواجب توصّلياً ، و استدلّوا عليه بأنّ التقييد بقصد الامر ممتنع ، و امتناع التقييد يستلزم امتناع الاطلاق ، فلا يكون للامر اطلاق ليرجع اليه .

و هذا الاستدلال كما ترى مركّب من أمرين:

الامر الاوّل : امتناع التقييد و استحالته .

الامر الثاني : انّ امتناعه يستلزم امتناع الاطلاق .

١ ـ امتناع التقييد و استحالته

أمّا الامر الاوّل فلوجوه :

الوجه الاوّل :

ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله ، و هو انّه لابدّ في مقام انشاء الحكم أن يكون الموضوع مفروض الوجود في الخارج ، من دون أن يكون تحت التكليف ، بلا فرق بين أن يكون الموضوع مقدوراً للمكلّف ، كما في قوله تعالى : «**اَوْفُوا بِالْعُقُودِ**»[١] ، فانّ العقد و ان كان مقدوراً للمكلّف الاّ أنّه لا يكون مكلّفاً بايجاده ثمّ بالوفاء به ، بل المراد أنّه اذا فرض وجود عقد في الخارج وجب الوفاء به ، أو لا يكون الموضوع مقدوراً له كالوقت مثلاً ، كما في قوله تعالى : «**اَقِمِ الصَّلاٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**»[٢] ، فانّ دلوك الشمس غير مقدور للمكلف ، نعم هو مكلّف باتيان الصلاة بعد فرض دلوك الشمس و دخول الوقت .

و بالجملة كلّ ما كان متعلّقاً لمتعلّق الحكم يعبّر عنه بالموضوع باعتبار أنّ فعلية الحكم متوقّفة على وجوده ، و يكون مفروض الوجود في مقام انشاء الحكم ، كما في وجوب الانفاق على الزوجة ، فانّ الانفاق متعلّق للحكم ، و هو الوجوب ، و الزوجة متعلّقة للانفاق ، فتكون الزوجة متعلّقة

---

١ ـ المائدة : ١.

٢ ـ الاسراء : ٧٨.

لمتعلّق الحكم ، و من المعلوم أنّ المكلّف لا يكون مكلّفاً بالازدواج و تحصيل الزوجة و بالانفاق عليها ، بل مكلّف بالانفاق على فرض وجود الزوجة له .

كما هو الحال في قوله تعالى : « **اَوْفُوا بِالْعُقُودِ** » ، فانّ الوفاء متعلّق للوجوب ، و العقد متعلّق للوفاء ، فالعقد متعلّق لمتعلّق الحكم ، و لا يجب ايجاده ثمّ الوفاء به ، بل يجب الوفاء به على تقدير وجوده في الخارج ، و كذا الحال في سائر الحيوانات و ما اخذ متعلّقاً لمتعلّق الحكم .

و حينئذ لو فرض كون قصد الامر قيداً للمأمور به كان الامر موضوعاً للتكليف لا محالة ، باعتبار أنّ التكليف متعلّق بالقصد ، و هو متعلّق بالامر ، فيكون الامر متعلّق لمتعلّق التكليف و موضوعاً له ، فلابدّ من أن يكون مفروض الوجود في مقام انشاء التكليف ، فيلزم كونه مفروض الوجود قبل وجوده ، و كون وجوده مشروطاً بفرض وجوده ، و هو ممتنع بالضرورة ، لانّ ما لا يوجد الاّ بنفس الانشاء كيف يعقل أخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه .

و ان شئت قلت : انّه يلزم اتّحاد الحكم و الموضوع ، و هذا الممتنع يستلزم ممتنعاً آخر ، بيانه : انّ فعليّة الحكم تتوقّف على فعليّة موضوعه ، أي متعلّقات متعلّقه ، و حيث انّ المفروض كون نفسه من متعلّقات متعلّقه فيلزم توقف فعليّته على فعليّته ، و تقدّم فعليّته على فعليّته ، و هذا هو الدور الواضح ـ انتهى ملخصاً[1] .

---

١ ـ فوائد الاصول ١:١٤٦ ـ ١٤٨، أجود التقريرات ١:١٠٥ ـ ١٠٨.

و ردّ عليه بعض الاساطين [١] بأنّ قصد الامر من قيود الواجب لا موضوع للتكليف ، و قيود الواجب لا تكون مفروضة الوجود حين انشاء الحكم بل داخلة في التكليف كالطهارة للصلاة ، فانّها من قيود الصلاة المعلوم كونها داخلة في التكليف ، لانّ الامر بالصلاة قد تعلّق بها مقيّدة بالطهارة ، فيجب تحصيلها على المكلّف ، لا أنّها مفروضة الوجود حين انشاء وجوب الصلاة ، بمعنى أنّ الصلاة واجبة على فرض وجود الطهارة ، فما ذكره المحقق النائيني رحمه الله خلط بين موضوع الوجوب و قيد الواجب . انتهى ملخصاً .

و بما ذكرناه في تقريب مراد النائيني رحمه الله ظهر أنّه لا وجه لهذا الايراد عليه ، اذ مراده رحمه الله كون الامر مفروض الوجود لا قصد الامر ، و ما هو من قيود الواجب هو قصد الامر لا نفس الامر ، و من الواضح أنّ الامر خارج عن اختيار المكلّف ، فانّه فعل من المولى ، فلا مناص من أن يكون مفروض الوجود ، و لا يعقل أن يكون قيداً للواجب لاستلزامه التكليف بغير المقدور ، فالايراد المذكور ناش من عدم التأمّل في مراد المحقق النائيني رحمه الله .

و الصحيح في الجواب عمّا ذكره المرحوم النائيني أن يقال : انّه لا وجه للالتزام بكون الموضوع مفروض الوجود حين انشاء الحكم دائماً ، اذ لم يدلّ عليه دليل بنحو الايجاب الكلّي .

نعم دعوى كون متعلّق متعلّق الحكم مفروض الوجود صحيحة في موردين :

الف : ما اذا استلزم عدم أخذه مفروض الوجود التكليف بغير

---

١ ـ الظاهر المراد به المحقق العراقي رحمه الله ، راجع مقالات الاصول : ٧٦.

المقدور، كما في وجوب الصلاة عند دخول الوقت ، فانّه خارج عن تحت قدرة المكلف ، فلا محالة يكون مفروض الوجود حين انشاء وجوب الصلاة ، لعدم صحّة التكليف بغير المقدور بحكم العقل .

ب : ما اذا كان الكلام ظاهراً في ذلك بحسب فهم العرف ، كما في قوله تعالى : « **اَوْفُوا بِالْعُقُودِ**»[1] ، فانّ التكليف بايجاد العقد و الوفاء به و ان لم يكن من التكليف بغير المقدور ، لانّ العقد مقدور للمكلّف ، الاّ أنّ المستفاد من الآية المباركة بحسب المتفاهم العرفي وجوب الوفاء على فرض تحقّق العقد في الخارج لا وجوب ايجاد العقد في الخارج ثمّ الوفاء به ، وكذا الحال في وجوب الانفاق على الزوجة ، بل أكثر الاحكام من هذا القبيل .

و أمّا في غير هذين الموردين فلا ملزم لاخذ القيد مفروض الوجود ، و من هنا التزمنا بفعليّة الخطابات التحريميّة قبل وجود موضوعاتها فيما اذا كان المكلّف قادراً على ايجادها ، فمن كان متمكّناً من شرب الخمر و لو بايجاده كانت حرمته فعليّة في حقّه .

و بما أنّ القيد في محلّ الكلام نفس الامر المتحقّق في ظرف الانشاء ، لا ملزم لاخذه مفروض الوجود ، لا من ناحية الظهور العرفي كما هو ظاهر ، و لا من ناحية حكم العقل بعدم صحّة التكليف بغير المقدور ، لانّ الامر و ان كان خارجاً عن تحت قدرة المكلّف الاّ أنّه يتحقّق بنفس الانشاء ، فلا يقاس بالوقت لانّه لا يتحقق بالانشاء كما هو واضح ، فلو لم يكن مفروض الوجود حين الانشاء لزم التكليف بغير المقدور .

و بما ذكرناه ظهر الجواب عمّا ذكره أخيراً ، من أنّ أخذ قصد الامر في

---

١ ـ المائدة : ١.

متعلّقه يستلزم توقّف الحكم على نفس الفعليّة و تقدّمها على نفسها ، و هو محال ، فانّ الاستلزام المذكور مبنيّ على لزوم أخذ الامر مفروض الوجود و قد عرفت فساده ، فلا مانع من أخذ قصد الامر في متعلّق الامر الحاصل بنفس الانشاء.

الوجه الثاني :

ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ايضاً ، و هو انّ قصد الامر متأخّر رتبة عن تمام قيود المأمور به من الاجزاء و الشرائط ، لانّ قصد الامر انّما يكون باتيان المأمور به بما له من القيود ، و حيث انّ المفروض كونه منها فيلزم تقدّمه على نفسه في مقام الامتثال [١].

الوجه الثالث :

ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله ، و هو انّه لو كان قصد الامر مأخوذاً في المأمور به لزم عدم قدرة المكلّف على الاتيان بالمأمور به بداعي الامر ، اذ المفروض عدم تعلّق الامر بنفس العمل بل به مقيّداً بقصد الامر ، و من المعلوم أنّه ما لم تكن نفس العمل متعلّقة للامر لا يمكن الاتيان به بقصد الامر ، اذ الاتيان به بداعي الامر مع عدم تعلّق الامر به تشريع محرّم لا امتثال [٢].

فمراد صاحب الكفاية رحمه الله من عدم امكان الاتيان بالعمل بداعي الامر هو عدم امكانه بنحو الامتثال ، و الاّ لا اشكال في امكان الاتيان بالعمل بداعي الامر و لو مع عدم الامر ، و لكنّه تشريع لا امتثال.

---

١ ـ فوائد الاصول ١:١٤٩.

٢ ـ كفاية الاصول :٩٥.

الوجه الرابع :

ما ذكره بعض الاساطين ﷺ ، و هو أنّه على تقدير أخذ قصد الامر في متعلّقه يلزم الخلف ، و هو استلزام فرض وجوده عدمه ، اذ مقتضى أخذ قصد الامر في متعلّقه عدم تعلّق الامر بنفس العمل ، و مقتضى الاتيان بالعمل بداعي الامر تعلّق الامر بنفس العمل لا به بقصد الامر ، و هذا هو الخلف [١].

الوجه الخامس :

ما ذكره بعض الاساطين ﷺ ايضاً ، و هو هذا بنصّه :

انّ الاجزاء بالاسر ليس لها الاّ أمر واحد ، و لا لامر واحد الاّ دعوة واحدة ، فلا يكون الامر داعياً الى الجزء الاّ بعين دعوته الى الكلّ ، و حيث انّ جعل الامر داعياً الى الصلاة مأخوذ في متعلّق الامر في عرض الصلاة ، فجعل الامر المتعلّق بالمجموع داعياً الى الصلاة بجعل الامر بالمجموع داعياً الى المجموع ليتحقّق الدعوة الى الصلاة في ضمن الدعوة الى المجموع ، مع أنّ من المجموع الدعوة الى الصلاة في ضمن الدعوة الى المجموع .

فيلزم دعوة الامر الى جعل نفسه داعياً ضمناً الى الصلاة ، و محرّكية الامر لمحرّكية نفسه الى الصلاة عين عليّته لعليّة نفسه ، و لا فرق بين عليّة الشيء لنفسه و عليّته لعليّته [٢].

---

١ ـ نهاية الدراية ١:١٩٦.

٢ ـ نهاية الدراية ١:١٩٩.

و توضيحه : انّ الامر المتعلّق بالمركّب واحد ، فليس له الاّ دعوة واحدة متعلّقة بالمجموع ، فليس له دعوة الى كلّ جزء الاّ في ضمن دعوته الى الكلّ ، فاذا فرض أنّ قصد الامر مأخوذ في متعلّقه ، فلا محالة كان الامر داعياً الى داعويّته في ضمن دعوته الى المجموع ، فيكون الامر داعياً الى داعويّة نفسه و علّة لعليّته ، و لا يمكن أن يكون الشيء علّة لعليّته بل يكون علّة لمعلوله ، فانّ النار علّة للاحراق مثلاً لا علّة لعليّته للاحراق ، فانّ كون الشيء علّة لعليّته مساوق لكونه علّة لنفسه ، و هو ضروري البطلان.

التحقيق في المقام :

هذه هي الوجوه الّتي ذكروها لاستحالة أخذ قصد الامر في متعلّق التكليف ، و التحقيق عدم تماميّة شيء منها ، و حقّ الكلام في المقام بحيث يتّضح امكان أخذ قصد الامر في متعلّق التكليف و عدم ورود شيء من الاشكالات عليه ، هو أن يقال :

لا ينبغي الشك في أنّ الامر المتعلّق بالمركّب ينحلّ الى أوامر متعدّدة ضمنيّة متعلّقة بكلّ واحد من الاجزاء ، فتارة تكون الاجزاء على نحو لا يمكن الاتيان بكلّ جزء بداعي الامر الضمني المتعلّق به الاّ مع قصد الاتيان بسائر الاجزاء بداعي الامر بها ، كما اذا كان المركّب مركّباً من الاعمال الخارجية كالصلاة مثلاً .

فانّه لا يمكن الاتيان بالقراءة مثلاً بداعي الامر الضمني المتعلّق بها الاّ مع قصد الاتيان بسائر أجزاء الصلاة بداعي الامر بها ، لعدم حصول الامتثال باتيان السورة وحدها بداعي الامر الضمني المتعلّق بها حتّى بالنسبة الى هذا الامر الضمني ، لانّ الامر الضمني يدعو الى الاتيان بها في ضمن سائر الاجزاء لا الى الاتيان بها وحدها.

و اخرى تكون الاجزاء على نحو يمكن ذلك فيها ، بل يتمّ المركّب بمجرّد الاتيان بجزء واحد بداعي الامر الضمني المتعلّق به كما في المقام.

فانّ المأمور به على تقدير أخذ قصد الامر في متعلّق التكليف مركّب من أمرين: أحدهما نفس العمل الخارجي ، و الآخر الامر النفساني ، و هو قصد الامر الضمني المتعلّق بالعمل ، فلو أتى المكلّف بالعمل بداعي أمره الضمني فقد تمّ المركّب بكلا جزئيه ، لكونه مركّباً من العمل و قصد الامر المتعلّق به و قد حصلا ، و أمّا قصد الامر الّذي هو الجزء الآخر فلا يعتبر فيه قصد الامر ، و الاّ لزم التسلسل ، فهو توصّلي قطعاً ، و لا بأس بكون واجب مركّباً من جزئين أو أكثر و كان بعضها تعبّدياً و بعضها توصّلياً .

و بما ذكرناه من أنّ المأخوذ هو قصد الامر الضمني لا الامر الاستقلالي ، يظهر اندفاع جميع الاشكالات المتقدّمة .

أمّا ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من لزوم تقدّم قصد الامر على نفسه ، فظهر جوابه ممّا ذكرناه ، اذ بعد كون المأخوذ قصد الامر الضمني لا الامر الاستقلالي لا يلزم ذلك بل يلزم كون أحد الجزئين ، و هو نفس العمل ، في رتبة سابقة على الجزء الآخر ، و هو قصد الامر ، و لا بأس بالامر بمركّب كان بعض أجزائه في رتبة سابقة على البعض الآخر ، فانّه لا محذور في التكليف بالمركّب من العلّة و المعلول ، كما لا محذور في الجمع بينهما في التسمية ، على ما ذكرناه في بحث الصحيح و الاعم .

و أمّا ما ذكره صاحب الكفاية ، من لزوم عدم القدرة على الامتثال ، فهو ايضاً مبني على توهّم أخذ قصد الامر الاستقلالي ، فلا يرد على ما ذكرناه ، لانّ الامر الضمني متعلّق بنفس العمل ، فيأتي به المكلّف بداعي أمره الضمني ، فأين العجز عن الامتثال ، نعم هو عاجز عن الاتيان بالعمل

بداعي الامر حين الانشاء ، لعدم تحقّق الامر الضمني ايضاً في هذا الحال ، لكنّه غير قادح في صحّة التكليف ، لانّ المعتبر في صحّة التكليف هي القدرة في ظرف الامتثال لا حين انشاء التكليف كما هو ظاهر .

و كذا ما ذكره بعض الاساطين من لزوم الخلف ، فانّ الامر الاستقلالي متعلّق بالمجموع لا بخصوص العمل الخارجي فقط ، و الامر الضمني متعلّق بنفس العمل ، فلا يكون هناك خلف .

و كذا ما ذكره أخيراً من لزوم كون الامر داعياً الى داعويّته ، مدفوع بما ذكرناه ، فانّ الداعي الى العمل هو الامر الضمني المتعلّق به ، و الداعي الى داعويّته هو الامر الضمني الآخر المتعلّق بقصد الامر ، فلا يلزم كون الامر داعياً الى داعويّته كي يكون بمنزلة كون الشيء علّة لعلّيّته ، بل يكون بمنزلة كون الشيء علّة لمعلوله ، و العلّة لعليّته شيء آخر ، فانّ الامر الضمني المتعلّق بالعمل يدعو اليه ، و الداعي الى داعويّته هو الامر الضمني الآخر المتعلّق بقصد الامر.

هذا تمام الكلام في الامر الاوّل ، و قد عرفت أنّه لا مانع من أخذ قصد الامر في متعلّقه في مقام الثبوت بما لا مزيد عليه ، فان كان في مقام الاثبات دليل على التقييد به فهو ، و الاّ فيرجع الى الاطلاق بعد تمامية مقدّمات الحكمة ، و يحكم بعدمه.

٢ـ انّ امتناع التقييد يستلزم امتناع الاطلاق

ذكر المحقق النائيني رحمه الله في وجهه : انّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة ، فانّ الاطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما كان قابلاً للتقييد ، فاذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ايضاً [١] .

---

١ ـ فوائد الاصول ١:١٤٦.

و تحقيق الكلام في هذا الامر يقتضي البحث في مقامين:

المقام الاوّل : في أن التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة ، أو من تقابل التضاد .

المقام الثاني : في أنّه على فرض كون التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة هل يستلزم امتناع امتناع التقييد امتناع الاطلاق أم لا ؟

المقام الاوّل :

الحقّ فيه التفصيل بين مقام الاثبات و الثبوت ، فأمّا التقابل بين الاطلاق و التقييد في مقام الاثبات و الدلالة ، فلا ينبغي الاشكال في كونه من تقابل العدم و الملكة ، لانّ الاطلاق في مقام الدلالة عبارة عن عدم ذكر القيد في الكلام فيما كان المتكلّم متمكّناً من ذكر الاطلاق في هذا المقام ، فالاطلاق في هذا المقام عدمي بخلاف التقييد ، فانّه عبارة عن ذكر قيد دالّ على خصوصية من الخصوصيات ، فالتقابل بينهما في هذا المقام من تقابل العدم و الملكة .

و أمّا الاطلاق و التقييد في مقام الثبوت ، فالتقابل بينهما من تقابل التضاد ، لكون كلّ منهما وجوديّاً في مقام الثبوت ، لانّ الاطلاق في هذا المقام عبارة عن لحاظ المولى سريان الحكم الى الطبيعة أينما سرت ، و التقييد عبارة عن لحاظ حصّة خاصّة من الطبيعة و جعل الحكم لها ، فليس الاطلاق عبارة عن عدم لحاظ التقييد بل عبارة عن لحاظ عدم التقييد .

و ان شئت قلت : انّ الاطلاق عبارة عن جعل الحكم لجميع أفراد الطبيعة ، و التقييد عبارة عن جعله لبعض أفرادها .

و توضيح المقام : انّ الاهمال في مقام الثبوت من المولى العالم الملتفت غير متصوّر ، فامّا أن يقوم غرضه بالطبيعي الجامع بين جميع

الخصوصيات فيلاحظه و يجعل الحكم له ، و امّا أن يقوم غرضه بحصة خاصة فيلاحظها و يجعل الحكم لها ، و الاوّل هو الاطلاق ، و الثاني هو التقييد ، فيكون التقابل بينهما من تقابل التضاد لا محالة.

المقام الثاني :

و هو انّ استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة الاطلاق أم لا ؟ الصحيح فيه عدم الاستلزام ، اذ على تقدير كون التقابل بينهما من تقابل التضاد ، فالامر واضح ، فانّ استحالة أحد الضدين لا تستلزم استحالة الضدّ الآخر بالضرورة .

و أمّا على تقدير كون التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة ، على ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله [1] ، فكذلك لا تستدعي استحالة التقييد استحالة الاطلاق ، اذ ليس من لوازم تقابل العدم و الملكة أن تكون استحالة أحدهما مستلزمة لاستحالة الآخر .

و نجيب عما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ، من أنّ استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة الاطلاق أوّلاً بالنقض بموارد كثيرة :

منها : انّ التقابل بين العلم و الجهل من تقابل العدم و الملكة ، و استحال أن يكون الانسان عالماً بكنه ذات الواجب تعالى ، و استحالة العلم به لا تستدعي استحالة الجهل به ايضاً ، بل كون الانسان جاهلاً به ضروري بالوجدان .

و منها : انّ التقابل بين القدرة و العجز من تقابل العدم و الملكة ، مع أنّه يستحيل عادة أن يكون الانسان قادراً على الطيران مثلاً ، و لا يستحيل أن

---

١ ـ فوائد الاصول ١:١٤٦.

يكون عاجزاً عنه ، بل العجز عنه ضروري بالوجدان ، و الامثلة لموارد النقض كثيرة جدّاً ، و لا حاجة الى استقصائها.

و ثانياً بالحلّ : و هو انّ الّذي أوقع المحقق النائيني ﷺ في هذا التوهّم ما هو المعروف بينهم ، من اعتبار قابليّة المحل في تقابل العدم و الملكة ، فما لم يكن المحل قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للاطلاق ايضاً .

و يدفعه ما ذكره أهل المعقول [١] ، من أنّ القابلية المعتبرة في تقابل العدم و الملكة لا تلزم أن تكون شخصيّة دائماً ، بل يجوز أن تكون صنفيّة أو نوعيّة أو جنسيّة ، و مثّلوا باطلاق الكوسج على من بلغ عمره ثلاثين سنة مثلاً ، و الابكم على من لا يقدر على النطق ، و الاعمى على العقرب ، فانّ القابلية في الاوّل صنفيّة ، و في الثاني نوعيّة ، و في الثالث جنسيّة .

و لذا يطلق على الانسان انّه جاهل بكنه ذاته تعالى ، فانّ الانسان و ان لم تكن له قابليّة هذا العلم الخاص ، و هو العلم بكنه ذاته تعالى ، الاّ أنّ القابلية لجنس العلم ، فباعتبار هذه القابلية يصدق عليه الجهل بخلاف الحجر مثلاً ، فانّه لا يكون قابلاً للعلم أصلاً ، فلا يصدق عليه الجهل ايضاً .

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّ استحالة التقييد لا تستلزم استحالة الاطلاق بوجه ، بل التحقيق أنّ استحالة التقييد بشيء تستدعي ضرورية الاطلاق أو التقييد بخلافه ، و توضيحه :

انّ الاهمال في مقام الثبوت غير متصوّر كما مرّ مراراً ، لانّ غرض المولى العالم الملتفت الى وقوع الفعل على أنحاء : امّا أن يكون قائماً بحصّة خاصة منه ، أو بمطلق وجوده القابل للانطباق على كلّ واحد من الوجودات الخاصة .

---

١ ـ راجع الاسفار ١١٦:٧ في أصناف التقابل.

و لا فرق في ذلك بين التقسيمات الاوّلية و التقسيمات الثانويّة ، و المراد من التقسيمات الاوّلية هو تقسيم الشيء مع قطع النظر عن تعلّق التكليف به ، كتقسيم الماء الى الحارّ و البارد مثلاً ، و المراد من التقسيمات الثانوية هو تقسيم الشيء بملاحظة تعلّق التكليف به ، كتقسيم الصلاة الى الصلاة مع قصد الامر و الصلاة بلا قصد الامر .

فانّ المولى الملتفت الى انقسام الماء الى الحار و البارد اذا اشتاق الى شربه فلا محالة يتعلّق شوقه امّا بالمطلق أو بالمقيّد ، و كذا المولى الحقيقي الآمر بالصلاة ، امّا أن يتعلّق غرضه بالطبيعة المطلقة ، أو بخصوص المقترنة بقصد الامر ، ففي جميع الخصوصيات لا يتصوّر الاهمال في مقام الثبوت .

و عليه فاذا لاحظنا متعلّق الحكم أو موضوعه باعتبار خصوصية من الخصوصيات كان أمره دائراً بين صور ثلاث لا رابع لها ، فامّا أن يكون مقيّداً بوجود هذه الخصوصية أو بعدمها ، و امّا أن لا يكون مقيّداً بشيء منهما ، فيكون مطلقاً بالنسبة اليهما .

فاذا فرض استحالة التقييد بقيد خاص ، فلازمها أن يكون التقييد بعدمها أو الاطلاق ضرورياً ، و اذا فرض استحالة التقييد بعدمه ايضاً كان الاطلاق ضرورياً ، فلا مجال لدعوى استلزام استحالة التقييد لاستحالة الاطلاق ، بل استحالة التقييد بشيء مستلزمة لضرورية الاطلاق أو التقييد بعدمه.

ففي المقام لو فرض استحالة تقييد متعلّق الامر بقصد الامر كان الاطلاق ضرورياً ، لاستحالة التقييد بعدم قصد الامر بالضرورة ، اذ الامر كان داعياً الى المأمور به ، فلا معنى لتقييد المأمور به بعدم قصد الامر .

و لا فرق فيما ذكرناه بين مقام الثبوت و مقام الاثبات ، فانّ استحالة

التقييد في كلّ من المقامين لا يقتضي استحالة الاطلاق ، بل يقتضي ضرورية الاطلاق أو التقييد بالعدم ، على ما عرفت .

نعم اذا فرض استحالة التقييد في مقام الاثبات و عدم تمكّن المولى من بيان القيد على تقدير دخله في غرضه ، كان كلامه مطلقاً لا محالة ، لما ذكرناه من استلزام استحالة التقييد ضروريّة الاطلاق ، الاّ أنّه لا يمكن التمسك بهذا الاطلاق لاثبات عدم دخل القيد في متعلّق أمره واقعاً .

فانّ الاطلاق في مقام الاثبات لا يكون حينئذ كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت ، لانّ الكشف متوقّف على تمامية مقدّمات الحكمة المذكورة في محلّها ، و منها عدم ذكر القيد مع كون المتكلّم متمكّناً منه ، و هذا غير مرتبط بمحلّ الكلام فعلاً ، من دعوى استلزام التقييد استحالة الاطلاق .

الحكم في سائر الدواعي القربي :

هذا كلّه في قصد الامر ، و أمّا غيره من الدواعي القربي ، ككون المولى أهلاً للعبادة ، أو كون العمل محبوباً له تعالى ، أو كونه ذا مصلحة ، فذكر صاحب الكفاية ﷺ أنّ هذه الدواعي و ان كان أخذها ممكناً في متعلّق الامر ، الاّ أنّها ليست مأخوذة في متعلّق الامر يقيناً ، اذ لو اتى بالصلاة بقصد الامر مع الغفلة عن جميع الدواعي الاخرى كانت صحيحة قطعاً ، و صحّتها تكشف عن عدم كون الدواعي الاخرى مأخوذة في متعلّق الامر ، فالدواعي القربية بين المستحيل أخذه في متعلّق الامر و بين المتيقّن عدم كونه مأخوذاً فيه [1] .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٩٧.

و فيه : انّ صحة العمل بقصد الامر مع الغفلة عن الدواعي الاخرى كاشفة عن عدم اعتبارها بالخصوص ، لا عن عدم اعتبار الجامع بين جميع الدواعي القربي ، و هو اضافة العمل اليه تعالى ، فيحتمل أن يكون المأخوذ في متعلّق الامر هو الجامع .

و ان شئت قلت : انّ استحالة أخذ قصد الامر لا يستلزم استحالة أخذ الجامع ، لما عرفت من أنّ الجامع بين المقدور و غير المقدور مقدور ، وكذا القطع بعدم اعتبار الدواعي الاخرى غير قصد الامر ، لصحّة العمل بقصد الامر مع الغفلة عن غيره من الدواعي لا يوجب القطع بعدم اعتبار الجامع ، فانّ المفروض القطع بصحّة العمل المأتي به مع قصد الامر و الغفلة عن غيره من الدواعي .

نعم لو كنّا نقطع بصحّة العمل مع الغفلة عن جميع الدواعي القربي حتّى قصد الامر ، لكانت صحّة العمل حينئذ كاشفة عن عدم اعتبار الدواعي القربي أصلاً ، و لكنّه مجرّد فرض و تخيّل ، و أين لنا هذا القطع .

فتحصّل أنّه لا مانع من أخذ الجامع بين الدواعي القربي ، و هو اضافة العمل اليه تعالى في متعلّق الامر .

ان قلت : على تقدير كون الجامع مأخوذاً في متعلّق الامر لا يتمكّن المكلّف من الاتيان بالعمل بقصد الامر لعدم تعلّق الامر به حينئذ.

قلت : قد عرفت أنّ الامر بالمركّب ينحلّ الى الاوامر المتعدّدة المتعلّقة بالاجزاء ، فيتعلّق الامر الضمني بذات العمل لا محالة ، فيتمكّن المكلّف من الاتيان به بداعي الامر الضمني كما تقدم.

وهم و دفع :

و قد يتوهّم [١] أنّه بعد استحالة أخذ قصد الامر في متعلّقه على ما تقدّم، و عدم كون الدواعي الاخرى مأخوذة فيه يقيناً ، لصحّة العمل المأتي به مع قصد الامر خالياً عن جميع الدواعي الاخرى ، لا يعقل أخذ الجامع في متعلّق الامر ، اذ الجامع لا ينطبق الاّ على أفراده ، و المفروض كون الافراد بين ما هو مستحيل أخذه و بين ما هو معلوم عدم أخذه.

و لكنّه مدفوع بما ذكرناه غير مرّة ، من أنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود و الغاء جميع الخصوصيات لا الاخذ بجميع الخصوصيات ، فالاستحالة الّتي تلزم من أخذ خصوصية قصد الامر لا تلزم مع الغائها ، مثلاً من جملة المحاذير في أخذ قصد الامر لزوم كون الامر مفروض الوجود حين انشائه ، على ما تقدّم بيانه ، و لا يلزم هذا المحذور على تقدير الالتزام بأخذ الجامع ، اذ على تقدير أخذ الجامع دون خصوص قصد الامر لا يلزم كون الامر مفروض الوجود ، فلا يلزم فرض وجوده حين انشائه .

و كذا الحال في سائر المحاذير المتقدّمة ، فانّها على تقدير تماميّتها مختصّة بأخذ قصد الامر في المأمور به ، و لا تلزم على تقدير أخذ الجامع ، و كذا القطع بعدم كون الدواعي الاخرى غير قصد الامر مأخوذة في متعلّق الامر ، لا يستلزم القطع بعدم كون الجامع مأخوذاً فيه.

فتحصّل أنّ أخذ الجامع بين الدواعي القربي في متعلّق الامر ممّا لا محذور فيه و لا قطع بعدمه.

---

١ ـ القائل هو المحقق العراقي رحمه الله ، راجع نهاية الافكار ١:١٨٨.

كلام المحقق النائيني ﵀ في استحالة أخذ جميع الدواعي القربي في متعلق الامر ، و النظر فيه :

ثمّ انّ المحقّق النائيني ﵀ التزم باستحالة أخذ جميع الدواعي القربي في متعلّق الامر بملاك واحد .

و ملخّص ما ذكره في وجه ذلك :

انّ الارادة التشريعية لا تتعلّق الاّ بما يمكن أن يكون متعلّقاً للارادة التكوينية ، و حيث انّ الداعي القربي في رتبة سابقة على الارادة ، لكونه من مقدّمات الارادة المحرّكة نحو العمل ، فلا يمكن أن يكون في عرض العمل متعلّقاً للارادة ، اذ عليه يلزم تقدّم الشيء على نفسه ، فاذاً لا يصحّ تعلّق الارادة التشريعية به ايضاً [١] .

و فيه أوّلاً : انّه مناف لما اختاره في خصوص قصد الامر من امكان أخذه في متعلّق الامر بأمر ثان سمّاه بتتميم الجعل ، على ما يجيء التعرّض له قريباً ان شاء اللّه تعالى ، فانّ البرهان المذكور على تقدير تماميّته جار هناك ايضاً ، اذ على تقدير استحالة تعلّق الارادة التشريعية بالداعي القربي لكونه في رتبة سابقة على الارادة التكوينية لايفترق الحال بين أن يكون بالامر الاوّل أو بالامر الثاني.

و ثانياً : انّ المستحيل انّما هو تعلّق شخص الارادة التكوينية الناشئة من الداعي القربي بذلك الداعي بعينه ، فانّه لا يعقل أن تتعلّق الارادة بما تكون ناشئة منه ، و أمّا تعلّق فرد آخر من الارادة به فلا استحالة فيه ، و حيث انّ المفروض في المقام كون الواجب مركباً من أمرين : أحدهما فعل خارجي ، و هو ذات العمل ، و الآخر أمر نفساني ، و هو الداعي

---

١ ـ أجود التقريرات ١:١٠٩.

القربي ، فلا محالة تكون الارادة المتعلّقة بنفس العمل الناشئة من الداعي القربي غير الارادة المتعلّقة بالداعي ، و بما أنّ الغرض واحد مترتّب على المركّب من فعلين فتعلّق بهما أمر واحد.

الحكم ان قلنا باستحالة أخذ الجامع القربي :

ثمّ انّه لو تنزّلنا عن جميع ذلك و سلّمنا استحالة أخذ الجامع القربي ايضاً في المأمور به ، فنقول :

انّ المولى متمكّن من أن يتوسّل الى غرضه و يقيّد المأمور به بقيد عدمي ملازم للداعي القربي ، و هو عدم الاتيان بالدواعي النفسانية ، و توضيح ذلك :

انّ كلّ عمل صادر عن الفاعل المختار لا مناص من أن يكون صدوره عن داع من الدواعي الّتي تحرّك الفاعل نحو العمل ، و هذا الداعي امّا أن يكون نفسانيّاً و امّا أن يكون قربيّاً ، و لا ثالث لهما ، و عليه فلو أخذ المولى في متعلّق أمره أن لا يؤتى به بداع نفساني فقد وصل الى غرضه ، و بيّن أنّه لا بدّ من الاتيان به بداع قربي .

و أمّا ما استشكله المحقّق النائيني ﵀ على هذا الوجه ، من أنّه :

لو فرض انفكاك هذا العنوان العدمي عن الداعي القربي ، بأن يتحقّق العنوان المذكور بدون الداعي القربي أو انعكس الامر لزم الحكم بصحّة العمل في الصورة الاولى و بفساده في الصورة الثانية ، و كلاهما فاسد لا يلتزم به فقيه ، لبداهة فساد العمل في الصورة الاولى ، لتوقّف غرض المولى على قصد القربة على الفرض ، فلا فائدة في تحقّق العنوان مع عدم تحقّق الداعي القربي ، و لبداهة صحّة العمل في الصورة الثانية ،

لاقتران العمل بالداعي القربي ، فلا يقدح فقدان العنوان [١].

فهو مدفوع ، بأنّ فرض المحال ممّا لا أثر له بعد كون العنوان ملازماً للداعي القربي خارجاً ، و انّما الاثر للانفكاك خارجاً ، و هو غير متحقّق بعد كون العنوان و الداعي القربي متلازمين.

و لو تنزّلنا عن ذلك و سلّمنا استحالة أخذ العنوان الملازم لقصد القربة ايضاً في المأمور به ، قلنا : انّ المولى متمكّن من أن تبيّن توقّف غرضه على قصد القربة بالجملة الخبرية ، كما اذا أمر بالصلاة ، ثمّ قال : انّ غرضي لا يحصل الاّ باتيانها مع قصد القربة ، أو يجب الاتيان بها بقصد القربة .

امكان اعتبار قصد القربة بأمر آخر متمّم للامر الاوّل :

ثمّ ان المحقق النائيني ﷺ بعد ما التزم بعدم امكان أخذ قصد القربة في متعلّق الامر سلك مسلكاً آخر ، و هو انّه يمكن اعتباره فيه بأمر آخر متمّم للامر الاوّل ، بأن يأمر المولى أوّلاً بالصلاة مثلاً ثمّ يأمر باتيانها بالداعي القربي [٢].

و لا يرد على هذا الوجه شيء من الاشكالات المذكورة الواردة على أخذ قصد القربة في متعلّق الامر بالامر الاوّل .

و اورد عليه صاحب الكفاية ﷺ مضافاً الى القطع بأنّه ليس في العبادات الاّ أمر واحد ، بأنّ الامر الاوّل ان كان يسقط بمجرّد الاتيان بالمأمور به و لو بدون قصد القربة ، فلا معنى للامر الثاني و كونه متمّماً للامر الاوّل ، و ان لم يسقط بمجرّد ذلك فلا محالة كان عدم سقوطه لعدم

---

١ ـ أجود التقريرات ١:١١١.

٢ ـ فوائد الاصول ١:١٦١.

حصول الغرض بمجرّد الاتيان بالمأمور به بدون قصد القربة ، و عليه فلا حاجة الى الامر الثاني ، فانّ العقل يحكم بوجوب الاتيان بما يحصل به الغرض و يسقط الامر ، يعنى بقاء الامر الاوّل و عدم سقوطه كاف في الحكم بوجوب الاتيان بالعمل مع قصد القربة[١].

و هذا الايراد مدفوع ، بأنّ الامر الاوّل يسقط بمجرد الاتيان بالعمل و لو بدون قصد القربة ، ان لم ينضمّ اليه الامر الثاني الكاشف عن عدم حصول الغرض منه الاّ بالاتيان مع قصد القربة ، و مع صدور الامر الثاني لا يسقط الامر الاوّل .

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنّه لا مانع من أخذ قصد الامر في متعلّقه ، و على تقدير استحالته لا مانع من أخذ الجامع بيّنه و بين الدواعي القربية الاخرى ، و على تقدير استحالته ايضاً لا مانع من أخذ العنوان الملازم للدواعي القربية ، و على تقدير استحالته ايضاً لا مانع من بيان ذلك بجملة خبرية أو بالامر الثاني ، على ما تقدّم تفصيل ذلك كله .

و عليه فلو شككنا في اعتبار قصد القربة في واجب فلا مانع من التمسك بالاطلاق لنفي اعتباره ، فنتيجة البحث قد انتهت الى أنّ مقتضى الاطلاق مع تماميّة مقدّمات الحكمة هو كون الواجب توصّلياً الاّ ما ثبت فيه التعبّدية بالدليل .

ما يستدل على أنّ الاصل في الواجب التعبدية :

هذا ، قد ذهب جماعة الى أنّ الاصل في الواجب هو التعبدية الا ما خرج بالدليل[٢]، و استدلّوا عليه بوجوه :

---

١ ـ كفاية الاصول :٩٦.

٢ ـ راجع مدارك الاحكام ١: ١٨٤ ، و التنقيح الرائع ١: ٧٤، مجمع الفائدة و البرهان ١: ٩٧.

الوجه الاوّل :

انّ الامر فعل اختياري صادر من المولى ، فلا محالة كان صدوره لغرض ، و هو جعله داعياً للعبد نحو العمل و محرّكاً اليه ، فمقتضى نفس اطلاق الامر كونه داعياً بحسب غرض المولى ، فاذا أتى العبد بالعمل بداعي الامر فقد حصل الغرض من الامر و سقط ، و الاّ بأن يؤتى به بلا داعي الامر فلم يحصل الغرض من الامر و لم يسقط.

و فيه أوّلاً : انّ الواجب على العبد عقلاً تحصيل الغرض المترتّب على المأمور به ، فانّ المأمور به هو الّذي اعتبره المولى على ذمّة العبد لما يترتّب عليه من الغرض ، فيجب عليه عقلاً أن يأتي به على وجه يحصل معه الغرض لا تحصيل غرض مترتّب على الامر الّذي هو فعل المولى .

و ثانياً : انّه لا يعقل أن يكون الغرض من جعله داعياً الى ايجاد المأمور به و محرّكاً اليه ، لانّ الغرض عبارة اخرى عن العلّة الغائيّة المتقدّمة في التصوّر المترتّبة على الفعل دائماً ، و من الواضح أنّ كون الامر داعياً الى ايجاد المأمور به يتخلّف عن الامر كثيراً ، اذ ربّما لا يكون العبد في مقام الاتيان بالمأمور به أصلاً ، و ربّما يأتي به بالداعي النفساني لا بداعي الامر ، فكيف يمكن أن يقال : انّ الغرض من الامر جعله داعياً للعبد الى ايجاد المأمور به .

بل التحقيق أنّ الغرض من الامر امكان كونه داعياً الى ايجاد المأمور به على تقدير وصوله الى العبد ، و ان شئت قلت : انّ الغرض من الامر اتمام الحجّة على العبد ، فانّ هذا الغرض مترتّب على الامر دائماً ، سواء امتثل العبد أم لم يمتثل ، و لا فرق في ترتّب هذا الغرض على الامر بين أن يكون الواجب توصّلياً أو تعبّدياً.

الوجه الثاني :

قوله صلى الله عليه وآله : « انّما الاعمال بالنيات »[١] ، بتقريب أنّ المراد منه أنّ العمل بدون النية بمنزلة المعدوم ، و مقتضاه فساد العمل الصادر من المكلّف بدون نيّة القربة.

و فيه : انّ المراد منه أنّ العمل تابع للنية ، فان كان للّه تعالى بحسب نيّة العامل فهو له سبحانه و يؤجر عليه ، و ان كان لغيره تعالى فهو للغير و لا يؤجر عليه من قبله سبحانه ، و هذا المعنى ممّا دلّت عليه روايات اخرى ، كقوله صلى الله عليه وآله : « لكلّ امريء ما نوى »[٢] ، و كقوله صلى الله عليه وآله : « انّ المجاهد ان جاهد للّه تعالى فالعمل له تعالى ، و ان جاهد لطلب المال و الدنيا فله ما نوى »[٣] ، و اليه أشار ايضاً قوله تعالى : « **مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْها** »[٤] ، فليست الرواية في مقام بيان أنّ الاوامر الشرعية عبادية يتوقّف سقوطها على الاتيان بالمأمور به مع قصد القربة .

هذا ، مضافاً الى أنّها لو كانت ظاهرة في ذلك فلا بدّ من رفع اليد عن ظاهرها ، و حملها على ما ذكرناه من المعنى .

و ذلك للزوم تخصيص الاكثر ، لانّ أكثر الواجبات الشرعية توصّلي ،

---

١ ـ الوسائل ١:٤٨.

٢ ـ الوسائل ١:٤٨.

٣ ـ عن الكاظم عليه السلام ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله : « انّما الاعمال بالنيات ، و لكلّ امرىء ما نوى ، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عز و جل ، و من غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقالاً لم يكن له الاّ ما نوى » ـ أمالي الطوسي ٢:٢٣١ ، عنه الوسائل ١:٤٨.

٤ ـ آل عمران :١٤٥.

كأداء الدين و الانفاق على الوالدين ، و الانفاق على الاولاد و الزوجة ، و انقاذ الغريق ، و الصنائع الواجبة كفاية ، و غيرها ، و تخصيص الاكثر مستهجن لا يمكن الالتزام به ، و لا سيّما في الكلام الصادر من معدن العلم و البلاغة.

الوجه الثالث :

قوله تعالى : « وَ مٰا أُمِرُوا إِلاّٰ لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ »[1] ، بدعوى أنّه يدلّ على حصر أوامر اللّه تعالى في العبادية ، فان دلّ دليل خاص على أنّ الواجب توصّلي فهو ، و الاّ فالمتّبع عموم الآية الشريفة ، و هذا معنى كون الاصل في الواجبات التعبديّة الاّ ما خرج بالدليل.

و فيه : انّ المراد من الآية الشريفة حصر الامر بالعبادة في العبادة للّه تعالى ، لا حصر الاوامر في العباديّة بقرينة السياق ، فانّ ما قبل الآية هكذا : « لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتٰابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتّٰى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةَ »[2] ، يعني انّ أهل الكتاب و المشركين لم يزالوا فيما كانوا عليه من الكفر و الضلال و عبادة الاوثان و الاصنام حتّى تأتيهم البيّنة ، أي الرسول صلى الله عليه وآله ، مع أنّه سبحانه لم يأمرهم الاّ بعبادته .

فالآية الشريفة في مقام بيان حصر المعبود فيه تعالى ، و حصر العبادة له سبحانه ، ردّاً على الكفّار و المشركين العابدين للاوثان و الاصنام بلا بيّنة و دليل ، لا في مقام حصر الاوامر في العباديّة المتوقّف سقوطها على اتيان المأمور به مع قصد القربة .

---

١ ـ البيّنة : ٥.

٢ ـ البيّنة : ١.

اذ لو كان المراد حصر الاوامر في العباديّة، و انّها لا تسقط الاّ باتيان المأمور به مع قصد القربة، لم تكن مناسبة و ارتباط بين قوله تعالى: «وَ مٰا أُمِرُوا اِلاّٰ لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ»، و ما في صدر الآية من قوله تعالى: «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا ـ الآية»، مضافاً الى أنّه لو كان المراد حصر الاوامر في العبادية لزم تخصيص الاكثر المستهجن، على ما تقدّم بيانه، و لا حاجة الى الاعادة.

فتحصّل أنّه لا أصل لاصالة التعبديّة في الواجبات الاّ ما خرج بالدليل. هذا تمام الكلام في المورد الاوّل، و هو البحث عن مقتضى الاطلاق اللفظي.

المورد الثاني: مقتضى الاصل العملي على تقدير عدم تماميّة الاطلاق

أمّا الكلام في المورد الثاني، و هو البحث عن مقتضى الاصل العملي عند الشك في كون الواجب توصليّاً أو تعبديّاً، فهو انّه اذا لم يكن لدليل الواجب اطلاق يتمسّك به لاثبات كون الواجب توصليّاً لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة، أو لكونه لبّياً كالاجماع مثلاً، أو لعدم امكان التقييد المستلزم لعدم امكان الاطلاق، على ما ذكروه، فتصل النوبة الى الاصل العملي لا محالة، و يختلف الحكم باختلاف المباني.

فعلى القول بامكان أخذ قصد القربة في متعلّق الامر، كان الشك في اعتباره فيه مورداً للبراءة الشرعية و العقلية، فانّ المقام من صغريات دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر الارتباطيين، و قد ذكرنا في محلّه جريان البراءة الشرعية و العقليّة فيه، و لا فرق في ذلك بين القول بامكان أخذ قصد القربة في متعلّق الامر بأمر واحد كما اخترناه، أو بأمرين كما التزم به المحقق النائيني رحمه الله[1].

---

١ ـ فوائد الاصول ١: ١٦٩.

مقتضى الاصل ان قلنا باستحالة أخذ القربة في متعلّق الامر مطلقاً :

و أمّا على القول باستحالة أخذ القربة في متعلّق الامر مطلقاً ، كما اختاره صاحب الكفاية ﵀ ، فهل يكون مقتضى الاصل العملي هو الاشتغال أو البراءة ؟

اختار صاحب الكفاية ﵀ الاوّل [١] ، بدعوى حكم العقل بوجوب تحصيل غرض المولى ، و هو مبني على ما ذكره في بحث البراءة في مسألة دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر الارتباطيّين ، من التفكيك بين البراءة العقلية و الشرعية ، فانّه ﵀ ذكر في تلك المسألة أنّ البراءة العقلية غير جارية لحكم العقل بوجوب تحصيل غرض المولى ، و البراءة الشرعية جارية ، لانّ مثل حديث الرفع يشمل المقام ، فلولا أدلّة البراءة الشرعية كان مقتضى حكم العقل هو الاشتغال [٢] .

هذا في مسألة دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر ، و أمّا المقام فحيث انّ البراءة الشرعية ايضاً غير جارية ، لعدم امكان أخذ قصد القربة في متعلّق الامر ، فلا يكون مشمولاً لمثل حديث الرفع ، فانّه لا يشمل الاّ ما كان قابلاً للوضع ، فالمتعيّن هو الحكم بالاشتغال لحكم العقل بوجوب تحصيل غرض المولى .

هذا ملخّص ما يستفاد من مجموع ما ذكره في المقامين ، و ان كانت عبارته لا تخلو من اندماج .

فما اختاره من الاشتغال في المقام مبني على مقدمتين :

---

١ ـ كفاية الاصول : ٩٨.

٢ ـ كفاية الاصول : ٤١٣.

١ ـ ما ذكره في المقام من عدم امكان أخذ قصد القربة في متعلّق الامر .

٢ ـ ما ذكره في مسألة دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر من التفكيك بين البراءة الشرعية و العقلية ، و انّ الاولى جارية دون الثانية .

و الصحيح عدم تماميّة كلتا المقدّمتين : أمّا الاولى فلما ذكرناه من امكان أخذ قصد القربة في متعلّق الامر ، و قد تقدّم الكلام فيه بما لا مزيد عليه .

و أمّا الثانية ، فلانّ التحقيق عدم صحّة التفكيك بين البراءة الشرعية و العقلية في مسألة دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر ، و ذلك لانّه لو قلنا بأنّ العلم الاجمالي بأنّ للمولى غرضاً مترتّباً على الاقلّ أو على الاكثر منجّز ، فلا مجال لجريان البراءة الشرعية ايضاً ، اذ لا يثبت بأدلّة البراءة الشرعية ترتّب الغرض على الاقلّ ، فانّ مفادها رفع العقاب بمخالفة الواقع مع عدم العلم به ، لا حصول الغرض باتيان الاقلّ ، و ان لم نقل بكون هذا العلم منجّزاً ، كما هو الصحيح .

فلا مانع من جريان البراءة العقلية ايضاً ، اذ العقل لا يحكم الاّ بتحصيل الغرض الواصل ، فعلى تقدير توقّف غرض المولى على الاتيان بالاكثر ، مع كون المولى قادراً على البيان و لو بنحو الاخبار بالجملة الخبرية و لم يبيّن ، كان تفويت غرض المولى مستنداً الى عدم تمامية البيان من قبل المولى لا الى تقصير و تمرّد من العبد ، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان محكمّة .

و بالجملة حال الغرض هي حال نفس التكليف ، فكما أنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان بالنسبة الى أصل وجوب الجزء ، كذلك يحكم بقبح العقاب بلا بيان بالنسبة الى الغرض .

و السرّ في ذلك أنّ التكليف بالمركّب الارتباطي و ان كان غير قابل

للتفكيك سقوطاً بالنسبة الى الاجزاء ، فانّه لو اتى المكلّف بجميع أجزاء الصلاة مثلاً الاّ التسليم ، لا يسقط التكليف بالصلاة أصلاً ، لا أنّه يسقط بالنسبة الى ما اتى به و يبقى بالنسبة الى ما ترك ، و هو التسليم ، و هذا هو معنى المركب الارتباطي ، الاّ أنّه قابل للتفكيك من حيث التنجيز ، كما اذا علم المكلف بوجوب عدّة من الاجزاء و شك في وجوب جزء آخر ، فانّ التكليف منجّز بالنسبة الى ما علم جزئيّته ، و غير منجّز بالنسبة الى ما شك في كونه جزءاً .

فظهر أنّه لا فرق بين المقام و مسألة دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر ، فانّ المقام من صغرياتها ، و انّ مقتضى الاصل العملي هو البراءة عن اعتبار قصد القربة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في هذا المبحث أنّ مقتضى الاطلاق اللفظي و الاصل العملي هو كون الواجب توصّلياً ، فتكون النتيجة أنّ الاصل في الواجبات هو التوصّلية الاّ ما خرج بالدليل.

هذا تمام الكلام في التعبدي و التوصلي.

دوران الامر بين الاستحباب و التقية

ان قلنا بدلالة الامر على الوجوب و ورد أمر على شيء ، و علمنا من الخارج عدم كونه واجباً ، و كان وجوبه موافقاً للعامّة ، فدار الامر بين حمله على الاستحباب و حمله على التقية ، فهل القاعدة تقتضي حمله على الاستحباب أو على التقية ؟

و هذه المسألة و ان لم يترتّب عليها حكم الزامي ، الاّ أنّها مثمرة في مقام الافتاء ، باعتبار أنّه هل يكون للفقيه الافتاء باستحباب هذا العمل استناداً الى الامر المذكور أم لا ؟

و تحقيق المقام أن يقال انّه :

ان كان لسان الدليل بيان الحكم الوضعي فقط ، كما اذا ورد : انّ الرعاف ناقض للوضوء مثلاً ، فلا وجه للحمل على الاستحباب ، فانّ استحباب الانتقاض ممّا لا معنى له ، و دلالته على استحباب الوضوء متوقّفة على كون المراد منه التكليف بالوضوء ، ثمّ حمل هذا التكليف على الاستحباب بقرينة الخارج ، و هو العلم بعدم وجوب الوضوء بعد الرعاف ، و هذا المعنى ممّا لا يفهم منه عرفاً.

و كذا الحال ان كان الدليل بلسانه متعرّضاً للتكليف ، و لكنّه كان ظاهراً في الحكم الوضعي بحسب متفاهم العرف ، كما اذا ورد : أعد الوضوء بعد الرعاف مثلاً ، فانّ الامر بالاعادة و ان كان معناه المطابقي هو التكليف ، الاّ أنّه ظاهر عرفاً في كون الرعاف ناقضاً للوضوء ، و الاّ لم يكن وجه للامر بالوضوء بعد الرعاف ، ففي مثله ايضاً لا وجه للحمل على الاستحباب ، فانّ حمله على التكليف ثمّ على الاستحباب خلاف الظاهر ، و لا وجه للالتزام به .

و أمّا اذا كان الدليل بلسانه متعرّضاً لبيان الحكم التكليفي و لم يكن ظاهراً في الحكم الوضعي ، كما اذا ورد أنّه : «**إِذٰا قُرِيَء الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا**»[1] ، و فرض وجوب الاستماع عند العامة .

فان قلنا بكون الامر دالاً على الوجوب وضعاً ، كما اختاره صاحب الكفاية قدس سره[2] و غيره ، فيدور الامر في المقام بين احتمالات ثلاثة :

١ ـ أن يكون المراد هو الوجوب لا بداعي الجدّ بل بداعي التقية .

---

١ ـ الاعراف : ٢٠٤.

٢ ـ كفاية الاصول : ٩٢.

٢ ـ أن يكون المراد هو الوجوب بداعي الجد ، لكن في خصوص موارد التقية .

و الفرق بينهما واضح ، فانّه لا وجوب في الصورة الاولى حقيقة و انّما صدر الامر للتقية ، بخلاف الصورة الثانية ، فانّ الوجوب فيها جدّي و حقيقي ، و لكنّه مختصّ بموارد التقية و الحفظ من الضرر.

٣ ـ أن يكون المراد هو الاستحباب .

و حيث انّه لا ترجيح لاحد الاحتمالات على الآخر ، و لا ظهور للامر على أحدها ، فيكون الامر مجملاً غير دال على الاستحباب ، فلا يكون للفقيه الافتاء به .

و ان قلنا بعدم كون الوجوب مدلولاً وضعيّاً للامر ، و انّ الوجوب انّما هو بحكم العقل بعدم جواز مخالفة أمر المولى الاّ بترخيص منه ، كما اخترناه ، فلا مناص من الحمل على الاستحباب .

لانّ مفاد الامر هو ابراز اعتبار كون المادة على ذمّة المكلّف ، و العلم بعدم الوجوب و الترخيص في الترك ، كما هو المفروض ، يوجب انتفاء حكم العقل بانتفاء موضوعه ، فانّه حاكم بالوجوب ما لم يثبت الترخيص من المولى ، و بعد ثبوت الترخيص لا يبقى مجال لحكم العقل ، و بعد ما ثبت كون المادّة على عهدة المكلّف بمقتضى الامر ، و ضمّ اليه الترخيص بمقتضى العلم بعدم الوجوب ، ثبت الاستحباب لا محالة.

دوران الامر بين الواجبين

الكلام في دوران الامر بين الواجب النفسي و الغيري ، أو بين الواجب التعييني و التخييري ، أو بين الواجب العيني و الكفائي ، فهنا مسائل

ثلاث ، و الكلام فعلاً متمحّض للبحث عن مقتضى الاصل اللفظي في كلّ من المسائل الثلاث .

فانّ الكلام من حيث الاصل العملي في المسألة الاولى موكول في بحث مقدّمة الواجب ، و في المسألة الثانية موكول في بحث البراءة و الاشتغال عند دوران الامر بين التعيين و التخيير ، و في المسألة الثالثة موكول ايضاً في بحث البراءة و الاشتغال ، و يجيء الكلام في الجميع مفصّلاً ان شاء اللّه تعالى .

فالكلام فعلاً في البحث عن مقتضى الاصل اللفظي فقط ، فنقول :

١ ـ دوران الامر بين كون الواجب نفسيّاً أو غيريّاً

ملخّص الكلام فيها انّه :

ان كان لدليل الواجب النفسي اطلاق يتمسّك به و يدفع احتمال تقييده بهذا الواجب المشكوك ، في كونه نفسيّاً أو غيريّاً ، و لازم عدم تقييده به كون هذا الواجب نفسياً ، فالاطلاق الدالّ على عدم تقيّد الواجب النفسي بهذا الواجب المشكوك في كونه نفسيّاً أو غيريّاً يدلّ بالالتزام على كون هذا الواجب نفسيّاً ايضاً ، و الاصول اللفظية من العموم و الاطلاق حجة بالنسبة الى اللوازم .

و ان لم يكن له اطلاق ، و كان لدليل هذا الواجب المشكوك في كونه نفسيّاً أو غيريّاً اطلاق يتمسّك باطلاقه ايضاً ، و يثبت كونه نفسيّاً ، اذ الواجب الغيري وجوبه متوقّف على فعليّة وجوب واجب آخر ، و هو ذو المقدمّة ، و مقتضى الاطلاق كونه واجباً ، سواء وجب شيء آخر أم لا ، فأحد الاطلاقين كاف في اثبات كونه واجباً نفسياً.

و الفرق بينهما : انّ اطلاق دليل الواجب النفسي انّما هو اطلاق المادة

و متعلّق الوجوب ، و يثبت به كونه واجباً مطلقاً غير مشروط بهذا الواجب المشكوك في كونه نفسيّاً أو غيريّاً ، و لازمه كون هذا الواجب نفسيّاً ، بخلاف اطلاق دليل هذا الواجب ، فانّه يتمسّك باطلاق الهيئة و يحكم بعدم تقيّد وجوبه بفعليّة وجوب شيء آخر ، و هذا هو معنى كونه واجباً نفسيّاً ، و لازمه كون الواجب الآخر مطلقاً غير مشروط به ، و الدلالة الالتزامية معتبرة في المقامين.

و بالجملة معنى كون الواجب غيريّاً أنّ وجوبه متوقّف على فعليّة وجوب الغير ، و يكون هذا الغير ايضاً مشروطاً به ، فانّ معنى كون الطهارة مثلاً واجباً غيريّاً أنّ وجوبها متفرّع و متوقّف على وجوب الصلاة ، و حينئذ كانت الصلاة مشروطة بها لا محالة ، فمقتضى اطلاق الهيئة الدالّة على وجوب الطهارة كونها واجباً نفسيّاً ، و لازمه عدم اشتراط الصلاة بها ، و مقتضى اطلاق المادة في الصلاة كونها غير مشروطة بالطهارة ، و لازمه كون الطهارة واجباً نفسيّاً .

فأحد الاطلاقين يكفي في اثبات كون الواجب نفسيّاً ، لانّ التقييد في المقامين يحتاج الى البيان و ذكر القيد ، و مع عدم الاطلاق لواحد من الدليلين أو عدم تماميّة مقدّمات الحكمة تصل النوبة الى الاصل العملي ، و بيانه موكول في بحث مقدمة الواجب.

٢ ـ دوران الامر بين كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً

مقتضى الاطلاق فيها كون الواجب تعيينياً ، اذ الاطلاق يقتضي كونه واجباً ، سواء أتى بشيء آخر أم لا .

و توضيح المقام يستدعي التوضيح في معنى الواجب التخييري ، فنقول :

صور تصوير الواجب التخييري :

انّ الواجب التخييري واجب يجوز تركه ، و حيث انّه لا خفاء في التنافي بين الوجوب و جواز الترك ، فتصويره بنحو معقول منحصر بأحد من الوجهين:

١ ـ أن يكون كلّ من الطرفين أو الاطراف واجباً مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر ، فباتيان كلّ واحد منهما ينتفي وجوب الآخر ، و لازم هذا الوجه أن يكون تركهما معاً موجباً لاستحقاق عقابين لتحقّق ترك الواجبين مع تحقّق شرط كلّ منهما ، و هو عدم الاتيان بالآخر .

٢ ـ أن يكون الواجب هو الجامع المنطبق على كلّ منهما ، كما هو الحال في الواجب التعييني ، غاية الامر أنّ متعلّق التكليف في الواجب التعييني هو الجامع الحقيقي و الكلّي المتأصّل ، و في الواجب التخييري هو الجامع الانتراعي ، و هو عنوان أحدهما ، و لا مانع من تعلّق التكليف بالجامع الانتزاعي ، بعد كون منشأ الانتزاع و هو المصاديق مقدوراً للمكلف.

و الصحيح هو هذا الوجه الاخير ، لوحدة الغرض القائم بكلّ واحد منهما ، فلا يكون هناك الاّ تكليف واحد ناش من غرض واحد ، و لا يكون في تركهما معاً الاّ استحقاق عقاب واحد .

و كيف كان يصحّ التمسك بالاطلاق لاثبات كون الواجب تعيينيّاً على كلا الوجهين في الواجب التخييري .

أمّا على الوجه الاوّل ، فلانّ مقتضى الاطلاق عدم اشتراط الوجوب في كلّ منهما بعدم الاتيان بالآخر .

و أمّا على الوجه الثاني ، فلانّ الواجب التخييري يحتاج الى بيان العدل و تعلّق التكليف بالجامع بينه و بين غيره ، و الاطلاق ينفيه .

مثلاً اذا علمنا بوجوب اكرام زيد و شككنا في كونه بما هو هو واجباً أو بما هو من أحد المصاديق لعنوان جامع بينه و بين غيره ، كان مقتضى اطلاق الدليل الدالّ على وجوب اكرام زيد هو وجوبه لا وجوب اكرامه أو اكرام عمرو مثلاً ، فانّه لو كان المراد هذا المعنى كان على المولى البيان ، فمع عدم البيان و اطلاق الكلام يستكشف كونه واجباً تعيينيّاً .

و بعبارة اخرى: حدوث الوجوب للواجب التخييري و ان لم يكن مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر ، الاّ أنّ بقاءه و عدم سقوطه مشروط بعدم الاتيان بالآخر ، و مقتضى الاطلاق عدم السقوط باتيان الفرد الآخر ، فلو كان لنا علم بوجوب هذا الفرد الآخر ايضاً ، نلتزم بكونه ايضاً واجباً تعيينيّاً بمقتضى الاطلاق المذكور ، لما ذكرناه من حجّية الاصول اللفظية بالنسبة الى اللوازم ايضاً ، و لو لم يكن لنا علم بوجوبه فيحكم بكون هذا الواجب تعيينياً فقط.

٣ ـ دوران الامر بين كون الواجب عينياً أو كفائياً

مقتضى الاطلاق فيها ايضاً هو كون الواجب عينيّاً ، فانّ الاطلاق يقتضي كونه واجباً على كلّ مكلّف ، سواء أتى به شخص آخر أم لا .

و يظهر الوجه فيه ممّا ذكرناه في المسألة الثانية ، لانّ المعقول في تصوير الواجب الكفائي ايضاً هما الوجهان المذكوران في الواجب التخييري .

١ ـ أن يقال انّ التكليف متوجّه الى كلّ واحد من أفراد المكلّف بنحو العموم الاستغراقي ، و لكنّه مشروط بعدم اتيان الآخر ، فاذا فعل البعض سقط عن غيره لانتفاء شرطه ، و من الواضح أنّ مقتضى الاطلاق عدم كونه مشروطاً بعدم اتيان شخص آخر .

٢ ـ انّ التكليف متوجّه الى الجامع المنطبق على كلّ واحد من أفراد المكلّف ، فيكون المأمور أحد أفراد المكلّفين لا بعينه ، و هذا هو الصحيح .

فانّ الغرض واحد كدفن الميت مثلاً ، و هو يحصل بفعل أي واحد منهم ، فتخصيص التكليف بواحد معيّن بلا مخصّص ، و توجيهه الى المجموع بعنوان العموم المجموعي ، أو الى الجميع بعنوان العموم الاستغراقي بلا مقتض و موجب ، اذ المفروض أنّ الغرض واحد و يحصل بفعل البعض ، فلا مناص من الالتزام بأنّ التكليف متوجّه الى أحد منهم لا بعينه ، و هو الجامع الانتزاعي المنطبق على كلّ واحد من أفراد المكلّف .

و على هذا فمقتضى الاطلاق كون الواجب عينيّاً ، اذ بعد العلم بوجوبه على زيد مثلاً ، لو شك في كونه واجباً عليه بما هو أو بما هو من أحد مصاديق الجامع ، أي أحد المكلّفين حتّى يسقط عنه بفعل الغير ، كان مقتضى الاطلاق عدم السقوط بفعل الغير ، و تكون النتيجة أنّ الواجب عيني لا كفائي.

الكلام في الامر بعد الحظر

المنسوب الى المشهور دلالته على الاباحة ، و اختار بعض دلالته على الوجوب ، و نسب الى كثير من العامة [1] ، و ذهب بعض آخر الى التبعية لما قبل النهي ، ان علّق الامر بزوال علّة النهي .

---

١ ـ فقد ذهب اليه البيضاوي في منهاج الوصول :٧٦، و الفخر الرازي في المحصول ١:٢٣٦.

و التحقيق عدم دلالته على شيء ، لعدم حجّية أصالة الحقيقة من باب التعبّد ، على ما ذكر في محلّه [١] ، بل من باب الظهور العرفي ، و بعد اقتران الكلام بما يحتمل أن يكون قرينة من حال أو مقال ليس له ظهور ، فيكون مجملاً لا يصحّ التمسك به ، فلا بدّ من التماس دليل آخر ، و على تقدير فقدانه تصل النوبة الى الاصل العملي .

و لا فرق في ذلك بين القول بظهور الامر في الوجوب وضعاً كما هو المشهور ، و القول بظهوره فيما يستلزم الوجوب عقلاً كما هو المختار ، من كون الامر موضوعاً لابراز اعتبار شيء في ذمّة المكلّف ، و لازمه الوجوب بحكم العقل .

فعلى القولين يكون الكلام مجملاً لا يصحّ التمسك به ، فلا يكون ظاهراً في الوجوب ، و لا ظاهراً في اعتبار شيء على ذمّة المكلّف .

و ظهر بما ذكرناه أنّ دعوى دلالته على الاباحة [٢] ، أو التبعيّة لما قبل النهي ان علّق الامر بزوال علة النهي ايضاً [٣] ، ممّا لا شاهد لها ، فانّها متوقّفة على أن يكون وقوع الامر بعد الحظر أو توهّمه قرينة عامّة على ارادة الاباحة أو التبعيّة ، بحيث تحتاج ارادة غيرهما الى قرينة خاصة ، و أنّى لنا اثبات ذلك بعد كون الكلام مجملاً غير ظاهر في شيء الاّ بقرينة خاصة في مورد مخصوص.

---

١ ـ كما نسب الى السيد رحمه الله ، راجع الذريعة : ١٣.

٢ ـ نسبها في كفاية الاصول : ٩٩ الى المشهور.

٣ ـ كما في الفصول الغروية : ٧٠.

دلالة الامر على المرة أو التكرار

لا يخفى أنّ التكليف قد يكون انحلاليّاً ، بأن ينحلّ و يتعدّد بتعدّد أفراد الموضوع ، كما في التكاليف التحريميّة ، فانّ حرمة شرب الخمر مثلاً ينحلّ الى حرمة هذا الخمر و ذاك الخمر و هكذا ، فيتعدّد التكليف بتعدّد أفراد الخمر ، بلا فرق بين الافراد الطولية و العرضية ، و هكذا سائر التكاليف التحريمية ، و ان كان التكليف التحريمي بنحو عدم الانحلال ايضاً متصوّراً ، على ما يجيء الكلام في بيانه في بحث النواهي ان شاء اللّه تعالى .

و كذا بعض التكاليف الوجوبية ، كما في قوله تعالى : «**اَقِمِ الصَّلاٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ اِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ**»[1] ، فانّ المستفاد منه وجوب الصلاة عند زوال الشمس في كلّ يوم ، و كذا قوله تعالى : « **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** »[2] ، فانّ المراد منه وجوب الصوم في شهر رمضان من كلّ سنة ، كما أنّ التكليف بالنسبة الى أفراد المكلّفين انحلالي دائماً ، بلا فرق بين التكليف الوجوبي و التحريمي ، كما هو واضح ، و لذا قلنا بأنّ الامر ظاهر في كون الواجب عينياً .

و قد يكون التكليف غير انحلالي ، كما في قوله تعالى : « **وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً** »[3] ، فانّ وجوب الحج لا يتعدّد بتعدّد الاستطاعة ، و كلّ ذلك خارج عن مدلول صيغة الامر و مستفاد من

---

١ ـ الاسراء : ٧٨.

٢ ـ البقرة : ١٨٥.

٣ ـ آل عمران : ٩٧.

قرائن خارجية و خصوصيات المورد ، فانّ مفاد المادة هو الطبيعة المعراة عن جميع الخصوصيات ، و مفاد الهيئة هو طلب الطبيعة أو ابراز اعتبار الطبيعة على ذمّة المكلف على ما ذكرناه .

فكلّ من الانحلال و عدمه خارج من مدلول الصيغة ، فلا تدلّ الصيغة على المرّة و لا على التكرار ، نعم يجوز الاكتفاء بالمرّة من باب صدق الطبيعة بها ، لا من جهة اعتبار قيد الوحدة في متعلّق الامر.

و الّذي تحصل ممّا ذكرناه أنّ مدلول الصيغة هو طلب صرف الطبيعة ، فان قام دليل من الخارج على التقييد بالوحدة أو التعدّد فيؤخذ به ، و الاّ فالمرجع هو الاطلاق و يدفع به احتمال التقييد ، بلا فرق بين الافراد الطولية و العرضية ، فيحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد واحد أو أفراد متعدّدة ، طولية أو عرضية .

هذا اذا كان اطلاق الصيغة في مقام البيان مع تماميّة مقدّمات الحكمة ، و أمّا ان كان الكلام في مقام الاجمال أو الاهمال فتصل النوبة الى الاصل العملي ، و مقتضاه البراءة عن اعتبار قيد زائد على صرف الطبيعة من الوحدة أو التعدّد .

الكلام في الامتثال بعد الامتثال :

كلّ ذلك ممّا لا ينبغي الاشكال فيه ، و انّما الكلام في أنّه بعد الاتيان بالمأمور به و حصول الامتثال هل يجوز الاتيان به ثانياً بداعي امتثال الامر ، بأن يكون من الامتثال بعد الامتثال ، أو لا يجوز ذلك ، نظراً الى أنّه بعد الاتيان مرّة واحدة يحصل الامتثال و يسقط الامر ، فلا يعقل امتثال آخر لعدم أمر يقصد امتثاله .

أو يفصّل بين ما اذا كان الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض الاقصى ،

فلا يجوز لحصول الغرض و سقوط الامر، فلا مجال لامتثال آخر، و بين ما اذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض الاقصى، كما اذا أمر المولى باتيان الماء ليشرب فأتى به و لم يشرب فعلاً، فيجوز تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلق كما عليه صاحب الكفاية رحمه الله[1].

و الصحيح هو عدم جواز الاتيان مرّة ثانية بداعي الامتثال، فانّ الغرض من الامر قد حصل، و بحصوله سقط الامر لا محالة، و لا معنى لامتثال الامر الساقط، و لو فرض عدم سقوط الامر لعدم حصول الغرض كان الاتيان مرّة ثانية واجباً ليحصل الامتثال، لا أنّه يجوز الاتيان مرة ثانية بداعي امتثال ثان بعد الامتثال الاوّل، و لكنّه خلف و خلاف الفرض، فانّ المفروض حصول الامتثال و بعد حصوله يسقط الامر لا محالة، فلا معنى للامتثال بعد سقوط الامر.

و بالجملة الاتيان بالمأمور به موجب لحصول الغرض، و به يسقط الامر عقلاً، و لذا سنذكر في مبحث الاجزاء ان شاء اللّه تعالى أنّ الاتيان بالمأمور به مستجمعاً لجميع الاجزاء و الشرائط علّة تامّة لحصول الغرض، فيكون مقتضياً للاجزاء لا محالة.

و ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله من عدم كون الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض في مثال طلب الماء للشرب، فهو خلط بين غرض المأمور به و غرض الآمر.

فانّ الغرض من المأمور به في المثال هو تمكّن المولى من الشرب، فيما اذا لم يكن المولى متمكّناً منه الاّ باتيان العبد، أو سهولة التمكّن منه

---

١ ـ كفاية الاصول: ١٠٢.

اذا كان متمكّناً ، و هذا الغرض مترتّب على الاتيان لا محالة ، و أمّا غرض الآمر ، و هو رفع العطش ، فهو يتوقّف على فعل نفس المولى ، و هو الشرب ، و من الواضح أنّ العبد لا يكون مكلّفاً بحصوله ، فاتّضح أنّ غرض المأمور به مترتّب على الاتيان به و الاّ لم يكن الغرض غرضاً له ، و بحصوله يسقط الامر ، فلا يبقى مجال للامتثال بعد الامتثال .

وهم و دفع :

نعم قد يتوهّم ذلك في موردين: أحدهما الاتيان بالصلاة جماعة بعد الاتيان بها فرادى [١] ، و الثاني الاتيان بصلاة الآيات مكرّراً ما دامت الآية باقية ، على ما في الرواية [٢] .

و لكنّ التوهّم المذكور فاسد ، و لا يكون فيهما امتثال بعد الامتثال لامر واحد ، بل هناك أمران : أحدهما وجوبي ، و الآخر استحبابي ، و الامر الوجوبي قد سقط بالاتيان مرّة اولى ، و الامر الاستحبابي متعلّق بالاعادة ، فتكون الاعادة بداعي أمر الاستحبابي لا بداعي الامر الاوّل ، كي تكون من الامتثال بعد الامتثال .

و ما ورد في بعض الروايات ، من أنّه ان شاء جعلها فريضة [٣] ، لا يدلّ

---

١ ـ كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال : « لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاة ، بل ينبغي له أن ينويها ، و ان كان قد صلّى فانّ له صلاة اخرى » ، الوسائل ٨:٤٠١.

٢ ـ كما في صحيحة معاوية بن عمار قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : «صلاة الكسوف اذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد » ـ الوسائل ٧:٤٩٨ .

٣ ـ كما في صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في الرجل يصلّي الصلاة وحده ثم يجد جماعة ، قال : « يصلّي معهم و يجعلها الفريضة ان شاء» ـ الوسائل ٨:٤٠١ .

و في صحيحة حفص بن البختري : « يصلّي معهم و يجعلها الفريضة» ـ الوسائل ٨:٤٠٣.

على كون الاتيان بالصلاة جماعة امتثالاً للامر الوجوبي ، بل المراد جعلها قضاءاً عمّا فات منه من الصلوات الواجبة ، و لو فرض ظهوره في الاتيان بها بداعي الامر الوجوبي فلا بد من رفع اليد عنه بقرينة عدم معقولية الامتثال بعد الامتثال ، و حمله على قضاء الفوائت من الفرائض على ما ذكرناه.

دلالة الامر على الفور أو التراخي

اعلم أنّ المتصوّر من الواجبات في مقام الثبوت أقسام :

١ ـ ما يكون مطلقاً من حيث الزمان ، فلا يكون مقيّداً بالفور و لا بالتراخي ، و يعبّر عنه بالواجب الموسّع .

٢ ـ ما يكون مقيّداً بالتأخير ، بحيث لو أتى به فوراً لما حصل الامتثال .

٣ ـ ما يكون مقيّداً بالفور .

و هذا القسم الثالث قد يكون بنحو وحدة المطلوب ، بحيث لو لم يأت به فوراً سقط الامر بالعصيان ، فلا يجب الاتيان به في الزمان الثاني ، و قد يكون على نحو تعدّد المطلوب ، بمعنى كونه مطلوباً فوراً ، و على تقدير عدم الاتيان به فوراً تسقط فوريّته دون أصل الواجب ، فيجب الاتيان به في الزمان الثاني .

و هذا ايضاً على قسمين : فتارة يكون مطلوباً فوراً ففوراً ، و اخرى يكون المطلوب بعد عدم الاتيان به فوراً مجرّد ايجاد الطبيعة لا فوراً ففوراً .

هذه هي أقسام الواجب بحسب مقام التصوّر ، و صيغة الامر لا تدلّ على شيء من هذه الخصوصيات ، فانّ المادة لا تدلّ الاّ على الطبيعة

المهملة ، و الهيئة لا تدلّ الاّ على الطلب أو على ابراز اعتبار تلك الطبيعة على ذمّة المكلّف .

فلا يكون مدلول الصيغة الاّ القسم الاوّل من الاقسام المذكورة بمقتضى الاطلاق ، و على تقدير عدم الاطلاق أو عدم تماميّة مقدمات الحكمة تصل النوبة الى الاصل العملي ، و مقتضاه البراءة عن اعتبار التقيّد بشيء من الفور و التراخي ، ففي كلّ مورد ثبتت احدى هذه الخصوصيات بالدليل يؤخذ به ، و الاّ فيحكم بعدم اعتبارها بمقتضى الاطلاق أو الاصل العملي .

نعم يجب البدار الى الامتثال بحكم العقل فيما اذا احتمل أنّ التأخير يوجب فوات الواجب لاحتمال طروّ العجز عن الامتثال ، فانّ الاشتغال محرز ، فلا بدّ من احراز الفراغ بالبدار الى الامتثال عند تحقّق هذا الاحتمال .

نعم لا مانع من التأخير مع احراز بقاء القدرة بالقطع أو الاطمينان ، أو بالتعبّد الشرعي كالبيّنة و الاستصحاب في بعض المقامات ، و وجوب البدار الى الامتثال بحكم العقل اذا احتمل كون التأخير موجباً لفوات الواجب خارج عن محلّ الكلام ، و لا ينفع القائل بدلالة الصيغة على الفور كما هو واضح.

تقريب دلالته على الفور من جهة قرينة عامّة خارجية ، و هو الآيات الكريمة :

بقي الكلام فيما ادّعي من أنّ الصيغة و ان لم تدلّ على الفور وضعاً الاّ أنّها تدلّ عليه من جهة قرينة عامّة خارجية ، و هي قوله : « سٰارِعُوا اِلىٰ

مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ »[١] ، و قوله تعالى : «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰاتِ»[٢] .

بتقريب أنّ فعل المأمور به من أسباب المغفرة و من الخيرات ، فيجب المسارعة و الاستباق اليه بمقتضى الآيتين الكريمتين ، و مفادهما على تقدير تمامية دلالتهما على وجوب الفور انّما هو الفور بنحو تعدّد المطلوب ، باعتبار أنّ نفس الصيغة انّما تدلّ على طلب الصيغة فقط .

و الآيتان تدلان على وجوب المسارعة و الاستباق نحو الامتثال في أوّل أزمنة الامكان ، و الاّ ففي الزمان الثاني و الثالث و هكذا ، فانّ المسارعة و الاستباق من الامور الاضافيّة ، بمعنى أنّه لو ترك المأمور به في أوّل أزمنة الامكان و أتى به في الزمان الثاني تصدق المسارعة و الاستباق بالنسبة الى الزمان الثالث و هكذا ، فيكون مفاد الآيتين على تقدير تمامية دلالتهما على وجوب الفور هو وجوب الاتيان بالمأمور به فوراً ففوراً بنحو تعدّد المطلوب .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالآيتين على وجوب الفور.

المناقشة في هذا التقريب :

و لكن الصحيح عدم دلالة الآيتين على وجوب الفور لوجوه :

١ ـ انّ كلّ واحدة من الآيتين ظاهرة في معنى لا ربط له بمحلّ الكلام أصلاً ، أمّا آية المسارعة فظاهرة في المسارعة الى الغفران بالتوبة عن العصيان ، فتكون ارشاداً الى ما استقلّ به العقل ، من وجوب المبادرة الى التوبة عن المعصية الّتي توجب المغفرة .

---

١ ـ آل عمران : ١٣٣.

٢ ـ البقرة : ١٤٨.

و أمّا آية الاستباق فظاهرة في وجوب المسابقة على كلّ مكلّف بالنسبة الى الآخر ، بمعنى أنّه يجب على كلّ مكلف أن يسبق غيره نحو الخيرات و الاعمال الصالحة ، ففيما اذا كان هناك عمل خيراً للجميع و أمكن أن يقوم به كلّ واحد من المكلّفين أمر اللّه سبحانه عباده بالاستباق نحوه .

و هذا المعنى ممّا لا ربط له بمحلّ الكلام أصلاً ، لانّ الكلام انّما هو في وجوب المبادرة الى امتثال التكليف المتوجّه الى كلّ مكلّف مع قطع النظر عن التكليف المتوجّه الى الآخر .

و ان شئت قلت : انّ وجوب فوريّة الامتثال شيء ، و وجوب مسابقة كلّ واحد من المكلّفين على الآخر نحو الاعمال الصالحة شيء آخر ، و الآية الكريمة ظاهرة في الثاني ، و محلّ الكلام هو الاوّل.

٢ ـ مع الغضّ عمّا تقدّم انّ ظاهر الآيتين أنّ هناك خيراً و مغفرة يمكن الاتيان بهما ، تارة بالمسارعة و الاستباق ، و اخرى بدونهما ، و المطلوب في الآيتين اتيانهما بالمسارعة و الاستباق ، فلا بدّ من أن يكون المأمور به موسّعاً كي يكون الاتيان به خيراً على كلا التقديرين.

و بعبارة اخرى:ظاهر الآيتين مطلوبية المسارعة و الاستباق نحو عمل يكون خيراً بنفسه ، لا أنّ الاستباق اليه يوجب كونه خيراً ، كما هو الحال في كلّ مفعول تعلّق به الفعل ، كما اذا قلنا : اضرب زيداً ، فانّ زيداً زيد وقع عليه الضرب أم لا .

و عليه فيكون الاتيان بالمأمور به خيراً و لو مع عدم الاستباق اليه ، فلا يكون طلب المسارعة و الاستباق حينئذ طلباً مولويّاً ، بل ارشاد الى ما استقلّ به العقل من حسن المسارعة و الاستباق الى امتثال الامر و الاتيان بالمأمور به.

٣ ـ انّه على فرض تسليم كون الامر فيهما مولويّاً لا بدّ من حمله على الاستحباب ، و الاّ لزم تخصيص الاكثر و هو مستهجن لا يمكن الالتزام به ، و ذلك للزوم خروج المستحبّات بأجمعها مع كونهما خيراً و مغفرة ، بل ربّ مستحب يكون دخله في المغفرة أقوى من الواجب كزيارة الحسين عليه السلام ، على ما في الروايات [1] ، و كذا يلزم خروج أكثر الواجبات .

فتحصّل أنّه لم يدلّ دليل على وجوب الفور ، لا من ناحية الصيغة و لا من الخارج.

---

١ ـ عن أبي خديجة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن زيارة قبر الحسين عليه السلام ، قال : « انه أفضل ما يكون من الاعمال» ـ كامل الزيارات :٢٧٦، الرقم : ٤٣٢.

عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « من أتى قبر الحسين عليه السلام عارفاً بحقه غفر له ما تقدّم من ذنبه و ما تأخر» ـ الكامل :٢٦٤، الرقم : ٤٠٣.

الكلام في الاجزاء

اختلفوا في أنّ الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء أم لا ، و قبل الخوض في تحقيق المقام لا بدّ من بيان امور :

الامر الاوّل :

لا يخفى أنّ هذا البحث من المسائل العقلية و لا ربط له بمباحث الالفاظ ، كالبحث عن مقدّمة الواجب ، و ذلك لانّ البحث في المقام راجع الى وجود الملازمة بين الاتيان بالمأمور به و بين الاجزاء ، كما هو الحال في بحث المقدّمة ، فانّه ايضاً راجع الى البحث عن وجود الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته.

الامر الثاني :

ذكر صاحب الكفاية ﵀ أنّ المراد من وجهه في العنوان هو النهج الّذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً و عقلاً ، لا خصوص الكيفيّة المعتبرة في المأمور به شرعاً ، و الاّ يكون على وجهه قيداً توضيحياً ، و هو بعيد ، مع أنّه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع ، بناء على المختار من أنّ قصد القربة من كيفيّات الاطاعة عقلاً لا من قيود المأمور به شرعاً .

و لا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب ، فانّه مع عدم اعتباره عند

المعظم و عدم اعتباره عند من اعتبره الاّ في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات ، لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار مع كثرة ما اعتبر في الواجبات و خصوص العبادات ، فلا بد من ارادة ما يندرج فيه من المعنى ، و هو ما ذكرناه ـ انتهي ملخصاً[١].

أقول : الظاهر أنّ المراد من وجهه في العنوان هو الاتيان بالمأمور به على النحو الّذي امر به ، أي الاتيان به بتمام أجزائه و شرائطه ، فيكون تأكيداً و توضيحاً للمأمور به ، و لا بُعد فيه ، و لا يلزم منه خروج التعبديات عن حريم النزاع ، فانّ هذا القيد ، أي على وجهه ، مذكور في كلام المشهور القائل بامكان أخذ قصد القربة في المأمور به شرعاً ، كما هو الصحيح على ما تقدّم بيانه .

فعلى تقدير أن يكون المراد منه الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً لا يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع ، نعم يلزم الخروج على ما سلكه صاحب الكفاية من المسلك ، و هو استحالة أخذ قصد القربة في المأمور به شرعاً .

و أمّا توهّم أن يكون المراد منه قصد الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب ففاسد ، لعدم الدليل على اعتباره ، و عدم اعتباره عند المعظم ، و عدم اعتباره عند من اعتبره الاّ في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات ، و اختصاص اعتباره بصورة الامكان ، فلا وجه لذكره في العنوان العامّ الشامل لجميع الواجبات في محل النزاع .

هذا كلّه ، مضافاً الى أنّه لا وجه لاختصاصه بالذكر من بين سائر ما اعتبر في المأمور به من الاجزاء و الشرائط.

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٠٥.

الامر الثالث :

ذكر صاحب الكفاية ﵀ أنّ المراد من الاقتضاء هاهنا هو الاقتضاء بنحو العليّة و التأثير لا بنحو الكشف و الدلالة ، و لذا نسب الى الاتيان لا الى الصيغة ـ انتهى المقصود من كلامه[١].

أقول : الامر كما ذكره ﵀ ، فانّ المراد من الاقتضاء في المقام هو الاقتضاء بنحو العليّة و التأثير ، بمعنى أنّ الاتيان بالمأمور به علّة لحصول الغرض ، و بحصوله يسقط الامر لا محالة ، لا بمعنى الكشف و الدلالة ، و لذا ذكرنا أنّ بحث الاجزاء مسألة عقلية لا لفظية.

الامر الرابع :

الظاهر أنّ المراد بالاجزاء هو معناه اللغوي ، أي الكفاية ، اذ لم يثبت فيه اصطلاح خاص في معنى يغاير معناه اللغوي ، غاية الامر أنّه يختلف ما يكفي عنه حسب اختلاف الموارد ، فتارة يجزي عن الاعادة و القضاء ، و اخرى يكون مجزياً عن القضاء فقط ، و أمّا الاجزاء عن الاعادة فقط دون القضاء ، بأن لا يكون الاعادة واجبة دون القضاء ، فهو و ان كان ممكناً الاّ أنّه لم يقع في الشريعة المقدّسة.

الامر الخامس :

قد يتوهّم أنّه لا فرق بين هذه المسألة و مسألة المرّة و التكرار ، لانّ القول بالاجزاء موافق للقول بالمرّة ، و القول بعدم الاجزاء مطابق للقول بالتكرار ، فلا وجه لعقدهما مسألتين ، بل المتعيّن عقدهما مسألة واحدة .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٠٦.

و هذا التوهم فاسد ، لوضوح الفرق بين المسألتين ، لانّ الكلام في بحث المرّة و التكرار انّما هو في تعيين المأمور به و تحديده من حيث السعة و الضيق ، بخلاف المقام ، فانّ الكلام فيه انّما هو في الاجزاء و عدمه بعد تعيين المأمور به ، فبحث المرّة و التكرار في مرتبة متقدّمة عن بحث الاجزاء .

و ان شئت قلت : انّ البحث في مسألة المرّة و التكرار بحث عن دلالة الصيغة على أحدهما و عدمها ، فيكون بحثاً لفظيّاً ، بخلاف مسألة الاجزاء ، فانّ البحث فيها بحث عن وجود الملازمة بين الاتيان بالمأمور به و بين الاجزاء ، فيكون بحثاً عقلياً كما ذكرناه.

و قد يتوهّم ايضاً أنّه لا فرق بين هذه المسألة و بين مسألة تبعية القضاء للاداء ، باعتبار أنّ القول بالتبعية موافق للقول بعدم الاجزاء ، و القول بعدمها مطابق للقول بالاجزاء .

و هذا التوهم أوضح فساداً من التوهّم الاوّل ، لانّه ليس بين المسألتين جامع حتّى يتوهّم عدم الفرق بينهما ، فانّ الموضوع في هذه المسألة هو الاتيان بالمأمور به ، و الموضوع في مسألة التبعية عدم الاتيان بالمأمور به في وقته ، و من الواضح أنّه لا جامع بين الوجود و العدم ، و عليه فلا ارتباط بين المسألتين كي يحتاج الى بيان الفرق بينهما .

هذا ، مضافاً الى أنّ المبحوث عنه في هذه المسألة انّما هو وجود الملازمة بين الاتيان بالمأمور به و الاجزاء ، فيكون بحثاً عقلياً كما تقدّم ، و المبحوث عنه في مسألة التبعية انّما هو دلالة الصيغة من جهة الاطلاق على تعدّد المطلوب و عدمها ، فيكون بحثاً لفظياً ، فلا ربط بين المسألتين بوجه.

الكلام حول ثلاث مسائل

اذا عرفت هذه الامور ، فنقول :

تحقيق المقام يستدعي الكلام في مواضع ثلاثة :

١ ـ انّ الاتيان بالمأمور به يقتضي الاجزاء عن أمره ، سواء كان الامر واقعيّاً أو اضطراريّاً أو ظاهريّاً.

٢ ـ انّ الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري يجزي عن الامر الواقعي أم لا ؟

٣ ـ انّ الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري يجزي عن الامر الواقعي أم لا ؟

المسألة (١) : اجزاء اتيان المأمور به عن أمره

ملخّص الكلام فيه :

انّ الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي أو الامر الاضطراري أو الظاهري يقتضي الاجزاء عن أمره و يوجب سقوطه ، لانّ المفروض هو الاتيان بالمأمور به جامعاً لجميع الاجزاء و الشرائط ، وافياً بالغرض ، فلا يعقل بقاء الامر بعد حصول الغرض ، اذ لو كان باقياً لعدم حصول الغرض فهو خلف ، لانّ المفروض حصوله و لو كان باقياً بلا ملاك فهو غير معقول ، و لو كان باقياً بملاك آخر غير ما هو حاصل باتيان بالمأمور به ، فهو أمر آخر بملاك آخر و خارج عن محلّ الكلام .

و بالجملة النزاع في أنّ الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي أو الاضطراري أو الظاهري يقتضي الاجزاء عن أمره غير معقول ، و لا أظنّ

أنّ أحداً يلتزم بعدم الاجزاء فيه ، و ان نسب الخلاف الى بعض و هو غير ثابت ، و على تقدير ثبوته لا يعتدّ به أصلاً .

عدم معقولية الامتثال بعد الامتثال :

و اتّضح بما ذكرناه أنّ الامتثال بعد الامتثال غير معقول ، اذ لا يتصوّر الامتثال للامر بعد سقوطه بحصول غرضه بالامتثال الاوّل .

فما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله [١] من امكانه فيما اذا لم يكن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض ، كما لو أمر المولى باتيان الماء ليشربه ، فأتى به العبد و لم يشربه بعد ، فله أن يأتي بماء آخر أحسن من الاوّل .

قد ظهر ما فيه ممّا ذكرناه في بحث المرّة و التكرار ، من أنّه بعد الاتيان بالمأمور به بجميع أجزائه و شرائطه لا يعقل عدم حصول الغرض الداعي الى الامر ، فالغرض مترتّب على اتيان المأمور به لا محالة ، و ما لم يحصل فهو غرض المولى ، و هو يتوقّف على فعله كما تقدّم .

و ما استشهد به من الروايات الدالّة على اعادة الصلاة جماعة بعد ما صلّى فرادى ، فقد تقدّم الجواب عنه ، من أنّ الاعادة امتثال للامر الاستحبابي لا امتثال بعد الامتثال للامر الوجوبي ، فانّه قد سقط بحصول الغرض ، و لا معنى لامتثاله بعد سقوطه [٢].

و ما ورد في بعض الروايات ، من أنّ اللّه سبحانه و تعالى يختار أحبّهما اليه [٣]، لا يدل على أنّ الاتيان بالصلاة جماعة ايضاً امتثالاً للامر الوجوبي ، كي يكون من الامتثال بعد الامتثال ، لاحتمال أن يكون المراد

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٠٧.

٢ ـ راجع البحث عن الامتثال بعد الامتثال .

٣ ـ الوسائل ٨ : ٤٠٣.

أنّ اللّه تعالى يختار أحبّهما اليه في مقام اعطاء الاجر و الثواب ، فيختار ما هو أحبّ اليه منهما و يتقبّله و يعطي عليه الاجر و الثواب ، مع كون احداهما واجبة و الاخرى مستحبة ، هذا ، مع أنّ الرواية ضعيفة من حيث السند ، فلا نحتاج الى الجواب عنها .

و ظهر ممّا ذكرناه حال الاستشهاد بالروايات الدالّة على اعادة صلاة الآيات قبل الانجلاء [١] ، فانّ الاعادة فيها ايضاً من المستحبات ، و لو سلّم ظهورها في الوجوب لا بدّ من رفع اليد عن ظاهرها ، و حملها على المستحبات لاستقلال العقل بسقوط الامر بعد حصول الغرض بالامتثال ، فلا معنى لامتثال آخر بعد سقوطه.

المسألة (٢) : اجزاء اتيان المأمور به بالامر الاضطراري عن الامر الواقعي

و هو أنّ الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري الثانوي يقتضي الاجزاء عن الامر الواقعي الاوّلي أم لا ؟

تحقيق الكلام فيه يستدعي البحث في مسألتين:

١ ـ فيما اذا ارتفع الاضطرار في الوقت .

٢ ـ فيما اذا ارتفع خارج الوقت .

فيكون الاجزاء في الاوّل عبارة عن عدم وجوب الاعادة ، و في الثاني عبارة عن عدم وجوب القضاء .

---

١ ـ كما في صحيحة معاوية بن عمار قال : قال أبو عبداللّه عليه السلام : «صلاة الكسوف اذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد » ـ الوسائل ٤٩٨:٧ .

١ ـ فيما اذا ارتفع الاضطرار في الوقت

تبيين موضوع المسألة :

لا بدّ في تحقّق موضوعها من فرض وجود أمر واقعي متعلّق بالعمل الفاقد للقيد المتعذّر ، بأن يكون المأتي به في أوّل الوقت مأموراً به بالامر الاضطراري ، و لو كان العذر غير مستوعب لتمام الوقت ، و هذا هو المراد من قولهم : جواز البدار لذوي الاعذار .

ففي هذا الفرض لو بادر المكلّف و أتى بالعمل الفاقد للقيد المتعذّر ، ثمّ ارتفع العذر في أثناء الوقت ، وقع الكلام في أنّ الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري يجزي عن الاعادة أم لا ؟ بخلاف ما اذا كان الموضوع للامر الاضطراري العذر المستوعب لتمام الوقت ، و لم يكن البدار حينئذ جائزاً ، فانّه لا مجال للنزاع في الاجزاء و عدمه في هذه الصورة ، لعدم الامر بالعمل الفاقد حينئذ ، ليقع البحث في أنّ امتثاله مجزي عن الامر الواقعي أم لا ؟

فهذه الصورة غير داخلة في محلّ الكلام ، و لو اعتقد المكلّف في هذه الصورة استيعاب العذر لتمام الوقت فصلّى في أوّله ثمّ انكشف الخلاف و ارتفع العذر في أثناء الوقت لا يكون هناك أمر ليقال : انّ امتثاله مجزي أم لا ، و الامر التخيّلي لا يكون امتثاله مجزياً يقيناً .

نعم لو قامت الحجّة الشرعية على استيعاب العذر لتمام الوقت فصلّى في أوّله ثمّ انكشف الخلاف و ارتفع العذر في أثناء الوقت دخل في الموضع الثالث من بحث الاجزاء ، من أنّ الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري يجزي عن الامر الواقعي أم لا ، و خارج عن محلّ الكلام فعلاً .

فتلخّص أنّ محلّ الكلام في هذه المسألة انّما هو فيما اذا كان العمل الاضطراري مأموراً به ، و لو لم يكن العذر مستوعباً لتمام الوقت .

و ليعلم ايضاً أنّ محلّ الكلام انّما هو فيما اذا كان الامر الاضطراري ناشئاً عن مصلحة في نفس العمل الاضطراري ، أي المأمور به بالامر الاضطراري .

و أمّا ان كان ناشئاً عن مصلحة اخرى أجنبيّة عن العمل الاضطراري ، فهو خارج عن محلّ الكلام ، و ذلك كالامر في موارد التقية ، فانّه ناش عن مصلحة اخرى ، و هي حفظ النفس أو العرض أو المال ، لا عن مصلحة في العمل الصادر تقيّة فيكون خارجاً عن محل الكلام ، و لا وجه للقول بالاجزاء فيه من هذه الجهة ، و ان كان الاجزاء فيه ثابتاً بدليل خاص قد ذكر في محلّه .

الاقوال في المسألة :

اذا عرفت موضوع المسألة فاعلم أنّه ذكر صاحب الكفاية ﵀ أنّ كلاً من الاجزاء و عدمه ممكن بحسب مقام الثبوت ، اذ التكليف الاضطراري امّا أن يكون وافياً بتمام المصلحة أم لا ، فعلى الاوّل يجزي لا محالة ، فلا يبقى مجال للامر بالاعادة ، و على الثاني امّا أن لا يكون الباقي من المصلحة بحدّ الالزام أو يكون ، فعلى الاوّل يجزي كالصورة السابقة ، و على الثاني امّا أن لا يمكن تداركه لكونه ارتباطيّاً فلا يمكن تحصيله مستقلاً ، و امّا أن يمكن تداركه .

و على الاوّل و ان كان المأتي به مجزياً على فرض صحّة الامر الاضطراري ، فلا مجال للامر بالاعادة لعدم امكان تدارك المقدار الفائت من المصلحة ، الاّ أنّ الامر الاضطراري غير صحيح في هذا الفرض لكونه موجباً لتفويت المقدار الملزم من المصلحة ، فصدوره قبيح من الحكيم ، فلا يصحّ الامر الاضطراري حتّى يبحث عن الاجزاء و عدمه ، بل على المولى أن يأمر بالعمل الواجد بعد رفع الاضطرار ، و على الثاني لا يكون

مجزياً ، غاية الامر أنّه مخيّر بين البدار و الاتيان بعملين : العمل الاضطراري في هذا الحال ، و العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار ، و بين الانتظار و الاقتصار بالعمل الاختياري ـ هذا ملخّص ما ذكره بتوضيح منّا من حيث مقام الثبوت [١].

و ذكر المحقق النائيني ﵀ أنّ الامر الاضطراري مستلزم للاجزاء بحسب مقام الثبوت ، فلا تصل النوبة الى البحث عن مقام الاثبات ، لعدم امكان التفكيك بين الامر الاضطراري و الاجزاء ، و ذلك لانّ القول بعدم الاجزاء يوجب الالتزام بوجوب صلاتين من سنخ واحد في يوم واحد ، فيلزم القول بوجوب صلاتين في الفجر مثلاً ، و هو خلاف الاجماع و الضرورة ، و خلاف الروايات الدالّة على عدد الفرائض الخمسة اليوميّة [٢].

أقول : ما ذكره المرحوم النائيني و ان كان صحيحاً الاّ أنّه مختصّ بباب الصلاة ، و ليس محلّ الكلام خصوص الصلاة كي يكون عدم الاجزاء مخالفاً للاجماع و الضرورة و الروايات ، بل محلّ الكلام مطلق الامر الاضطراري ، فيشمل الوضوء و الغسل ، و الوقوف في المواقف الشريفة في مكّة المكرمة و غيرها من الواجبات لو أتى بها فاقدة لبعض القيود للاضطرار .

فلا بدّ من الرجوع الى ما ذكره صاحب الكفاية ﵀ و التأمّل فيه ، من حيث انّه صحّ ما ذكره من امكان الاجزاء و عدمه بحسب مقام الثبوت ، أو انّ الملازمة بين الامر الاضطراري و الاجزاء ثابتة ، و لا يمكن التفكيك بينهما ، فنقول :

---

١ ـ كفاية الاصول :١٠٨ ـ ١٠٩.

٢ ـ أجود التقريرات ١:١٩٦.

التحقيق في المقام :

الف : في الاضطرار الطاري بدون الاختيار

التحقيق ثبوت الملازمة بين وجود الامر الاضطراري و الاجزاء ، اذ مع عدم الاجزاء و الامر بالاعادة كان الامر بالعمل الاضطراري لغواً لا يمكن صدوره من المولى الحكيم تعالى .

و ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله [1] من التخيير بين البدار و الاتيان بعملين: العمل الاضطراري في الحال و العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار ، و بين الانتظار و الاقتصار بعمل واحد بعد رفع الاضطرار غير معقول ، فانّه من التخيير بين الاقلّ و الاكثر على نحو يكون كلّ منهما مصداقاً للواجب ، و قد ذكر في محلّه أنّ التخيير بين الاقلّ و الاكثر غير معقول ، فانّ مآله الى كون الاكثر واجباً مع جواز تركه ، و هو غير معقول .

و المقام من هذا القبيل ، فانّ العمل الاضطراري واجب على الفرض و جاز تركه و الاكتفاء بالعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار .

و بالجملة بعد كون الواجب هو الطبيعي الجامع بين المبدء و المنتهى من الوقت ، و المفروض رفع العذر في أثناء الوقت و تمكّن المكلّف من الاتيان بالعمل الاختياري الوافي بتمام الملاك لا مقتضى للامر بالعمل الاضطراري الناقص مع عدم وفائه بالملاك ، فيكون لغواً لا يمكن صدوره من الحكيم .

فلو أمر المولى بالعمل الاضطراري في أوّل الوقت كان أمره كاشفاً قطعيّاً عن كونه وافياً بتمام الملاك لا محالة ، فصدور الامر الاضطراري من المولى الحكيم يكون أمره دائراً بين الاحتمالين الاوّلين ، و هما كون

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٠٩.

العمل الاضطراري وافياً بتمام الملاك ، و كونه وافياً ببعضه مع عدم كون الباقي بحدّ الالزام ، فالملازمة بين الامر الاضطراري و الاجزاء ثابتة بحسب مقام الثبوت .

ب : في الاضطرار الحادث بالاختيار

هذا كلّه في الاضطرار الطاري بدون الاختيار ، و أمّا الاضطرار الحادث باختياره ، كما اذا كان عنده ماء فأراقه ، فان قلنا بجواز تعجيز نفسه عن الاتيان بالعمل الاختياري كما في موارد التقية ، فانّ مقتضى بعض الروايات جواز الورود مورداً لا يمكنه العمل الاّ على نحو التقية و لو مع عدم الاضطرار اليه .

فلازم ذلك كون العمل الاضطراري وافياً بتمام المصلحة ، فهو يجزي لا محالة ، فانّ جواز تعجيز النفس عن العمل الاختياري مع عدم كون العمل الاضطراري وافياً بتمام الملاك ممّا لا يجتمعان كما هو واضح .

و ان قلنا بعدم جواز تعجيز النفس عن العمل الاختياري ، و انّ دليل الامر الاضطراري لا يشمل الاضطرار الحادث باختياره كما هو الظاهر من الادلّة ، فانّ قوله تعالى : «**فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا**»[1] ، منصرف عن الّذي أراق الماء بحسب الارتكاز ، فليس له البدار و العمل بوظيفة الاضطرار بل عليه الانتظار الى آخر الوقت ، فان تمكّن من الاتيان بوظيفة المختار فيأتي بها ، و الاّ كان مستحقّاً للعقاب بترك الواجب ، و ليس عليه الاتيان بوظيفة الاضطرار ، لما ذكرناه من أنّ دليل الامر الاضطراري غير شامل له .

---

١ ـ النساء : ٤٣.

نعم في خصوص باب الصلاة بعد اراقة الماء ليس له البدار الى التيمم كما ذكرناه ، بل عليه الانتظار الى آخر الوقت ، فان لم يجد الماء يجب عليه الاتيان بالصلاة مع التيمّم ، لا لدليل الامر الاضطراري ، بل لما دلّ على أنّ الصلاة لا تترك بحال [١].

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الصحيح هو ثبوت الملازمة بين وجود الامر الاضطراري و الاجزاء بحسب مقام الثبوت ، فلا تصل النوبة الى البحث عن مقام الاثبات.

الحكم في مقام الاثبات :

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك و سلّمنا ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله ، من عدم الملازمة بينهما بحسب مقام الثبوت ، فلا بدّ من الرجوع الى الادلّة و البحث عن مقام الاثبات ، فنقول :

ان كان لدليل البدل الاضطراري اطلاق و تمّ مقدّمات الحكمة ، كان مقتضاه الاجزاء ، لانّ مقتضى دليل البدل الاضطراري هو جواز الاكتفاء به و كونه وافياً بالغرض ، سواء رفع الاضطرار بعد الاتيان به أم لا ، بلا فرق بين أن يكون لدليل الواجب الاختياري اطلاق أم لا .

أمّا في صورة عدم الاطلاق له فالامر واضح ، و أمّا لو كان له اطلاق فلانّ اطلاق دليل البدل الاضطراري مقدّم على اطلاق دليل الواجب الاختياري لكونه حاكماً عليه ، فانّ دليل البدل الاضطراري ناظر الى الدليل المثبت للواجب الاولى و شارح له .

و قد ذكر في محلّه أنّ الادلّة الدالّة على اثبات الاحكام للموضوعات بعناوينها الثانوية من الاضطرار و الاكراه و الخطأ و النسيان و غيرها

---

١ ـ الوسائل ٢:٣٧٣.

حاكمة على الادلّة الدالّة على اثبات الاحكام بعناوينها الاوّلية ، و المقام من صغريات هذه القاعدة .

و ان لم يكن لدليل البدل الاضطراري اطلاق و كان لدليل الواجب الاختياري اطلاق ، فيرجع الى اطلاقه و يحكم بوجوب الاعادة .

و ان لم يكن لاحد من الدليلين اطلاق فتصل النوبة الى الاصل العملي ، فهل يحكم بالبراءة أو الاشتغال ، ذكر صاحب الكفاية أنّ مقتضى الاصل هي البراءة عن وجوب الاعادة [١] .

و اعترض عليه بعض الاعاظم رحمه الله بما حاصله :

انّ المقام من دوران الامر بين التخيير و التعيين ، و لا مناص فيه من الحكم بالتعيين ، فتكون النتيجة هو الاشتغال لا البراءة ، و ذلك لانّ الامر دائر بين كون الفعل الاضطراري وافياً بتمام الغرض ، و كونه وافياً ببعضه مع كون الباقي بحدّ الالزام ، فان كان وافياً بتمامه فهو مخيّر بين الاتيان بالفعل الاضطراري و الواجب الاختياري لكون كلّ منهما وافياً بتمام الغرض ، و ان كان وافياً ببعضه و الباقي بحدّ الالزام فيتعيّن عليه الفعل الاختياري ، فتجب عليه الاعادة لاستيفاء الباقي من الغرض .

و بعبارة اخرى كان مقدار من الغرض قائماً بكلّ من الفعل الاضطراري و الفعل الاختياري يقيناً ، فهو مخيّر بينهما في استيفائه ، و أمّا المقدار الباقي فأمره دائر بين الترتّب على خصوص الفعل الاختياري ، و الترتّب عليه و على الفعل الاضطراري ايضاً ، و على الاوّل تجب عليه الاعادة لاستيفاء المقدار الباقي من الغرض ، فيدور الامر بين التخيير و التعيين ، و الاصل فيه هو التعيين و الحكم بالاشتغال [٢] .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١١٠.

٢ ـ نهاية الافكار ١ : ٢٠٣.

أقول : ما ذكره من كون المقام من صغريات دوران الامر بين التخيير و التعيين ، و ان كان صحيحاً الاّ أنّ ما ذكره من أنّ الاصل فيه هو التعيين و الحكم بالاشتغال فغير مسلّم على اطلاقه .

فانّه صحيح في مقامين:

١ ـ فيما دار الامر بين التخيير و التعيين في الحجّية ، كما اذا دار الامر بين حجّية أحد الدليلين على التعيين و حجّيته و حجّية الدليل الآخر على نحو التخيير بينهما ، فيجب الحكم بالتعيين ، لكون حجّية أحد الدليلين معلومة و حجّية الآخر مشكوكة ، و الشك في الحجّية كاف في الحكم بعدم الحجّية ، فيجب الاخذ بما هو معلوم الحجّية فقط.

٢ ـ فيما اذا دار الامر بين التخيير و التعيين في مقام التزاحم ، كما اذا احتمل الاهميّة في أحد الواجبين المتزاحمين ، فيجب الاتيان بما هو محتمل الاهميّة ، للقطع بأداء الوظيفة و عدم استحقاق العقاب حينئذ بترك الآخر ، لاتيانه بما هو أقوى ملاكاً منه أو مساوياً معه في الملاك ، بخلاف ما اذا أتى بالآخر و ترك ما هو محتمل الاهميّة ، فانّه يحتمل أن لا يكون مؤدّياً للوظيفة ، لاحتمال أن يكون تاركاً للاهمّ فيكون معاقباً عليه .

و أمّا في غير هذين المقامين من موارد دوران الامر بين التخيير و التعيين فلا وجه للحكم بالتعيين ، لانّ مرجع الدوران بين التخيير و التعيين في غير المقامين المذكورين الى دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر ، و مقتضى الاصل فيه البراءة عن وجوب الاكثر .

و المقام من هذا القبيل ، فانّ الجامع بين الفعل الاضطراري و الاختياري معلوم الوجوب ، و أمّا خصوصية الفعل الاختياري فوجوبها غير معلوم و الاصل يقتضي البراءة عنه.

فتحصّل أنّ الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ مقتضى الاصل العملي هو عدم وجوب الاعادة بعد رفع الاضطرار ، فتكون النتيجة هي الاجزاء.

الكلام في جواز البدار في باب التيمم و عدمه :

ثمّ انّ ما ذكرناه كلّه بحث كبروي ، و لا يترتّب عليه الاثر ، و هو الاجزاء الاّ بعد احراز الصغرى ، و هي وجود الامر الاضطراري و جواز البدار ، كما هو مسلّم في باب التقية لادلّة خاصّة ، على ما تقدّمت الاشارة اليه ، وقد وقع الكلام بينهم في وجود الامر الاضطراري و جواز البدار في باب التيمم .

اختار صاحب الكفاية رحمه الله أنّ مقتضى اطلاق قوله تعالى : «**فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**»[١] ، و قوله عليه السلام : « التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين»[٢] ، جواز البدار الى التيمم[٣] ، و اختاره السيد رحمه الله في العروة[٤].

لكنّ التحقيق أنّه لا اطلاق لادلّة التيمم بالنسبة الى من يتمكّن من الطهارة المائية في الوقت كما هو محلّ الكلام ، لانّ التيمم وظيفة المضطر ، و لا يكون المتمكّن من الوضوء في الوقت مضطرّاً الى التيمم .

و بعبارة اخرى انّ الواجب على المكلّف هو طبيعي الصلاة الجامع بين الافراد المتصوّرة بين المبدء و المنتهى من الوقت ، و طروّ الاضطرار

---

١ ـ النساء : ٤٣.

٢ ـ الوسائل ٣:٣٨١.

٣ ـ كفاية الاصول : ١٠٩.

٤ ـ العروة الوثقى ١:٥٠٠ ، أحكام التيمم ، المسألة :٣.

بالنسبة الى فرد من أفراده لا يوجب الاضطرار بالنسبة الى الطبيعي ، كي يوجب رفع وجوبه و الامر ببدله الاضطراري ، فما طرأ عليه الاضطرار و هو الفرد لا وجوب له ، و ما تعلّق به الوجوب و هو الطبيعي لم يطرء عليه الاضطرار على الفرض ، فلا مقتضى لوجوب البدل الاضطراري و هو التيمم .

و بالجملة لا فرق بين الافراد الطولية و الافراد العرضية من هذه الجهة ، فكما أنّ طروّ الاضطرار على بعض الافراد العرضية لا يوجب سقوط التكليف بالنسبة الى الطبيعي ، فكذلك طروّ الاضطرار على بعض الافراد الطوليّة لا يوجب سقوط التكليف بالطبيعي و الامر ببدله الاضطراري .

و ظهر بما ذكرناه أنّه لا مجال لجريان أصالة البراءة ايضاً ، اذ مع رفع الاضطرار في أثناء الوقت يعلم بأنّ الفعل الاضطراري لم يكن مأموراً به ليكون الاتيان به مجزياً عن الاعادة ، بل الامر كان متعلّقاً بالفعل الاختياري ، و المفروض عدم امتثاله ، فلا يكون لنا شك في وجوب الاتيان بالفعل الاختياري لنرجع الى أصالة البراءة.

تنبيه :

قد ذكرنا أنّه لا بد في القول بالاجزاء في كلّ مورد من احراز الامر الاضطراري فيه بالخصوص ، و لا يمكن التمسك لوجوده بالادلّة العامّة ، من قوله صلى الله عليه و آله : «و ما اضطرّوا» [1] في حديث الرفع ، لانّ مفاده رفع

---

١ ـ كما في صحيحة حريز عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه و آله : « رفع عن امّتي تسعة : الخطأ و النسيان ، و ما اكرهوا عليه ، و ما لا يعلمون ، و ما لا يطيقون ، و ما اضطرّوا اليه ، و الحسد ، و الطيرة ، و التفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة » ـ الخصال : ٤١٧، باب التسعة، الحديث : ٩، التوحيد : ٣٥٣، باب الاستطاعة، الحديث : ٢٤.

التكليف في موارد الاضطرار لا اثبات التكليف بالباقي كما هو واضح .

و أمّا الروايات المذكورة في قاعدة الميسور ، من قوله صلى الله عليه وآله : « كلّما أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم »[١] ، و قوله صلى الله عليه وآله : « الميسور لا يسقط بالمعسور »[٢] ، و قوله صلى الله عليه وآله : « ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه »[٣] ، فأجنبي عن المقام .

لانّ المفروض تحقّق الاستطاعة على العمل الواجد لجميع الاجزاء و الشرائط في أثناء الوقت ، و الاتيان بالعمل التامّ ميسور لا معسور ، و يدرك العمل الاختياري كلّه ، فلا يكون المقام مشمولاً لتلك الروايات بوجه .

مضافاً الى ضعفها من حيث السند ، و عدم قابليتها للاستدلال من هذه الجهة ايضاً على ما ذكر في محلّه .

٢ ـ فيما اذا ارتفع الاضطرار خارج الوقت

ذكر المحقق النائيني رحمه الله أنّ عدم الاجزاء في هذه المسألة غير معقول بحسب مقام الثبوت ، لانّ القيد المتعذّر في تمام الوقت امّا أن يكون دخيلاً في الملاك مطلقاً في حال التمكّن منه و عدمه ، كالطهارة من

---

١ ـ عن أبي هريرة قال : « خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقال : أيّها الناس قد فرض الله عليكم الحجّ فحجّوا ، فقال رجل : أكلّ عام يا رسول الله ؟ فسكت صلى الله عليه وآله ، حتّى قالها ثلاثاً ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : لو قلت نعم لوجب و لما استطعتم ، ثم قال صلى الله عليه وآله : ذروني ما تركتم، فانّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم على أنبيائهم ، فاذا أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم،و اذا نهيتكم عن شيء فدعوه» ـ عوالي اللالي ٤:٤٨، الحديث ٢٠٦، روى مثله الطبرسي في مجمع البيان ٣:٢٥٠، عنه البحار ٢٢:٣١.

٢ ـ غوالي اللالي ٤:٤٨، الحديث :٢٠٥.

٣ ـ غوالي اللالي ٤:٤٨، الحديث ٢٠٦.

الحدث للصلاة على ما هو المشهور ، و يستفاد من قوله عليه السلام : «لا صلاة الاّ بطهور»[١] ، و امّا أن يكون دخيلاً فيه حال التمكّن فقط و لا يكون دخيلاً فيه حال التعذّر ، كالطهارة المائية مثلاً .

فعلى الاوّل لا يمكن الامر بالاداء حتّى يبحث عن أنّ امتثاله مجزئ عن القضاء أم لا ، اذ الامر بالاداء مع القيد المتعذّر أمر بغير مقدور ، و بدونه أمر بلا ملاك ، فلا يعقل الامر بالاداء على كلا التقديرين ، و لا مناص من الامر بالقضاء خارج الوقت ، و لا مجال للنزاع في الاجزاء و عدمه.

و على الثاني يتعيّن الامر بالاداء ، لعدم دخل القيد المتعذّر في الملاك ، و لا يصحّ الامر بالقضاء لعدم فوات الملاك حتّى يؤمر بالقضاء لتداركه ، فالامر دائر بين عدم الامر بالاداء و عدم الامر بالقضاء ، و عليه فلا يعقل الجمع بين الامر بالاداء في الوقت و الامر بالقضاء بعد خروجه ، فانّ الامر بالاداء انّما هو فيما اذا كان العمل الفاقد مشتملاً على الملاك ، و مع اشتماله على الملاك لا يعقل الامر بالقضاء ، فعدم الاجزاء غير معقول بحسب مقام الثبوت ، و لا مناص من القول بالاجزاء في هذه المسألة ـ هذا ملخّص كلامه ، زيد في علوّ مقامه[٢].

التحقيق في المقام :

و للمناقشة معه مجال ، لامكان أن يكون للصلاة مثلاً ملاكان أو ملاك واحد ذو مراتب مختلفة من حيث الشدة و الضعف ، مع كون الجميع بحد الالزام ، فيصحّ الامر بالاداء تحفّظاً لاحد الملاكين ، و هو ملاك الوقت ،

---

١ ـ الوسائل ١ : ٣٦٥.

٢ ـ أجود التقريرات ١ : ١٩٥.

أو تحفّظاً للمرتبة الضعيفة من الملاك مع كونها بحد الالزام ، و يصحّ الامر بالقضاء ايضاً تحفّظاً للملاك الآخر الّذي فات في الوقت ، و هو الملاك المرتبط بالقيد المتعذّر في الوقت ، أو تحفّظاً للمرتبة القويّة من الملاك ، فلا تنافي بين الامر بالاداء و الامر بالقضاء كي يكون عدم الاجزاء غير معقول بحسب مقام الثبوت.

نعم صحّ ما ذكره بحسب مقام الاثبات ، لانّ مقتضى اطلاق دليل الامر الاضطراري عدم وجوب القضاء ، لانّ المولى اذا كان في مقام بيان تمام الوظيفة الفعليّة ، و أمر بالعمل الاضطراري في الوقت و سكت عن وجوب القضاء خارجة ، دلّ الاطلاق المقامي على عدم وجوبه و الاّ لبيّنه.

هذا اذا كان له اطلاق و تمّ مقدمات الحكمة ، و الاّ فتصل النوبة الى الاصل العملي ، و مقتضاه البراءة عن وجوب القضاء ، لانّ القضاء بأمر جديد ، و لا بدّ في اثباته من الدليل ، و ما ذكرناه بحسب مقام الثبوت مجرّد الاحتمال ، و هو لا يكفي في ثبوت القضاء ، اذ مع الشك كان المرجع أصالة البراءة عن وجوبه .

هذا على القول بأن القضاء تابع لفوت الملاك ، و أمّا على القول بأنّه تابع لفوت الفريضة ، كما هو الظاهر من الادلّة ، فعدم وجوب القضاء واضح ، لعدم فوات الفريضة عن المكلّف ، فانّ المأمور به بالامر الاضطراري الّذي كان فريضة عليه قد أتى به و المأمور به بالامر الواقعي الّذي فات منه لم يكن فريضة عليه حال التعذّر.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الصحيح في هذه المسألة هو القول بالاجزاء و عدم وجوب القضاء من حيث الدليل و الاصل العملي.

المسألة (٣) : اجزاء المأمور به بالامر الظاهري عن الامر الواقعي

و هو في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن الامر الواقعي و عدمه بعد كشف الخلاف ، تحقيق الكلام يستدعي تحرير محل النزاع و تعيينه ، كي نكون في بيان الاقوال و ذكر الاستدلال على بصيرة ، فنقول :

تبيين محلّ النزاع :

يتعيّن محل النزاع و يتحدّد بحدود و قيود :

١ ـ أن يكون كشف الخلاف في الامارة القائمة على الشبهات الحكمية ، لانّ الشبهات الموضوعية خارجة عن محلّ الكلام ، و عدم الاجزاء فيها من المتسالم عليه بينهم .

و الوجه فيه أنّ القول بالاجزاء قول بالتصويب من حيث لا يشعر القائل بالاجزاء ، على ما ستجيء الاشارة اليه ان شاء اللّه تعالى ، و التصويب في الموضوع غير معقول ، و لذا لم يقل به أحد حتّى القائلون بالتصويب في الاحكام الشرعية ، فانّه اذا قامت بيّنة على كون مائع ماء فتوضّأ به أحد ثمّ انكشف الخلاف و عدم كونه ماءاً لا يكون قيام البيّنة موجباً لانقلاب الواقع عمّا هو عليه ، و لا يجعل غير الماء ماءاً ، و لذا لا خلاف بينهم في بطلان الوضوء المذكور.

و بالجملة عدم الاجزاء في الشبهات الموضوعية ممّا لا خلاف فيه بينهم ، فتكون الشبهات الموضوعية خارجة عن محلّ الكلام.

٢ ـ أن يكون كشف الخلاف بالحجّة المعتبرة لا بالقطع الوجداني ، اذ العمل بطريق انكشف كونه مخالفاً للواقع بالقطع و اليقين ممّا لا أثر له ، و لا يكون مجزياً بلا خلاف بينهم .

٣ ـ أن يكون استناد الامر الظاهري الى حجّة معتبرة فانكشف كونها مخالفة للواقع ، و أمّا اذا انكشف استناد الحكم الى ما ليس بحجّة أصلاً ، كما اذا زعم المجتهد أنّ اللفظ ظاهر في معنى فأفتى على طبقه ثمّ انكشف عدم كونه ظاهراً فيه ، أو أفتى على طبق رواية كان راويها ابن سنان ، بتخيّل أنّه عبداللّه بن سنان و هو ثقة ، ثمّ انكشف أنّه محمد بن سنان و هو ضعيف .

فهذه الموارد و أمثالها ممّا كان الاشتباه في التطبيق خارجة عن محل الكلام ، و قد تسالموا على عدم الاجزاء فيها ، اذ لا يكون فيها أمر ظاهري حتّى يقع الكلام في أنّ امتثاله مجزي عن الامر الواقعي أم لا ، بل أمر خيالي محض ، و لا مجال لتوهّم الاجزاء فيه .

فتحصّل أنّ محلّ الكلام في هذه المسألة متمحّض فيما اذا قامت امارة معتبرة على الحكم الشرعي ثمّ انكشف كونها مخالفة للواقع بحسب الحجّة المعتبرة الثانية.

بيان الاقوال في المسألة و النظر فيها :

اذا عرفت محلّ الكلام فنقول :

اختلفت كلماتهم في الاجزاء و عدمه على أقوال : الاجزاء مطلقاً و عدمه كذلك ، و التفصيل بين الامارات و الاصول ، بالتزام عدم الاجزاء في موارد قيام الامارات و الاجزاء في موارد جريان الاصول ، و التفصيل بين القول بالطريقية و القول بالسببية ، بالتزام الاجزاء على الثاني و عدمه على الاوّل ، و الصحيح من هذه الاقوال القول الاخير ، و هو التفصيل بين القول بالطريقية و القول بالسببية.

و حيث انّ تحقيق المقام و اثبات المختار يتوقّف على بطلان سائر الاقوال ، فنقول :

أمّا القول بالاجزاء مطلقاً ، فيكفي في بطلانه ما نذكره من الدّليل على عدم الاجزاء على القول بالطريقية ، و كذا القول بعدم الاجزاء مطلقاً ، فانّه يكفي في بطلانه ما نذكره من الدليل على الاجزاء على القول بالسببية .

١ ـ التفصيل بين الامارات و الاصول

أمّا التفصيل بين الامارات و الاصول ، فاختاره صاحب الكفاية رحمه الله و ذكر في وجهه أنّه :

ان كان مفاد الامر الظاهري هو الاخبار عن تحقّق الشرط واقعاً ، كما هو مفاد الامارات فلا يجزي ، اذ بعد انكشاف الخلاف و كون الامارة غير مطابقة للواقع يظهر كون العمل فاقداً للشرط ، فيكون فاسداً بمقتضى دليل الشرطية ، فلا مجال للاجزاء ، و ان كان مفاده جعل الحكم الظاهري في ظرف الشك لا الاخبار عن الواقع ، كقاعدة الطهارة و قاعدة الحليّة ، بل استصحابهما في وجه قوي .

و مراده من الوجه القوي ما ذكره في بحث الاستصحاب ، من أنّ المجعول فيه هو الحكم المماثل فيجزي ، لانّ دليل قاعدة الطهارة أو الحلية أو الاستصحاب حاكم على دليل الاشتراط و مبيّن لدائرة الشرط و انّه اعمّ من الطهارة الواقعية و الظاهرية ، فبعد كشف الخلاف لا ينكشف كون العمل فاقداً للشرط بعد كون الشرط أعمّ من الطهارة الواقعية و الظاهرية ، بل يرتفع الحكم بارتفاع موضوعه و هو الشك من حين كشف الخلاف ، فمع كون العمل واجداً للشرط لا مجال للقول بعدم الاجزاء . هذا ملخّص كلامه رحمه الله [١] .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١١٠ ـ ١١١.

و فيه أوّلاً : النقض بغير باب الطهارة عن الخبث بالنسبة الى الصلاة ، كالملكية و الزوجية و غيرهما ، فاذا كان زيد مالكاً لثوب مثلاً ثمّ شككنا في بقائه في ملكه ، فتمسّكنا بالاستصحاب و اشتريناه منه ، ثمّ انكشف الخلاف و بان كونه لعمرو .

فمقتضى ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ هو الحكم بصحّة هذا الاشتراء و جواز التصرف لنا فيه بالتصرفات المتوقّفة على الملك ، مع أنّه لا يمكن الالتزام به ، و لا يلتزم به صاحب الكفاية ايضاً .

و كذا لو توضّأ بماء مشكوكة الطهارة للاستصحاب أو قاعدة الطهارة و صلّينا ، ثمّ انكشف كون الماء نجساً ، فهل يمكن الحكم بصحّة الوضوء و بصحّة الصلاة .

بل يمكن النقض بخصوص الطهارة عن الخبث ايضاً ، كما اذا غسلنا ثوباً متنجّساً بماء مشكوكة الطهارة تمسّكاً بالاستصحاب أو قاعدة الطهارة ، ثمّ انكشف أنّ الماء كان نجساً ، فهل يمكن الحكم بطهارة الثوب ؟ و لا يمكن الالتزام بهذه النقوض ، و لا يلتزم بها صاحب الكفاية ايضاً .

و ثانياً بالحلّ ، و هو أنّ مفاد قاعدتي الطهارة و الحلية و ان كان جعل الحكم الظاهري في ظرف الشك ، الاّ أنّ جعل الحكم الظاهري لا يوجب انقلاب الحكم الواقعي عمّا هو عليه ، بل الواقع محفوظ بواقعيّته ، لما ذكرناه في محلّه من عدم التنافي بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي ، و ذلك لانّ الاحكام الشرعية من الامور الاعتباريّة ، أي اعتبار شيء في ذمّة المكلّف من الفعل أو الترك ، و من الواضح عدم التنافي بين الامور الاعتبارية ، فلا تنافي بين وجوب شيء و حرمته في عالم الاعتبار و بلحاظ نفسهما .

و انّما التنافي بين الاحكام في موردين ، و هما المبدء ، أي المصالح و المفاسد ، بناءاً على مذهب العدلية ، و المنتهى ، أي مقام الامتثال ، أمّا الاوّل فلامتناع اجتماع المصلحة الملزمة و المفسدة كذلك بلا كسر و انكسار لتضادّهما ، و أمّا الثاني فلعدم قدرة المكلّف على امتثال كلا الحكمين كما هو ظاهر .

و لا يتصوّر التنافي بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري ، لا من ناحية المبدء و لا من ناحية المنتهى .

أمّا من ناحية المبدء ، فلانّ المصلحة في الحكم الظاهري انّما تكون في نفس الحكم و جعله لا في متعلّقه ، بخلاف الحكم الواقعي ، فانّه ناش من المصلحة و المفسدة في متعلّقه ، فلا يلزم اجتماع المصلحة و المفسدة في شيء واحد .

و أمّا من ناحية المنتهى ، فلانّ الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي و عدم تنجّزه ، لعدم وصوله الى المكلّف ، فما لم يصل الحكم الواقعي الى المكلّف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله ، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري ، و اذا وصل الحكم الواقعي الى المكلّف و حكم العقل بلزوم امتثاله لا يبقى مجال للحكم الظاهري ، فانّه ينتفي بانتفاء موضوعه ، و هو الشك .

و بعبارة اخرى:لزوم الامتثال بحكم العقل انّما هو بعد وصول الحكم الى المكلّف ، بلا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي و الظاهري ، و وصول كلا الحكمين معاً الى المكلّف محال ، لكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي و متأخّر عنه بمرتبتين ، لانّ موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، فلا بدّ من وجود حكم في الواقع و وقوع الشك فيه حتّى يترتّب عليه الحكم الظاهري ، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم

الظاهري بانتفاء موضوعه ، و قد ذكرنا تفصيل ذلك في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي.

فتحصّل أنّه بعد كشف الخلاف في الحكم الظاهري في مثل قاعدتي الطهارة و الحلية ينكشف كون العمل فاقداً للشرط بحسب الواقع ، فلا بدّ من الحكم بعدم الاجزاء .

و ما ذكره من أنّ دليل أصالة الطهارة و الحلية حاكم على دليل الاشتراط ، و يجعل الشرط أعمّ من الطهارة الواقعية و الظاهرية ، و ان كان صحيحاً ، الاّ أنّه حاكم بالحكومة الظاهرية المرتفعة بزوال الشك ، لا الحكومة الواقعية كي يكون الشرط بحسب الواقع أعمّ من الطهارة الظاهرية و الواقعية ، فبعد كشف الخلاف ينعزل الحاكم و تزول الحكومة ، و ينكشف كون العمل فاقداً للشرط بحسب الواقع ، فلا بدّ من الحَكم بعدم الاجزاء .

و ما ذكره من عدم وجوب اعادة الصلاة انّما هو لاجل النصوص الخاصة الدالّة على عدم وجوب اعادة الصلاة مع اتيانها بالطهارة الظاهرية من الخبث ، لا من جهة اقتضاء الامر الظاهري الاجزاء في خصوص موارد جريان الاصول ، و لذا لا فرق بين كون الطهارة الظاهرية محرزة بالاصل أو بالامارة الحاكية عن الواقع ، كما اذا قاما بيّنة على طهارة ثوب مثلاً ، ثمّ انكشف بعد اتيان الصلاة فيه كونه نجساً ، فانّه لا اشكال في عدم وجوب اعادة الصلاة .

فاتّضح أنّ عدم وجوب اعادة الصلاة بعد كشف الخلاف و وقوعها مع النجاسة انّما هو لاجل النصوص الخاصّة ، لا من جهة الفرق بين الامارات و الاصول في الاجزاء و عدمه .

٢ ـ التفصيل بين القول بالطريقية و القول بالسببية

بقي الكلام فيما اخترناه من التفصيل ، و هو التفصيل بين القول بالطريقية و القول بالسببية ، فنقول :

الف : على القول بالطريقية

أمّا على القول بالطريقية ، فلا مناص من الالتزام بعدم الاجزاء ، اذ بعد كشف الخلاف ينكشف كون العمل فاقداً للشرط أو الجزء ، و انّ ما أتى به لم يكن مأموراً به ، فلا بد من الخروج عن عهدة التكليف المنجّز بحسب الحجّة الفعلية ، فتجب الاعادة.

و ربّما يقال بالاجزاء [١] ، بدعوى أنّ العمل قد وقع على طبق الحجّة في ظرف وقوعه و لم ينكشف كونه مخالفاً للواقع ، لاحتمال كون الحجّة الفعليّة مخالفة للواقع ، نعم يجب العمل بالحجّة الفعليّة في الاعمال اللاحقة ، و أمّا وجوب اعادة الاعمال السابقة الواقعة على طبق الحجّة حين وقوعها ، فلا وجه له.

و ان شئت قلت : انّ نسبة الحجّة الفعليّة الى الحجّة السابقة نظير نسبة الناسخ الى المنسوخ ، فانّه لا يوجب بطلان المنسوخ من أوّل الامر بل مفاده رفع اليد عنه من حين صدور الناسخ ، فيجب العمل بالناسخ في الاعمال اللاحقة ، و لا تجب اعادة الاعمال السابقة الواقعة على طبق الدليل المنسوخ قبل النسخ .

و المقام من هذا القبيل ، فانّ اتّصاف الحجّة الفعليّة بالحجّية لا يوجب

---

١ ـ يظهر من السيد اليزدي رحمه الله في حاشية المكاسب :٩٣.

عدم اتصاف الحجّة السابقة بالحجّية في ظرف تحقّقها، لانّ حجّية الحجّة السابقة انّما تسقط من حين وصول الحجّة اللاحقة لا قبله.

و بعبارة اخرى:الحجّة الاولى كالحجّة الثانية في أنّ المتعيّن على المكلّف العمل بها في ظرف تحقّقها، و احتمال مطابقة الواقع موجود في الحجّة الاولى كالثانية، كما أنّ احتمال مخالفة الواقع في الحجّة الثانية موجود كالاولى، فلا وجه لوجوب اعادة الاعمال السابقة الواقعة على طبق الحجّة الاولى، هذا غاية ما استدلّ به على الاجزاء.

. و فيه: انّ مقتضى الحجّة الثانية الثابتة حجّيتها فعلاً كون العمل فاقداً للشرط و عدم كونه مأموراً به، فلا بدّ من الحكم بعدم الاجزاء، و مجرّد كونه مطابقاً للامارة السابقة الساقطة عن الحجّية فعلاً لا يوجب كونه مجزياً.

و توضيح ذلك: انّ الحجّة الفعلية القائمة على خلاف الحجّة الاولى تتصوّر على وجهين:

١ ـ أن تكون حجّة من الاوّل، غاية الامر أنّ المكلّف لم يعلم بها، فكان معذوراً في مخالفتها، و على تقدير علمه بها كانت حاكمة أو واردة مثلاً على الحجّة الاولى.

٢ ـ أن تكون حادثة في الآن الثاني و لم تكن من الاوّل، كما اذا شك في طهارة شيء و نجاسته، فبنى على طهارته لاصالة الطهارة و أتى معه بعمل مشروط بالطهارة، ثمّ حصل له اليقين بأنّه كان نجساً قبل الاستعمال و شك في طهارته حين الاستعمال، فمقتضى الاستصحاب هو الحكم بالنجاسة و اعادة العمل، و من الواضح أنّه قبل الاستعمال لم يكن له يقين بالنجاسة كي يجري الاستصحاب، فهذا الاستصحاب المخالف لاصالة الطهارة قد حدث بعد العمل لا محالة.

فان كانت الحجّة الثانية من القسم الاوّل ، فعدم الاجزاء واضح ، لانّ المفروض أنّها كانت حجّة على الحكم من الاوّل ، و الامارة الاولى لم تكن حجّة من الاوّل ، غاية الامر كون المكلّف معذوراً في مخالفة الحجّة الموجودة لعدم علمه بها ، و بعد حصول علمه بها لا يكون له عذر في ترك الامتثال ، و لا يجدي العمل بالامارة الاولى بعد ما انكشف كونها غير حجّة .

و أمّا ان كانت من القسم الثاني ، فالصحيح ايضاً عدم الاجزاء ، لانّها و ان كانت حادثة في الزمان الثاني ، الاّ أنّ مدلولها هو ثبوت الحكم من الاوّل ، فلا يقاس المقام بنسخ الاحكام ، فبعد كشف الخلاف بمقتضى الحجّة الثانية تجب عليه الاعادة ، خروجاً عن عهدة التكليف الفعلي ، و لا يكون معذوراً في ترك امتثاله .

و أمّا ما ذكره من احتمال كون الحجّة الثانية مخالفة للواقع ، فهو و ان كان صحيحاً الاّ أنّ مجرّد الاحتمال لا يضرّ بعد الغاء الشارع ايّاه ، كما أنّ احتمال مطابقة الامارة الاولى للواقع ممّا لا يفيد بعد الغائه بحسب الحجّة الفعليّة .

هذا كلّه في عدم الاجزاء بالنسبة الى الاعادة فيما كان انكشاف الخلاف في الوقت ، و يظهر ممّا ذكرناه عدم الاجزاء بالنسبة الى القضاء فيما كان الانكشاف بعد الوقت ، فانّ المأمور به قد فات بمقتضى الحجّة الفعلية و ان كان المكلّف معذوراً في فواته لاستناده الى الحجّة حين العمل ، و بعد انكشاف الخلاف و انّ الفريضة قد فاتت يجب القضاء بمقتضى الادلّة الدالّة على وجوبه عند فوت الفريضة .

فتحصّل أنّ مقتضى القاعدة عدم الاجزاء الاّ فيما قام دليل خاص على

عدم وجوب الاعادة ، كحديث «لا تعاد» [١] الوارد في خصوص باب الصلاة .

ب : على القول بالسببية

هذا كلّه على القول بالطريقيّة ، و أمّا على القول بالسببية ، فتحقيق الكلام فيه يقتضي اشارة اجمالية الى أقسام السببية ، و بيان ما يترتّب عليها من الاجزاء أو عدمه ، و أمّا تفصيل القول في حقيقة السببية و أقسامها و بيان صحّتها و فسادها فموكول الى محلّه ، و هو بحث حجّية الامارات .

فالكلام في المقام متمحّض لبيان الاجزاء و عدمه على كلّ من الاقسام ، فنقول :

أقسام السببية :

السببيّة على أقسام ثلاثة :

١ ـ ما نسب الى الاشاعرة ، و ان كانت النسبة غير صحيحة ، و هو انّه لا يكون للّه سبحانه حكم في كلّ واقعة قبل ما أدّى اليه نظر المجتهد ، بل كلّما أدّى اليه نظره فهو حكم اللّه الواقعي في حقّه .

و من الواضح أنّه على هذا القول لا مناص من الحكم بالاجزاء ، اذ عليه لا يكون حكم واقعي سوى ما أدّى اليه الامارة كي يبحث عن أنّ الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري يجزي عن الامر الواقعي أم لا ، بل الحكم الظاهري على هذا القول هو الحكم الواقعي ، فلا يكون هناك كشف خلاف كي يبحث عن الاجزاء و عدمه.

---

١ ـ الوسائل ٦:٣١٣.

٢ ـ ما نسب الى المعتزلة ، و هو أنّ الاحكام الواقعية و ان كانت مجعولة الاّ أنّها مختصّة بغير من قامت عنده الامارة على الخلاف ، و بعد قيامها على خلاف الحكم الواقعي يتبدّل الحكم الواقعي الى ما هو مؤدّي الامارة ، فيكون الحكم الواقعي الفعلي في حقّه ما أدّى اليه الامارة ، لانّ قيام الامارة على حكم مخالف للحكم الواقعي يوجب حدوث مصلحة أو مفسدة في متعلّقه ، و حيث انّ الاحكام تابعة للمصالح و المفاسد ، فيكون الحكم الفعلي هو مؤدّي الامارة .

فالمعتزلي يعترف بجعل الاحكام الواقعية المشتركة بين العالم و الجاهل ، و به يمتاز عن الاشعري المنكر لجعل الاحكام الواقعية ، و لكنّه يقول بانحصار الحكم الفعلي في مؤدّي الامارة ، و به يشترك مع الاشاعرة .

و حيث انّ الاجزاء منوط بما فيه الاشتراك بينهما ، فلا مناص على القسم الثاني ايضاً من الالتزام بالاجزاء كالقسم الاوّل ، اذ عليه ايضاً لا يتصوّر كشف خلاف في الامر الظاهري ، كي يبحث عن أنّ الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري يجزي عن الواقعي أم لا ، بل مؤدّى الامارة هو الحكم الواقعي الفعلي على ما تقدّم بيانه ، فلا يتصوّر عدم الاجزاء على هذا القسم ايضاً .

٣ ـ ما نسب الى بعض الامامية [١] ، و هو أنّ الاحكام الواقعية ثابتة في حقّ الجميع بلا اختصاص لها بشخص دون شخص ، و قيام الامارة على خلاف الحكم الواقعي لا يوجب انقلابه عمّا هو عليه ، الاّ أنّ تطبيق العمل على مؤدّي الامارة القائمة على خلاف الواقع له مصلحة يتدارك ما يفوت

---

١ ـ نسبه المحقق النائيني في أجود التقريرات ٢:٦٧ الى جماعة من العدلية.

من مصلحة الواقع ، و حيث انّ هذه المصلحة سلوكية فهي تابعة في القلّة و الكثرة لمقدار السلوك بمقتضى الامارة و الاستناد اليها ، فان كان السلوك على طبقها طويلاً كانت المصلحة كثيرة .

و من الواضح أنّ السلوك و الاستناد الى الامارة انّما هو فيما لم ينكشف الخلاف فيها ، و بعد انكشاف الخلاف ينقطع السلوك و يرتفع الاستناد لا محالة .

فلو فرض أنّ الواجب في الواقع هو صلاة الظهر و قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة ، و أتى المكلّف بصلاة الجمعة استناداً الى الامارة ، ثمّ انكشف الخلاف و أنّ الواجب هو صلاة الظهر .

فان كان كشف الخلاف بعد مضيّ أوّل الوقت فلا بدّ من أن يكون السلوك بطبق الامارة مشتملاً على المقدار الفائت من مصلحة الواقع ، و هو مصلحة وقت الفضيلة فقط دون مصلحة أصل صلاة الظهر في الوقت ، فانّها لم تفت بعدُ ، لانّ الوقت باق ، فلا بدّ من الاعادة .

و ان كان كشف الخلاف بعد خروج الوقت بتمامه فقد فاتت مصلحة الوقت ، فالفائت من مصلحة الواقع المتدارك بالسلوك هي مصلحة الوقت فقط دون مصلحة أصل صلاة الظهر ، فلا بدّ من تداركها بالقضاء و ان لم ينكشف الخلاف أصلاً ، فالمتدارك هو تمام مصلحة الواقع لا محالة .

و هذا القسم من السببية مستلزم للقول بعدم الاجزاء ، و قد ظهر وجهه ممّا ذكرناه في تقريبه.

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّ مقتضى القاعدة عدم الاجزاء على القول بالطريقية ، و القول بالسببية المنسوبة الى بعض الامامية ، و الاجزاء على القول بالسببية المنسوبة الى العامة بكلا قسميها.

ج : اذا شك في الطريقية و السببية

هذا كلّه فيما اذا علم بالطريقية أو بالسببية ، و أمّا اذا شك في ذلك و لم يعلم أنّ اعتبار الامارة بنحو الطريقية أو السببية ، فذكر صاحب الكفاية رحمه الله :

انّ أصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت و استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليّاً لا يجدي و لا يثبت كون ما أتى به مسقطاً الاّ على القول بالاصل المثبت ، و قد علم اشتغال ذمّته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي به ، و أمّا القضاء فلا يجب بناء على أنّه فرض جديد و كان الفوت المعلّق عليه وجوبه مشكوك لا يثبت بأصالة عدم الاتيان الاّ على القول بالاصل المثبت . هذا ملخّص كلامه رحمه الله [1] .

أقول : أمّا ما ذكره بالنسبة الى عدم وجوب القضاء ، فهو متين جدّاً ، و أمّا ما ذكره بالنسبة الى وجوب الاعادة من أنّ المرجع هي قاعدة الاشتغال ، فلا يمكننا المساعدة عليه ، بل الصحيح أنّ المرجع هي البراءة .

و الوجه في ذلك : انّ الامر دائر بين الطريقية و السببية ، فلو كانت الامارة معتبرة بنحو الطريقية اشتغلت ذمّته بالواقع ، فتجب عليه الاعادة بعد كشف الخلاف ، و أمّا لو كانت الامارة معتبرة بنحو السببية فلا واقع الاّ ما أدّى اليه الامارة و قد أتى به ، فيكون الشك في الطريقية و السببية شكّاً في التكليف ، و المرجع هي البراءة.

---

١ ـ كفاية الاصول : ١١١ ـ ١١٢.

و بعبارة اخرى : انّ الشك في الطريقية و السببية و ان أوجب حدوث العلم الاجمالي بالتكليف المردّد تعلّقه بما أتى به كما على السببية ، و بالواقع الّذي لم يؤت به كما على الطريقية ، الاّ أنّ هذا العلم ممّا لا أثر له و لا يوجب الاحتياط ، لأنّه حدث بعد الاتيان بمؤدّى الامارة الاولى على الفرض ، فلا أثر له بالنسبة الى أحد الطرفين ، لسقوط التكليف فيه بالاتيان ، و التكليف في الطرف الآخر مشكوك فيه ، فلا مانع من الرجوع الى البراءة .

نعم لو كان هذا العلم قبل الاتيان بأحد الطرفين كان منجّزاً لعدم جريان الاصل في الطرفين للزوم المخالفة القطعية ، و لا في أحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجّح ، فبعد الاتيان بأحد الطرفين يشكّ في سقوط التكليف المنجّز ، فتعيّن الرجوع الى قاعدة الاشتغال بمقتضى العلم الاجمالي ، فلا مناص من الاتيان بالطرف الآخر ايضاً ، بخلاف ما اذا حدث العلم الاجمالي بعد الاتيان بأحد الطرفين ، فانّه لا أثر له بالنسبة اليه ، فلا مانع من الرجوع الى أصالة البراءة في الطرف الآخر .

كما اذا علمنا بوجوب الصوم يوم الخميس للنذر مثلاً فصمنا فيه ، ثمّ شككنا في أنّ المنذور كان صوم يوم الخميس أو يوم الجمعة ، فحصل لنا علم اجمالي بالتكليف ، و لكن لا أثر له بالنسبة الى أحد الطرفين ، و هو يوم الخميس ، لفرض سقوط التكليف بالاتيان ، فلا مانع من الرجوع الى البراءة بالنسبة الى الطرف الآخر ، و هو صوم يوم الجمعة .

و المقام من هذا القبيل بعينه ، فالصحيح أنّ المرجع عند الشك في الطريقية و السببية هي البراءة ، و تكون النتيجة هي الاجزاء ، بلا فرق بين الاعادة و القضاء.

تنبيهات :

بقي الكلام في التنبيه على امور :

التنبيه الاوّل :

ذكر صاحب الكفاية ﵀ أنّ محلّ النزاع في الاجزاء و عدمه انّما هو فيما اذا كانت الامارات متعلّقة بمتعلّقات الاحكام من الاجزاء و الشرائط ، كما لو دلّت امارة على عدم جزئيّة شيء للمأمور به فانكشف كونه شرطاً ، و أمّا اذا كانت الامارة متعلّقة بنفس الحكم ، كما اذا دلّت امارة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً ، فانكشف بعد الاتيان بها وجوب صلاة الظهر ، فلا وجه لاجزائها عن صلاة الظهر ، و لو على القول بالسببية ، غاية الامر أن يكون قيام الامارة موجباً لحدوث مصلحة ملزمة في صلاة الجمعة ايضاً ، و هو لا ينافي بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة ، فيجب الاتيان بها استيفاءاً لتلك المصلحة الواقعية ، فتكون النتيجة عدم الاجزاء و لو على القول بالسببية . هذا ملخّص كلامه ﵀ [1] .

و فيه : انّه على القول بالسببية لا حكم في الواقع سوى ما أدّى اليه الامارة ، أمّا على القول بالسببية المنسوبة الى الاشاعرة فواضح ، و أمّا على القول بالسببية المنسوبة الى المعتزلة ، فلانّ قيام الامارة على خلاف الواقع موجب لانقلاب الحكم الى مؤدي الامارة ، على ما تقدّم بيانه .

و على كلّ تقدير تكون الاحكام الواقعية الفعليّة منحصرة في مؤدّيات الامارات ، فالقول بالسببية يلزمه الاجزاء ، بلا فرق بين أن تكون الامارة متعلّقة بالحكم أو بمتعلّقه من الاجزاء و الشرائط.

---

١ ـ كفاية الاصول : ١١٢.

التنبيه الثاني :

انّ محلّ النزاع في هذه المسألة ما اذا كان العمل متعلّقاً للامر الظاهري حقيقة ، كما اذا تمسّك بأصل عملي بعد الفحص و اليأس عن الدليل ، ثمّ وجد دليلاً على الحكم من باب الاتّفاق .

و أمّا اذا لم يكن كذلك كما اذا قطع بالامر الظاهري فانكشف الخطأ ، فلا مجال لتوهّم الاجزاء ، اذ لا أمر فيه حتّى يبحث عن أنّ امتثاله مجزي عن الامر الواقعي أم لا ، بل كان مجرّد تخيّل الامر ، و تخيّل الامر خارج عن محلّ النزاع في بحث الاجزاء ، و لا يكون مجزياً قطعاً ، و الظاهر أنّ غالب موارد تبدّل رأي المجتهد من هذا القبيل ، فيتخيّل كون شخص ثقة فيتمسك بما رواه ، ثمّ ينكشف عدم كونه ثقة ، و هكذا .

و قد تقدّمت الاشارة الى ذلك عند تعيين محل النزاع ، فراجع ، و انّما كرّرناه حرصاً على التوضيح ، و تبعاً لما ألقاه سيّدنا الاستاذ حين المباحثة .

التنبيه الثالث :

انّ مقتضى القاعدة و ان كان هو عدم الاجزاء في الشبهات الحكمية و الموضوعية ، على ما ذكرناه ، الاّ أنّ عدم الاجزاء في الشبهات الحكمية أوضح منه في الشبهات الموضوعية ، لانّ الاجزاء مستلزم للتصويب ، و التصويب في الشبهات الحكمية ممّا قام الاجماع و الضرورة على بطلانه ، و قد ادّعى تواتر الاخبار الدالّة على اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل ، بل بعض أقسامه محال عقلاً على ما ذكر في محلّه .

و أمّا الموضوعات الخارجية ، فالتصويب في نفس تلك الموضوعات

غير معقول و لا قائل به ، ضرورة أنّ قيام امارة على موضوع خارجي لا يوجب انقلابه عمّا هو عليه ، و أمّا التصويب من حيث الاحكام المتعلّقة بها فهو ممّا لم يقم على بطلانه اجماع ، و لا يكون منه مانع عقلي .

و ما ادّعي على فساده تواتر الاخبار ، فلا مانع منه بحسب مقام الثبوت ، الاّ أنّ مقام الاثبات لا يساعد عليه ، لكونه خلاف ظواهر الادلّة الدالّة على حجّية الامارات المتعلّقة بالاحكام أو الموضوعات ، فانّ ظاهرها كون الامارات طريقاً الى الواقع ، لانّ حجّية جلّ الامارات لولا الكلّ امضائية ثابتة ببناء العقلاء ، و من المعلوم أنّ السيرة العقلائية على العمل بالامارات انّما هي من باب الطريقية لا من باب السببية و الموضوعية .

فلا يمكن الالتزام بالتصويب من جهة قصور مقام الاثبات فقط ، لا من جهة مانع في مقام الثبوت ايضاً كما في الشبهات الحكمية.

التنبيه الرابع :

انّه لا فرق فيما ذكرناه من أنّ عدم الاجزاء و هو مقتضى القاعدة بين المجتهد و المقلّد ، فانّ الطرق الاجتهاديّة الّتي يستعملها المجتهد لاستنباط الاحكام امارة للمجتهد ، و رأي المجتهد امارة للمقلّد ، فكما أنّ المجتهد اذا تبدّل رأيه برأي آخر وجب عليه الاعادة و القضاء بمقتضى رأيه الثاني ، كذلك وجب على مقلّده ايضاً العمل برأيه الثاني من الاعادة و القضاء .

و كذا لا فرق في عدم الاجزاء بالنسبة الى المقلّد بين تبدّل رأي مجتهده و بين عدوله الى المجتهد الآخر لاحد من موجبات العدول ، كما اذا مات مجتهده فعدل الى الحي ، أو كان حيّاً و عدل الى الاعلم ، فأفتى

بخلاف ما أفتى به المجتهد الاوّل ، ففي جميع هذه الصور و أمثالها كان مقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء.

التنبيه الخامس :

انّه يجري ما ذكرناه من عدم الاجزاء بعد انكشاف الخلاف بالنسبة الى شخص آخر ، فلو كان أحد يرى جواز الوضوء بالمائع المضاف مثلاً ، فتوضّأ به و أراد الصلاة ، لا يجوز لمن يشترط اطلاق الماء في صحّة الوضوء الاقتداء به ، و كذا الحال في الشبهات الموضوعية ، فاذا قامت البيّنة على طهارة ماء عند أحد فتوضّأ به و انكشف عند غيره كونه نجساً لا يجوز له الاقتداء به ، و هكذا.

نعم لو كان العمل صحيحاً في الواقع و لو مع انكشاف الخلاف لاجل حديث «لا تعاد» ، صحّ الاقتداء به ، كما لو كان أحد يرى عدم جزئيّة السورة للصلاة مثلاً ، فيصلّي بلا سورة ، جاز لمن يراها جزءاً لها الاقتداء به ، لفرض أنّ صلاته صحيحة و لو مع النقص ، بمقتضى الحديث المذكور ، و لذا لا تجب عليه الاعادة بعد كشف الخلاف .

و لا خلاف فيما ذكرناه من عدم الاجزاء بالنسبة الى الغير بين العبادات و المعاملات ، و يستثنى من ذلك النكاح و الطلاق ، اذ يجب على كلّ أحد ترتيب آثار الصحّة على نكاح شخص آخر و ان كان فاسداً برأيه ، فلو يرى مجتهد صحّة العقد الفارسي مثلاً و تزوّج بامرأة بالعقد الفارسي وجب على غيره ترتيب آثار الصحة على التزويج المذكور ، و ان كان فاسداً برأيه فلا يجور له أن يتزوج بها .

و يدلّ على ذلك مضافاً الى السيرة القطعية الجارية بين المسلمين من زمان النبي الاكرم صلى الله عليه وآله الى يومنا هذا ، الاخبار الواردة الدالّة على أنّ

لكلّ قوم نكاح [١]، و عمومها يشمل غير الفرقة الناجية من فرق المسلمين بل غير المسلمين من فرق الكفّار، فلا بدّ من ترتيب آثار الصحة لاجل السيرة و النصوص مع العلم بفساد نكاحهم، و ما ذكرناه في النكاح يجري في الطلاق حرفاً بحرف، فلا حاجة الى الاعادة.

عدم الحاق باب الطهارة و النجاسة بباب النكاح و الطلاق من حيث اجزاء الحكم الظاهري لاحد في حقّ الآخرين:

و قد يتوهّم أنّ الطهارة و النجاسة من هذا القبيل، لاستقرار سيرة المؤمنين على عدم الاجتناب من العامة الّذين لا يعتبرون في حصول الطهارة ما نعتبره من الشرائط، كما أنّهم يقولون بحصول الطهارة من الدم بمجرّد زوال العين، و لا نقول به، مع سكوت الائمة عليهم السلام عن ذلك، و لم يرد منهم عليهم السلام ما يدلّ على وجوب الاجتناب عنهم، فليس ذلك الاّ لاجل أنّ الطهارة عندهم مجزية لنا كالنكاح و الطلاق.

و لكنّ التوهّم المذكور فاسد، لانّ عدم وجوب الاجتناب عنهم لا يكون مبنياً على نفوذ الحكم الظاهري لاحد في حقّ الآخرين، كيف و لا يجب الاجتناب عن العصاة الّذين لا يبالون بالنجاسة، مع أنّه لا يكون عملهم مستنداً الى حكم ظاهري، كي يكون مجزياً في حقّ غيرهم، فلا بدّ من أن يكون عدم وجوب الاجتناب عنهم لشيء آخر، لا لاجل أنّ الحكم الظاهري لاحد مجزي في حق الاخرين.

و ما يتصوّر أن يكون وجهاً لذلك أحد امور:

١ ـ أن تكون غيبة المسلم مطلقاً من المطهّرات و لو مع عدم اعتقاد

---

١ ـ الوسائل ٢١: ١٩٩.

الغائب بالنجاسة ، و هذا الوجه غير صحيح ، لانّ كون الغيبة من المطهّرات مشروط بشروط مذكورة في محلّه من الفقه .

منها : أن يكون المسلم بالغاً أو مميزاً ، فلو كان صبيّاً غير مميز لا يترتّب الحكم بالطهارة على غيبته .

منها : أن يكون عالماً بالنجاسة ، فلو كان جاهلاً بها لم يحكم بالطهارة .

منها : أن يستعمله فيما هو مشروط بالطهارة ، فلو لم يستعمل لا مجال للحكم بالطهارة .

منها : أن يحتمل تطهيره ، فمع العلم بعدمه لا يحكم بالطهارة ، و التفصيل موكول في الفقه[١] .

٢ ـ الالتزام بأنّ المتنجّس لا يكون منجّساً في غير المايعات ، كما مال اليه الفقيه المحقق الهمداني[٢] .

و هذا الوجه ايضاً لا يخلو من المناقشة ، و فيه بحوث طويلة في الفقه.

٣ ـ أصالة الطهارة الجارية حين المخالطة و الملاقاة ، لانّه كما نعلم اجمالاً بنجاستهم احياناً كذلك نعلم اجمالاً بطهارتهم ايضاً احياناً ، و لو من باب الاتفاق و بلا قصد منهم ، و حيث انّه لا علم لنا بالمتقدّم و المتأخّر منهما فلا مجال لجريان الاستصحاب في شيء منهما للمعارضة على ما ذكر في محلّه ، فيرجع الى أصالة الطهارة .

و أمّا اذا لم يكن مورد ممّا تعاقب فيه الحالتان ، أي الطهارة و النجاسة ، فان كانت الحالة السابقة هي الطهارة فالمرجع استصحابها بلا اشكال فيه ، و ان كانت الحالة السابقة هي النجاسة فالمرجع استصحابها فيجب الاجتناب .

---

١ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣:٢٧١.

٢ ـ مصباح الفقيه ، كتاب الطهارة : ٥٧٩.

و في مثله لا يجوز الارتكاب اعتماداً بأنّ الطهارة الظاهرية لأحد مجزي في حقّ الآخرين مع كشف الخلاف عندهم ، لقيام السيرة على مخالطتهم و عدم الاجتناب عنهم ، اذ لم يثبت قيام السيرة في صورة العلم بالنجاسة الفعلية ، و القدر المتيقن من تحقّق السيرة انّما هو في موارد تعاقب الحالتين الّتي يكون المرجع فيها أصالة الطهارة و الشك في تحقّق السيرة مع العلم بالنجاسة الفعليّة كاف في الحكم بوجوب الاجتناب .

فتحصّل أنّ الحاق باب الطهارة و النجاسة بباب النكاح و الطلاق من حيث اجزاء الحكم الظاهري لأحد في حقّ الآخرين ممّا لم يدلّ عليه دليل.

التنبيه السادس :

انّه قد ظهر من مجموع ما ذكرناه في المقام أنّ مقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء مطلقاً ، بلا فرق في ذلك بين العبادات و غيرها ، لكون الامارات حجّة بنحو الطريقية ، و هي لا تساعد الاجزاء على ما تقدّم بيانه ، الاّ أنّه قد يدّعي الاجماع على الاجزاء .

و ذكر المحقق النائيني ﵀ ما حاصله :

انّ هناك مقامات ثلاثة :

١ ـ الاجزاء في العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاوّل عن الاعادة و القضاء .

٢ ـ الاجزاء في المعاملات و الاحكام الوضعية فيما لم يبق هناك موضوع بعد انكشاف الخلاف ، كما اذا اشترى طعاماً بالمعاطاة ثمّ انكشف الخلاف و بطلان المعاملة مع تلف الطعام ، أو عقد على امرأة

بالفارسي ثمّ انكشف بطلان العقد الفارسي مع عدم بقاء المرأة عنده للموت أو الطلاق.

٣ ـ الاجزاء في الاحكام الوضعية مع بقاء الموضوع و ابتلائه به بعد انكشاف الخلاف ، كما اذا عقد على امرأة بالفارسي أو اشترى داراً بالمعاطاة ثمّ انكشف الخلاف ، و ظهر بطلان العقد بالفارسي أو المعاطاة مع بقاء المرأة أو الدار عنده .

أمّا المقام الاول فهو القدر المتيقّن من مورد الاجماع على الاجزاء ، و أمّا المقام الثاني ففي شمول الاجماع له اشكال و ان كان غير بعيد ، و لكنّه مع الشك لا يمكن الافتاء بالاجزاء ، و أمّا المقام الثالث فلا اشكال في خروجه من معقد الاجماع ، فلا يصحّ فيه القول بالاجزاء . هذا ملخّص كلامه ، زيد في علوّ مقامه [١] .

أقول : أمّا ما ذكره من عدم تحقّق الاجماع على الاجزاء في المقام الثالث ، فهو متين جداً ، و لا أظنّ أحداً يلتزم بالاجزاء فيه ، و أمّا تردّده في تحقّق الاجماع في المقام الثاني ففي غير محلّه ، لوضوح أنّه لا فرق بينه و بين المقام الثالث في عدم تحقّق الاجماع على الاجزاء ، غاية الامر أنّه مع عدم بقاء الموضوع يجب عليه دفع البدل لصاحبه من المثل أو القيمة .

و أمّا جزمه بتحقّق الاجماع في المقام الاوّل فغير صحيح ، لانّ مسألة الاجزاء مستحدثة غير معنونة في كتب قدماء الاصحاب ، فأين لنا تحصيل الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام ، مضافاً الى ذهاب جماعة كثيرة من العلماء الى عدم الاجزاء ، فالاجماع المحصّل غير حاصل ، و المنقول غير حجة .

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٢٠٦، فوائد الاصول ١:٢٥٩.

نعم قد ثبت الاجزاء في خصوص باب الصلاة لحديث «لا تعاد»[١] ، بناءاً على ما هو التحقيق من عدم اختصاصه بالناسي و شموله للجاهل القاصر ايضاً ، فلا تجب الاعادة و لا القضاء عند انكشاف مخالفة المأتي به للواقع في غير الخمس المستثنى في الحديث ، و هي الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود ، و كذا تكبيرة الاحرام بمقتضى روايات اخرى دالّة على بطلان الصلاة بفقدانها مطلقاً[٢].

و أمّا عدم ذكرها في حديث «لا تعاد» فلا يقدح في كونها من الاركان بعد دلالة روايات اخرى عليه ، و لعلّ عدم ذكرها فيه ـ و اللّه العالم ـ لعدم صدق الدخول في الصلاة بدونها[٣] ، و لسان الحديث : انّ الصلاة لا تعاد الاّ بالخمس[٤].

و بالجملة الحديث الشريف أوجب الخروج عن مقتضى القاعدة في خصوص باب الصلاة ، و هذا هو الوجه في استقرار السيرة القطعية على عدم اعادة الصلاة الواقعة على طبق الاجتهاد الاوّل مع كونها مخالفة للاجتهاد الفعلي ، و مع عدم وجوب الاعادة لا يجب القضاء بطريق أولى.

---

١ ـ الوسائل ٦:٣١٣.

٢ ـ منها صحيحة زرارة قال : «سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الاحرام ، قال عليه السلام : يعيد ».

منها صحيحة علي بن يقطين قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسي أن يفتتح الصلاة حتّى يركع ، قال : يعيد الصلاة ».

منها موثقة عبيد بن زرارة قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسى أن يكبّر حتّى افتتح الصلاة ، قال : يعيد الصلاة» ـ الوسائل ٦:١٠ و ١٣.

٣ ـ البحار ٨٨:٢٤٩ : «لا صلاة بغير افتتاح».

٤ ـ الوسائل ٦:٣١٣.

و في غير باب الصلاة يتعيّن الرجوع الى القاعدة و مقتضاها عدم الاجزاء ، و لذا لو بنى أحد على عدم بطلان الصوم بالارتماس مثلاً فارتمس ثمّ انكشف الخلاف وجب عليه قضاء الصوم .

نعم لا تجب الكفارة لكونها مترتّبة على الافطار عالماً عامداً أو التعمّد في الافطار لا يتحقّق الاّ مع العلم بكونه مفطراً ، و المفروض أنّه كان يرى عدم كونه مفطراً فلم يتحقّق الافطار العمدي حتّى تجب الكفارة . هذا تمام الكلام في بحث الاجزاء ، و الحمد للّه رب العالمين.

مقدّمة الواجب

تحقيق القول فيه يستدعي ذكر امور :

١ ـ في تحقيق الوجوب الّذي هو محلّ الكلام في المقدّمة

ليس النزاع في الوجوب العقلي ، بمعنى الزام العقل اتيان المقدّمة ، لكون تركها مستلزماً لترك ذيها الموجب لاستحقاق العقاب ، فانّ الوجوب بهذا المعنى مساوق للمقدّمية و التوقّف فلا يعقل النزاع فيه لكونه من القطعيات الواضحة.

و كذا ليس النزاع في صحّة اسناد الوجوب الى المقدّمة مجازاً بعد صحّة اسنادها الى ذي المقدّمة حقيقة ، فانّها مسألة لغوية لا دخل لها بمحلّ الكلام من علم الاصول ، و ان كان صحّة الاسناد المجازي ممّا لا ينبغي الاشكال فيه .

و كذا ليس محل النزاع هو الوجوب القصدي التفصيلي ، بمعنى تعلّق الطلب بها عن قصد فعلي المترشّح من طلب ذيها ، اذ من الواضح أنّه لا ملازمة بين طلب شيء و طلب مقدّمته بهذا المعنى ، لامكان أن يكون المولى غير ملتفت الى المقدّمة حين طلب ذيها .

بل محلّ الكلام انّما هو الوجوب التبعي الّذي لا يستلزم الالتفات الفعلي من المولى ، بل يجتمع مع الغفلة ايضاً ، لكونه عبارة عن كون

المولى طالباً للمقدّمة على تقدير الالتفات اليها و الى توقّف الواجب عليها ، و صحّ أن يعبّر عنه بالوجوب الارتكازي ، فهذا المعنى من الوجوب هو محلّ الكلام.

٢ ـ في تحقيق أنّ هذا البحث من المسائل الاصولية

١ ـ عدم كونه من المسائل الفقهية

أمّا كونه من المسائل الفقهية ، فقد يتوهّم من بعض العبارات الظاهرة في أنّ المبحوث عنه هو وجوب المقدّمة ، كما وقع في كثير من كلماتهم في عنوان البحث التعبير بوجوب ما لا يتمّ الواجب الاّ به ، و من الواضح أنّ البحث عن وجوب شيء و عدمه بحث فقهي ، فانّ وظيفة الفقه هو البحث عن الاحكام الشرعية من الوجوب و الحرمة و غيرهما من الاحكام التكليفية و الوضعية .

و اورد المحقق النائيني رحمه الله على هذا التوهّم بأنّ الفقه انّما يبحث عن الاحكام المجعولة للموضوعات المعيّنة ، كالصلاة و الصوم و الحج و غيرها ، و البحث عن وجوب المقدّمة ليس بحثاً عن وجوب موضوع معيّن و حقيقة واحدة ، لانّ عنوان المقدّمية ينطبق على حقائق مختلفة ، فقد ينطبق على الوضوء ، و قد لا ينطبق على الاعطاء ، و قد ينطبق على المشي ، و هكذا ، فلا يكون البحث عن وجوب المقدّمة بحثاً عن المسألة الفقهية [١].

و يردّه أنّه لا وجه للالتزام بأنّ المسألة الفقهية ما يبحث فيه عن حكم

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٢١٣.

موضوع معيّن و حقيقة واحدة ، و لم يدلّ دليل على هذه الضابطة بل المقطوع خلافها ، اذ من الضروري أنّه قد يبحث في الفقه عن وجوب عنوان منطبق على حقائق مختلفة ، كالوفاء بالنذر ، فانّه قد ينطبق على الصلاة ، و قد ينطبق على زيارة الحسين عليه السلام ، و قد ينطبق على الاعطاء ، و هكذا حسب اختلاف متعلّق النذر ، و كذا اطاعة الزوج و اطاعة الوالد و اطاعة السيد ، فانّ عنوان الاطاعة ينطبق على حقائق مختلفة ، و كذا الامر بالمعروف و النهي عن المنكر .

فليس الوجه في عدم كون هذا البحث من المسائل الفقهية أنّه ليس بحثاً عن موضوع معيّن و حقيقة واحدة ، بل الوجه فيه أنّه لا يكون هذا البحث بحثاً عن وجوب المقدّمة كي يكون من المسائل الفقهية ، بل البحث انّما هو عن الملازمة بين طلب شيء و طلب مقدّمته ، و لو كان الطلب استحبابياً ، و اختصاص الكلام بمقدّمة الواجب انّما هو لاهمّيته ، لا لان النزاع مختصّ بها ، اذ حكم العقل بالملازمة بين طلب شيء و طلب مقدّمته على تقدير التسليم لا يختصّ بالطلب الوجوبي بل يشمل الطلب الاستحبابي ايضاً .

فمحلّ المكلام هو الملازمة بين طلب شيء و طلب مقدّمته ، فلا يكون من المسائل الفقهية.

٢ ـ عدم كونه من المسائل الكلامية

و أمّا توهم كونه من المسائل الكلامية بدعوى أنّه بحث عقلي ، ففي غاية العجب ، اذ ليس كلّ بحث عقلي بحثاً عن المسائل الكلامية ، بل المسألة الكلامية نوع خاص من المباحث العقليّة ، و هو ما يبحث فيه عن المبدء و المعاد ، و ليس بحث المقدّمة بحثاً عنهما كما هو واضح .

نعم يمكن ارجاعه الى المسائل الكلامية بالتأويل ، بأن يقال : هل يصحّ للّه سبحانه و تعالى أن يطلب شيئاً و لا يطلب مقدّمته أو لا ، و لكنّ الضابط في كلّ مسألة من مسائل كلّ علم هو عنوان البحث لا تأويله ، و الاّ أمكن ارجاع كثير من مسائل علم الاصول الى المسائل الكلامية .

مضافاً الى أنّه ليس محلّ الكلام خصوص الطلب الصادر من قبل اللّه سبحانه و تعالى ، بل محلّ الكلام هو الملازمة بين طلب شيء و طلب مقدّمته ، و لو كان الطلب صادراً من غيره تعالى ، كالموالى العرفية .

٣ ـ عدم كونه من المبادي الاحكامية

و أمّا توهّم كونه من المبادي الاحكامية ، فيدفعه أنّ المبادي على قسمين لا ثالث لهما :

١ ـ المبادي التصورية ، و هي عبارة عن شرح الموضوع و المحمول ، فقولنا : الصلاة واجبة من المسائل الفقهية ، و البحث عن حقيقة الصلاة و عن معنى الوجوب من المبادي التصوّرية للمسائل الفقهية .

٢ ـ المبادي التصديقية ، و هي عبارة عن المباحث الّتي توجب التصديق بثبوت المحمول للموضوع .

فان كان مراده أنّ بحث المقدّمة من المبادي التصورية للاحكام الفقهية ، فليس الامر كذلك كما عرفت .

و ان كان المراد أنّه من المبادي التصديقية لها ، فهو و ان كان صحيحاً الاّ أنّه لا يوجب عدم كونه من المسائل الاصولية ، فانّ جميع المسائل الاصولية مبادي تصديقية للاحكام الفقهية .

و ان كان المراد أنّه من المبادي التصوّرية للمسائل الاصولية ، فليس الامر كذلك كما هو واضح .

و ان كان المراد أنّه من المبادي التصديقية لها ، فيظهر فساده ممّا نذكره قريباً ان شاء اللّه ، من أنّ هذه المسألة يمكن أن تقع نتيجتها بنفسها في طريق الاستنباط بلا توسّط مسألة اصولية اخرى ، فيكون هـذه المسألة مسألة اصولية لا من مباديها التصديقية .

٤ ـ كونه من المسائل الاصولية

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ بحث المقدّمة من المسائل الاصولية ، و لكنّها ليست مسألة لفظية كما تظهر من عبارة صاحب المعالم [١] ، حيث استدلّ على نفي الوجوب بانتفاء الدلالات الثلاث بل مسألة عقلية ، لانّ الكلام انّما هو في الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته عقلاً ، و لو كان وجوبه مستفاداً من غير الدليل اللفظي كالعقل و الاجماع .

فيكون بحث المقدّمة مسألة اصولية عقلية ، و لكنّها ليست مسألة عقلية مستقلة ، بمعنى استنتاج الحكم الشرعي منها بلا احتياج الى مقدّمة اخرى ، كاستقلال العقل بقبح الظلم و حسن العدل ، فيستتبع حكم الشارع بالحرمة في الاوّل و بالوجوب في الثاني ، فيصير البعث و الزجر فعليّاً بلا احتياج الى مقدّمة اخرى .

بل هي مسألة عقلية غير مستقلة ، بمعنى أنّها تحتاج في استنتاج الحكم منها الى الخطاب الشرعي ، اذ لا يترتّب على حكم العقل بالملازمة بعث فعلي ما لم يتعلّق خطاب من الشارع بوجوب ذي المقدّمة .

و بعبارة اخرى: حكم العقل بالملازمة حكم كبروي لا يترتّب عليه أثر فعلي ما لم ينضمّ اليه الصغرى بخطاب من الشارع.

---

١ ـ معالم الاصول : ٥٥.

٣ ـ في تقسيمات المقدّمة

ذكروا للمقدّمة تقسيمات :

١ ـ تقسيمها الى الداخلية و الخارجية

هذا التقسيم باعتبار أنّ المقدّمة قد تكون مأخوذة في المأمور به شرعاً على نحو يكون التقيّد و القيد كلاهما داخلاً في المأمور به ، كأجزاء المأمور به فيما كان مركّباً ، فانّ كلّ جزء من أجزاء المأمور به كما هو بنفسه داخل في المأمور به ، كذا تقيّده ببقيّة الاجزاء دخيل فيه ، فانّ الركوع مثلاً مع كونه داخلاً في الصلاة مقيّد ببقيّة المقدّمة بما لها من الترتيب ، و تسمّى بالمقدمة الداخلية .

و قد تكون مأخوذة في المأمور به شرعاً على نحو يكون التقيّد داخلاً و القيد خارجاً ، كالطهارة بالنسبة الى الصلاة ، و يعبّر عنها بالشرط الشرعي .

و قد لا تكون مأخوذة في المأمور به أصلاً ، لا على النحو الاوّل و لا على النحو الثاني ، ، و لكن تحقّق المأمور به في الخارج متوقّف عليها ، كتوقّف الدخول في حرم الحسين عليه السلام على المشي مثلاً ، و يعبّر عنها بالمقدّمة الخارجية بالمعنى الاخصّ ، كما أنّه قد يعبّر عنها و عن سابقتها بالمقدّمة الخارجية بالمعنى الاعمّ .

و القدر المتيقن من محلّ النزاع هو هذا القسم الثالث ، و كذا القسم الثاني ، فانّه ايضاً داخل في محلّ النزاع ، غاية الامر أنّه فصّل بعضهم بينه و بين القسم الثالث فالتزم بالملازمة فيه دون القسم الثالث .

عدم دخول المقدّمة الداخليّة في محلّ النزاع :

و أمّا القسم الاول المسمّى بالمقدّمة الداخلية ، فقد وقع الكلام بينهم في دخوله في محلّ النزاع و عدمه من جهات :

الجهة الاولي : في أنّ الاجزاء هل تتّصف بالمقدّمة و صحّ اطلاق المقدّمة عليها أم لا ؟

الجهة الثانية : في أنّه على تقدير صحّة اتّصافها بها هل المقتضي لاتّصافها بالوجوب الغيري موجود أم لا ؟

الجهة الثالثة : في أنّه على تقدير وجود المقتضي هل يكون هناك مانع عن اتّصافها بالوجوب الغيري أم لا ؟

الجهة الاولى :

ملخّص الكلام فيها أنّه : ان كان المراد من المقدّمة ما يتوقّف على وجوده شيء آخر ، بأن يكون هناك وجودان أحدهما متوقّف على الآخر ، فلا ينبغي الشك في عدم صدق المقدّمة على الاجزاء ، اذ ليس للمركّب وجود منحاز يتوقّف على وجود الاجزاء بل وجوده عين وجود الاجزاء ، و انّما الفرق بينهما بمجرّد اللحاظ و الاعتبار ، فاذا لوحظت الاجزاء بشرط الاجتماع فهي المركّب ، و اذا لوحظت لا بشرط فهي الاجزاء .

و ان كان المراد من المقدّمة معنى أوسع من المعنى الاوّل ، و هو مطلق ما يتوقّف عليه الشيء و لو بالطبع ، و ان كان بحسب الوجود متّحداً معه كتوقّف الاثنين على الواحد ، فانّ الواحد مقدّم على الاثنين طبعاً ، و الاثنان متوقّف عليه بمعنى ، اذ يمكن فرض وجود الواحد بلا وجود

الاثنين بخلاف العكس ، و لكنّ الاثنين متّحد في الوجود مع الواحد ، و المقام كذلك .

فانّ فرض وجود الجزء بلا وجود المركّب بمكان من الامكان ، و لا يمكن فرض وجود المركب بلا وجود الجزء ، فلا اشكال في صدق المقدّمة بهذا المعنى على الاجزاء.

الجهة الثانية :

الصحيح فيها ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله في هامش الكفاية [1]، من أنّه لا مقتضى لاتّصاف الاجزاء بالوجوب الغيري ، لانّ ملاك الوجوب الغيري انّما هو توقّف وجود الواجب على وجود شيء آخر ، كي يترشّح من وجوبه النفسي الوجوب الغيري لهذا الشيء على القول بالملازمة ، و هذا الملاك مفقود في المقام ، لانّ وجود المركّب هو عين وجود الاجزاء ، فهي واجبة بعين وجوب المركّب ، فلا مقتضى لاتّصافها بوجوب آخر ، و هو الوجوب الغيري .

و بعبارة اخرى : الحاكم بالملازمة على تقدير التسليم هو العقل ، و لا يحكم العقل بالوجوب الغيري الاّ فيما اذا توقّف وجود الواجب على وجود شيء آخر ، و لا يتصوّر هذا المعنى في الاجزاء ، لانّ وجود الاجزاء عين وجود المركّب ، فلا مقتضى للوجوب الغيري لها.

الجهة الثالثة :

ادّعى صاحب الكفاية رحمه الله وجود المانع عن اتّصاف الاجزاء بالوجوب

---

١ ـ كفاية الاصول : ١١٥.

الغيري على فرض تسليم المقتضي له ، و هو لزوم اجتماع المثلين ، و لهذا التزم بأنّ الاجزاء خارجة عن محلّ الكلام ، و ذلك لكون الاجزاء عين المركّب بحسب الوجود .

و انّما الفرق بينهما بمجرّد الاعتبار ، فتكون الاجزاء واجبة بعين وجوب المركّب ، و هو الوجوب النفسي ، فلو كانت واجبة بالوجوب الغيري ايضاً لزم اجتماع المثلين في موضوع واحد و هو ممتنع ، و لو قلنا بجواز اجتماع الامر و النهي مع تعدّد الجهة ، لانّ الجواز هناك مبني على كون الجهة تقييدية .

و أمّا ان كانت الجهة تعليلية فلا مجال لجواز الاجتماع ، و الجهة في المقام تعليلية ، لان الواجب بهذا الوجوب الغيري على القول بالملازمة انّما هو نفس الاجزاء لا عنوان مقدّميتها ، ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان مقدّمة بالحمل الشائع ، لأنّه المتوقّف عليه لا عنوانها ، و ما هو مقدّمة بالحمل الاوّلي ، نعم يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون بها ، فتكون الجهة تعليلية ، و في مثلها لا مجال للقول بجواز الاجتماع ـ هذا ملخّص كلامه رحمه الله [1] .

و يردّه أنّ اجتماع الملاكين للوجوب يوجب اندكاك أحد الوجوبين في الآخر ، فيكون المورد واجباً بوجوب متأكّد ، فلا يلزم اجتماع المثلين، كما هو الحال في كلّ واجب نفسي توقّف عليه واجب نفسي آخر كصلاة الظهر ، فانّ لها ملاك الوجوب النفسي و ملاك الوجوب الغيري ، لكونها مقدّمة لصلاة العصر ، فاجتمع فيها ملاكان و أوجب تأكّد وجوبها لا اجتماع وجوبين.

---

١ ـ كفاية الاصول : ١١٦.

هذا ، و قد اعترض على ذلك بعض الاعاظم ﷺ بأنّ اندكاك أحد الحكمين المتماثلين في الآخر انّما يتصوّر فيما اذا كانا في رتبة واحدة ، و أمّا اذا كان أحدهما في طول الآخر فلا يتصوّر الاندكاك ، و المقام من هذا القبيل ، لانّ الوجوب الغيري في طول الوجوب النفسي ، لكونه معلولاً له فيكون متأخّراً عنه بحسب الرتبة ، فلا يعقل الاندكاك بينهما [1].

و هذا الّذي ذكره ﷺ خلط بين التأخّر الرتبي و الزماني ، لانّ اختلاف الحكمين بحسب الرتبة لا يقدح في الاندكاك و التداخل مع اتّحادهما بحسب الزمان كما في المقام ، اذ الوجوب الغيري و ان كان في طول الوجوب النفسي بحسب الرتبة الاّ أنّه متّحد معه بحسب الزمان ، فيندكّ فيه لا محالة و يوجد حكم واحد متأكّد ، و لما ذكرناه نظائر في الامور التكوينية و الاحكام الشرعية .

أمّا في الاولى ، فكما اذا فرض عروض عرضين من سنخ واحد على موضوع في زمان واحد فانّه يوجب الشدة ، و لو كان ملاك أحدهما في طول الآخر ، فاذا فرض أنّ اتّصاف جسم بالبياض مثلاً صار سبباً لحدوث بياض آخر فيه ، فيندك أحدهما في الآخر و يوجد بياض شديد ، و لا يعقل بقاء كلّ منهما بحدّه مستقلاً .

أمّا في الثانية ، فكما اذا نذر الاتيان بواجب ، فانّه يندك أحد الوجوبين في الآخر و يوجد وجوب متأكّد ، مع أنّ الوجوب العرضي الّذي جاء من قبل النذر متأخّر بحسب الرتبة عن الوجوب الاصلي ، لانّ الواجب الاصلي بما هو واجب جعل متعلّقاً للنذر و اخذ في موضوعه ، فالوجوب الاصلي مقدّم على الوجوب العرضي تقدّم الموضوع على

---

١ ـ نهاية الافكار ١:٢٦٨.

الحكم ، و مع ذلك يتأكّد بالوجوب النذري لاقترانهما من حيث الزمان ، فيندكّ أحدهما في الآخر و يوجد وجوب متأكّد .

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنّ الاجزاء المعبّر عنها بالمقدّمة الداخلية خارجة عن محلّ النزاع في بحث المقدّمة ، لعدم اتّصافها بالوجوب الغيري على القول بالملازمة ، لعدم المقتضي لوجوبها لا لوجود المانع.

الثمرة بين القول باتّصاف الاجزاء بالوجوب الغيري ، و القول بعدمه :

ثمّ انّه ذكر بعض الاعاظم رحمه الله ثمرة بين القول باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري ، و القول بعدم اتّصافها به ، و هي الرجوع الى الاشتغال عند دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر الارتباطيين على القول بالاتصاف ، و الى البراءة على القول بعدمه .

و ذلك لأنّه على القول باتّصاف الاجزاء بالوجوب الغيري لا ينحلّ العلم الاجمالي بالتكليف بالعلم التفصيلي بوجوب الاقلّ و الشك البدوي في وجوب الزائد ، لانّ الانحلال منوط بانطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل على كلّ تقدير ، و المقام ليس كذلك ، لانّ المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي ، و المعلوم بالتفصيل هو الجامع بين الوجوب النفسي و الغيري ، اذ لو كان الواجب في الواقع هو الاقلّ لكان الوجوب المتعلّق به نفسيّاً ، و لو كان هو الاكثر لكان الوجوب المتعلّق بالاقلّ غيرياً ، فلا يكون المعلوم بالاجمال منطبقاً على المعلوم بالتفصيل على كلّ تقدير ، فلا ينحلّ العلم الاجمالي ، فلا مناص من الرجوع الى الاشتغال .

و أمّا على القول بعدم اتّصاف الاجزاء بالوجوب الغيري ، فينحلّ العلم

الاجمالي بالتكليف بالعلم التفصيلي بوجوب نفسي متعلّق بذات الاقلّ و الشك البدوي في وجوب الزائد عنه ، فلا مانع من الرجوع الى البراءة . هذا ملخّص ما ذكر في محكي كلامه ، زيد في علوّ مقامه [١] .

و فيه : انّ تعلق الوجوب الغيري بالاجزاء لا يمنع من تعلّق الوجوب النفسي بها ، لانّ اتّصاف الاجزاء بالوجوب الغيري مبنيّ على عدم المنافاة بينهما ، فحينئذ لا مانع من انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل ، فانّ لنا علماً اجمالياً بالوجوب المردّد تعلّقه بين الاقلّ و الاكثر ، و حيث انّ وجوب المركّب عين وجوب الاجزاء ، فيحصل لنا علم تفصيلي بوجوب الاقلّ على كلّ تقدير ، و أمّا الزائد عليه فليس لنا الاّ الشك في وجوبه ، فينحلّ العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي المتعلّق بذات الاقلّ ، و الشك البدوي في تعلّقه بالزائد ، فلا مانع من الرجوع الى البراءة .

و بالجملة اتّصاف الاجزاء بالوجوب الغيري غير مانع عن الانحلال ، فان قلنا بالانحلال عند دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر لا يفترق الحال بين القول باتّصاف الاجزاء بالوجوب الغيري و القول بعدمه ، و ان لم نقل به لا يفترق الحال ايضاً بين القول بالاتّصاف و القول بعدمه.

٢ ـ تقسيمها الى مقدّمة الوجود و مقدّمة الوجوب ، و مقدّمة العلم و مقدّمة الصحة

أمّا مقدّمة الوجود فهي المقدّمة الخارجية الّتي ذكرناها في التقسيم الاوّل ، و ذكرنا أنّها القدر المتيقن من محلّ النزاع في بحث المقدّمة .

---

١ ـ نهاية الافكار ١:٢٦٨.

و أمّا مقدّمة الوجوب ، فهي خارجة عن محلّ الكلام يقيناً ، ضرورة عدم اتّصاف ذي المقدّمة بالوجوب الاّ بعد تحقّقها ، و بعد تحقّقها كان تعلّق الوجوب الغيري بها طلباً للحاصل ، كالاستطاعة الّتي هي شرط لوجوب الحج .

و أمّا مقدّمة العلم ، فهي ايضاً خارجة عن محلّ الكلام ، لعدم كونها مقدّمة للمأمور به ، حتّى تتصف بالوجوب الغيري على القول بالملازمة ، فانّ الاتيان بالصلاة الى أربع جهات مثلاً لا يكون مقدّمة لحصول المأمور به ، لانّ احدى هذه الصلوات ، و هي الصلاة الى القبلة ، نفس المأمور به ، و الباقي لا يكون ممّا توقّف عليه المأمور به ، فهي و ان كانت واجبة الاّ أنّ وجوبها لا يكون بملاك المقدّمية ، بل من باب حكم العقل بوجوب تحصيل الامن من العقاب على مخالفة الواجب ، و هو لا يحصل الاّ باتيانها الى أربع جهات .

و أمّا مقدّمة الصحّة ، فهي عبارة عن الشرائط الشرعية الّتي ذكرناها في التقسيم الاوّل ، فهي الّتي تكون شرطاً للصحّة ، لكونها مأخوذة في المأمور به شرعاً على نحو يكون التقيّد داخلاً و القيد خارجاً ، و ذكرنا أنّها داخلة في محلّ النزاع ايضاً.

٣ ـ تقسيمها الى العقلية و الشرعية و العادية

أمّا المقدّمة العقليّة ، فهي المقدّمة الخارجية الّتي ذكرناها في التقسيم الاوّل ، و أشرنا اليها في التقسيم الثاني .

و أمّا المقدّمة الشرعية ، فهي الشرائط الشرعية الّتي ذكرناها ايضاً في التقسيم الاوّل ، و ذكرنا في التقسيم الثاني أنّها المراد من مقدّمة الصحة .

و أما المقدّمة العادية ، فان كان المراد منها ما جرت العادة باتيان المأمور به بواسطتها مع عدم توقّفه عليها ، فهي خارجة عن محلّ الكلام

موضوعاً ، لعدم كونها مقدّمة حقيقة كما هو واضح.

و ان كان المراد منها ما يتوقّف عليه المأمور به بحسب العادة ، كنصب السلّم للصعود على السطح ، لعدم التمكّن عادة من الطيران ، و ان كان ممكناً عقلاً ، فهي من المقدّمة الخارجية الّتي يتوقّف عليها وجود المأمور به ، و قد تقدّم ذكرها مكرّراً.

تقسيم الشرط الى المتقدّم و المقارن و المتأخّر :

و حيث انّ الشرط من أجزاء العلّة التامة ، و لا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها على المعلول من حيث الرتبة و تقارنها معه من حيث الزمان ، اشكل الامر في الشرط المتأخّر من حيث الزمان .

و دعوى أنّه شرط بوصف التأخّر ، فلا بأس بتأخّر ذاته غير قابلة للسمع ، فانّها مساوقة لدعوى أنّ المعدوم بوصف كونه معدوماً مؤثّر في وجود شيء ، و استحالة تأثير المعدوم في الوجود من الواضحات الاوّلية ، فاشكال الشرط المتأخّر انّما هو استحالة تأثير المعدوم في الوجود ، و هو لا يدفع بأنّه شرط بوصف التأخّر .

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في شمول الاشكال في الشرط المتقدّم، و النظر فيه:

و ذكر صاحب الكفاية رحمه الله أنّ الاشكال غير مختصّ بالشرط المتأخّر بل يجري في المقتضي و الشرط المتقدّم على المشروط المتصرّم في زمانه ، كالعقد في الوصية التمليكية و العقد في الصرف و السلم ، بل كلّ عقد بالنسبة الى غالب أجزائه المتصرّم حين تحقّق الاثر كالايجاب مثلاً [1] .

---

١ ـ كفاية الاصول :١١٨.

هذا ، و لكنّ الاشكال في الشرط المتقدّم هيّن الدفع ، باعتبار أنّ تقارن العلّة مع المعلول من حيث الزمان و ان كان مسلّماً الاّ أنّه بمعنى تقارن الجزء الاخير من العلّة التامّة مع المعلول و اتّصاله به لا تقارن جميع أجزائها مع المعلول ، لانّ تقدّم بعض أجزاء العلّة على المعلول ممكن بل واقع كثيراً في الامور التكوينية ، فضلاً عن الامور التشريعية ، فانّ أجزاء العلّة في غالب الامور التكوينية تدريجي ، فتكون متقدّمة على المعلول لا محالة الاّ الجزء الاخير منها .

و من الواضح أنّ وصولنا في هذا المسجد متوقّف على خطوات كثيرة ، كلّ منها منعدم عند الوصول في المسجد الاّ خطوة أخيرة متّصلة بالوصول فيه ، و كذا غليان الماء بالاحراق و ايجاد الحرارة ، فانّ الجُزء الاخير منه متّصل بالغليان لا غيره ، و كذا الحال في سائر المقدّمات التدريجية .

و السرّ في ذلك أنّ المؤثّر في وجود المعلول حقيقة هو الجزء الاخير ، و أمّا غيره فمقدّمات اعدادية لا بأس بتقدّمها ، فاذا كان هذا حال الامور التكوينية فكيف حال الامور التشريعية الاعتبارية ، فاذاً لا اشكال في الشرط المتقدّم أصلاً ، انّما الاشكال في الشرط المتأخّر لاستلزامه تأثير المعدوم في الموجود.

كلام المحقق النائيني ﵀ في كون الاشكال في شرط الحكم ، و النظر فيه :

و ذكر المحقّق النائيني ﵀ أنّ الاشكال متمحّض في شرط الحكم ، سواء كان تكليفياً كبقاء الاستطاعة الى تمام الاعمال في وجوب الحج ، بحيث لو لم تبق يستكشف عدم وجوب الحج من أوّل الامر ، أو وضعيّاً كالاجازة في العقد الفضولي بناءاً على الكشف ، و أمّا شرط المأمور به

كالغسل في الليل لصوم اليوم الماضي في الاستحاضة الكثيرة على القول باعتباره ، فلا اشكال في تأخّره عن المأمور به ، اذ شرطيّة شيء للمأمور به ليست الاّ بمعنى أخذه قيداً له و القيد متعلّق للامر النفسي كالجزء ، فكما أنّ الامر النفسي المتعلّق بالمركّب يتعلّق بكلّ واحد من الاجزاء مع كون بعضها مقدّماً على بعض ، فكذا الامر المتعلّق بالمقيّد يتعلّق بالشرط ، و لا مانع من تأخّره عن الواجب ، فكما أنّ الواجب المركّب لا يتحقّق الاّ بتحقّق الجزء الاخير منه ، كذلك الواجب المقيّد لا يتحقّق الاّ بتحقّق قيده المتأخّر ، فحال القيد المتأخّر هو حال الجزء الاخير بلا فرق بينهما ـ هذا ملخص كلامه رحمه الله [1] .

و فيه أوّلاً : انّه مناف لما ذكره سابقاً من الفرق بين الجزء و الشرط [2] ، و انّ الجزء خارج عن محلّ النزاع في الوجوب الغيري لاتّصافه بالوجوب النفسي ، بخلاف الشرط فانّه داخل في محلّ الكلام لعدم اتّصافه بالوجوب النفسي ، فانّه على تقدير كون الشرط ايضاً متعلّقاً للامر النفسي لزم خروجه ايضاً عن محلّ النزاع كالجزء.

و ثانياً : انّ الامر بالمقيّد لا يكون أمراً بالقيد بل الامر متعلّق بالتقيّد ، و بهذا يفترق الشرط عن الجزء ، و معناه كون الامر متعلّقاً بحصة خاصة من الطبيعة ، فانّ الاغراض مختلفة ، فقد يتعلّق الغرض بطبيعة شيء فيأمر بها ، و قد يتعلّق بحصّة خاصة منها ، فيأمر بما يقيّدها بهذه الحصة ، كالصلاة الى القبلة و مع الطهارة ، و الشاهد على ما ذكرناه أنّ القيد قد يكون غير مقدور للمكلّف كالوقت ، فكيف يكون متعلّقاً للتكليف .

---

١ ـ فوائد الاصول ١ : ٢٧١.

٢ ـ فوائد الاصول ١ : ٢٦٧.

فتحصّل أنّ ما ذكره ﷺ غير واف بدفع الاشكال الوارد على تأخّر شرط المأمور به.

التحقيق في المقام :

و التحقيق أن يقال : لا مانع من تأخّر الشرط عن المأمور به ، لانّ كون شيء شرطاً للمأمور به ليس الاّ بمعنى كون المقيّد به متعلّقاً للامر ، و هو عبارة عن تعلّق الامر بحصّة خاصة من الطبيعة ، و الطبيعة كما تتحصّص باعتبار امور مقارنة ، كالصلاة مع الساتر و الصلاة الى القبلة ، أو امور متقدّمة عليها ، كالصلاة مع الطهارة ، بناءاً على كونها نفس الافعال الخارجية من الغسل و المسح لا المسبّب عنها ، كذا تتحصّص بامور متأخّرة عنها ، كالغسل في الليل لصوم اليوم الماضي في الاستحاضة الكثيرة على القول باعتباره .

فكما يمكن تقيّد المأمور به بأمر مقارن أو مقدّم ، كذا يمكن تقيّده بأمر متأخّر ، اذ الملاك قائم بحصّة من الطبيعة بلا دخل للامر المتأخّر فيه ، كما هو الحال في القيود المقارنة أو المتقدّمة ، غاية الامر أنّ الامر المتأخّر في ظرف تحقّقه يكشف عن وجود تلك الحصة المأمور به بها ، فبعد كون الشرط المتأخّر من قبيل الكاشف ، و عدم كونه مؤثّراً في حصول الامر المتقدّم لا اشكال فيه أصلاً ، اذ لا يكون له دخل في التأثير كي يستشكل فيه باستحالة تأثير المعدوم في الموجود .

و بالجملة شرط المأمور به عبارة عن كون المأمور به مقيّداً به على نحو يكون التقيّد داخلاً و القيد خارجاً ، و تأخّر الشرط بهذا المعنى ممّا لا اشكال فيه أصلاً على ما عرفت ، و استحالة تأخّر الشرط انّما هو في الشرط الّذي له دخل في التأثير ، و هو من أجزاء العلّة التامّة .

فتحصّل أنّ هذا الاشكال انّما نشأ من اشتراك لفظ الشرط بين المعنيين المذكورين ، فليس الاّ المغالطة ، كما ذكر أهل المعقول أنّ من جملة المغالطات المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ الوسط ، فيراد منه في الصغرى غير ما يراد منه في الكبرى ، فلا ينتهي القياس الى نتيجة صحيحة .

و المقام من هذا القبيل بعينه ، فيقال : انّ الشيء الفلاني شرط للمأمور به ، و كلّما كان شرطاً يستحيل تأخّره عن المشروط به ، فينتج أنّ الشرط المذكور يستحيل تأخّره عن المأمور به ، و هذا مغالطة .

فانّ الشرط المذكور في الصغرى معناه كون المأمور به مقيّداً به و متحصّصاً بوجوده ، و لا فرق بين أن يكون مقارناً أو متقدّماً أو متأخّراً ، و الشرط المذكور في الكبرى بمعنى ما له دخل في التأثير و هو من أجزاء العلّة التامة ، و يستحيل تأخره عن المشروط به لا محالة لاستحالة تأثير المعدوم ، فالاشكال المذكور لا يكون الاّ مغالطة.

الحكم في شرط الحكم الجامع بين التكليف و الوضع :

هذا كلّه في شرط المأمور به ، و أمّا شرط الحكم الجامع بين التكليف و الوضع ، فذكر صاحب الكفاية ﵀ ما حاصله :

انّ كون شيء شرطاً للحكم ليس بمعنى أنّ وجوده الخارجي دخيل في الحكم كي يقال : انّ تأثير المتأخّر في المتقدّم محال ، بل بمعنى أنّ لتصوره و لحاظه دخلاً في الحكم كالشرط المقارن بعينه ، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس الاّ لاجل أنّ لتصوّره دخلاً فيه كذلك المتقدّم و المتأخّر ، فانّ الامر من الافعال الاختيارية ، و من مباديه تصوّر الشيء بأطرافه الّتي لها دخل في حصول الرغبة ممّا يقارنه أو يتقدّم عليه

أو يتأخّر عنه ، فمعنى الشرط المتأخّر أنّ تصوّر شيء متأخّر دخيل في الحكم .

فالشرط هو التصوّر لا المتصوّر ، و التصوّر مقارن للحكم و ان كان المتصوّر متأخّراً عنه ، كما أنّ المولى العرفي قد يأمر عبده باشتراء شيء لعلمه بارتقاء قيمته بعد مدّة و حصول المنفعة ، فوجود المنفعة الفعليّة لا يكون سبباً لامره بالاشتراء ، بل تصوّرها و وجودها الذهني سبب لصدور الامر منه ، فمنشأ الاشكال هو المسامحة في اطلاق لفظ الشرط على هذا الامر المتأخّر ، و في الحقيقة يكون لحاظه شرطاً و هو مقارن مع الحكم ، فلا يكون هناك انخرام للقاعدة العقلية في غير المقارن من الشرط. هذا ملخّص كلامه رحمه الله [1] .

و ما ذكره صحيح في الاحكام المجعولة بنحو القضايا الشخصية الّتي يكون مقام الانشاء فيها متّحداً مع مقام الفعليّة غالباً ، كما اذا أمر المولى عبده الحاضر عنده باتيان الماء مثلاً ، فانّ مقام الانشاء و الفعلية في مثله واحد ، فصحّ أن يقال : انّ الحكم باتيان الماء فعل اختياري صادر من المولى باختياره و ارادته ، فيكون مسبوقاً بتصوّره بما يكون دخيلاً فيه ، ممّا يقارنه أو يتقدّم عليه أو يتأخّر عنه كرفع العطش مثلاً ، فيكون الشرط لانشاء الحكم هو التصوّر المقارن مع الحكم .

و ان كان المتصوّر متقدّماً عليه أو متأخّراً عنه ، ففي مثله يكون المجعول فعليّاً ، لعدم اشتراط الحكم بشيء يتوقّع حصوله ، فيجب على العبد الامتثال ، و لو فرض أنّ المولى اشتبه في تصوّره و كان علمه بالمصلحة جهلاً مركّباً في الواقع .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١١٨.

و أمّا الاحكام المجعولة بنحو القضايا الحقيقية الّتي جعلت للموضوعات على تقدير وجودها ، و يكون مقام الانشاء فيها مغايراً مع مقام الفعلية كوجوب الحج على المستطيع ، فانّ مقام الانشاء هو زمان التشريع و زمان نزول قوله تعالى : «وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً»[١] ، و مقام الفعليّة هو زمان الاستطاعة خارجاً .

فما ذكره صحيح ايضاً بالنسبة الى مقام الجعل و الانشاء ، فيكفي فيه تصوّر الحكم بما له دخل فيه ممّا يقارنه أو يتقدّم عليه أو يتأخّر عنه ، فيكفي في انشاء وجوب الحج تصوّر الاستطاعة بخلاف مقام الفعلية ، فانّه لا يكفي فيه التصوّر ، بل لا بدّ فيه من تحقّق ما يعتبر فيه خارجاً ، بلا فرق بين الحكم التكليفي و الوضعي ، فانّه من المعلوم أنّ الشرط لفعلية وجوب الحج تحقّق الاستطاعة خارجاً لا تصوّرها ، و كذا في باب الوضع ، فانّ الشرط لفعليّة الملكية في باب الوصيّة التمليكيّة هو تحقّق موت الموصي و لا يكفي تصوّره كما هو واضح .

و بالجملة الشرط مأخوذ في موضوع الحكم المجعول ، فلا يكون الحكم فعليّاً الاّ بعد تحقّق موضوعه ، و يكون تقدّم الحكم على الشرطين تقدّم الحكم على الموضوع ، و هو أشبه شيء بتقدّم المعلول على العلة ، ... [٢] محلّ الكلام في الشرط المتأخّر هو شرط فعليّة الحكم المجعول لا شرط الجعل .

فلا يدفع الاشكال بما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله [٣] ، من أنّ الشرط هو التصوّر و هو مقارن مع الحكم ، فانّه خلط بين مقام الجعل و الانشاء ،

---

١ ـ آل عمران : ٩٧.

٢ ـ سقط هنا من النسخة المخطوطة عبارات ، فتذكّر.

٣ ـ كفاية الاصول : ١١٩.

و مقام فعليّة المجعول على ما ذكرناه و أوضحناه .

و لذا التزم المحقّق النائيني ﷺ باستحالة الشرط المتأخّر [١]، و أصرّ عليه ، بدعوى أنّ الموضوع في القضايا الحقيقية قد اخذ مفروض الوجود ، فما لم يتحقّق الموضوع بما له من القيود استحال تحقّق الحكم الفعلي ، لانّ فعليّة الحكم قبل وجود موضوعه و لو من جهة عدم وجود قيد من قيوده من قبيل وجود المعلول قبل وجود علّته ، لانّ القضايا الحقيقيّة ترجع الى قضايا شرطية مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له ، و من الواضح أنّه لا يمكن التالي قبل تحقّق التالي قبل تحقّق المقدّم .

التحقيق في المقام :

هذا ، و لكنّ التحقيق عدم الاستحالة فيه ، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الاحكام الشرعية امور اعتبارية أمرها وضعاً و رفعاً ، سعة و ضيقاً ، بيد الشارع و موضوعاتها صارت بجعل من الشارع لا بالتأثير التكويني ، بأن يكون لها التأثير التكويني بنحو تأثير السبب في المسبّب ، أو بنحو تأثير الشرط في المشروط .

و اطلاق الشرط على الموضوع في باب التكليف ، و اطلاق السبب عليه في باب الوضع مجرّد اصطلاح من الفقهاء ، فيقولون : انّ البلوغ شرط لوجوب الصلاة و الاستطاعة شرط لوجوب الحج ، و يقولون في باب الوضع : انّ موت المورّث سبب لملكيّة الوارث ، و البيع سبب لانتقال المال الى المشتري .

---

١ ـ فوائد الاصول ١: ٢٧٧.

و قد ذكرنا في محلّه أنّه لم يظهر لنا وجه لهذه التفرقة بين التكليف و الوضع ، بتسمية الموضوع في الاوّل شرطاً و في الثاني سبباً ، مع أنّ الموضوع في كليهما موضوع بجعل الشارع و اعتباره لا باختلاف في كيفيّة التأثير التكويني .

فبعد كون هذه القيود مأخوذة في موضوع الحكم بجعل من الشارع لا لاجل تأثيرها التكويني في الحكم لا مانع من تأخّرها عنه ، و فعلية الحكم و ان كانت تابعة لفعليّة الموضوع الاّ أنّ ذلك لا يستلزم تقارنهما بحسب الزمان ، بل التقارن و عدمه تابع لكيفيّة الجعل الصادر من الشارع ، اذ الحكم و ان كان مجعولاً للموضوع المقدّر وجوده الاّ أنّه يختلف ظرف وجوده ، فقد يكون مقارناً مع الحكم و قد يكون مقدّماً عليه ، و قد يكون مؤخّراً عنه ، و كلّ ذلك بجعل من الشارع .

فاذاً لا مانع من تأخّر الشرط عن الحكم ، كما هو المتعارف في زماننا في الحمامات ، فانّ صاحب الحمام يرضي فعلاً بدخول كلّ شخص في الحمام و الاستحمام فيه مشروطاً بدفع الاجرة حين الخروج ، فتكون الاباحة فعليّاً و الشرط متأخّراً عنها .

فتحصّل أنّه لا اشكال في الشرط المتأخّر أصلاً ، بلا فرق في ذلك بين التكليف و الوضع.

الحكم بحسب مقام الاثبات :

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت و الامكان كما هو محلّ الكلام ، و أمّا مقام الاثبات فلا ينبغي الشك في أنّ الشرط المتأخّر على خلاف ظواهر الادلّة المتكفّلة لبيان الاحكام المجعولة على نحو القضايا الحقيقية ، فانّ الظاهر منها اعتبار مقارنة الموضوع بقيوده مع الحكم ، كما في قوله تعالى :

«وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً»[١] ، فانّ الظاهر منه أنّ المستطيع بالفعل يجب عليه الحج لا أنّه يجب الحج فعلاً على من تحصل له الاستطاعة بعد حين.

و كذا الحال في غيره من أدلّة الاحكام ، فاذا قال المولى : الخمر حرام مثلاً ، ظاهره : أنّ الخمر بالفعل حرام ، لا أنّه يحرم فعلاً ما سيصير خمراً ، و لذا لا نقول في بيع الصرف و السلم ، بأنّ القبض من قبيل الشرط المتأخّر ، بل من قبيل الشرط المقارن لعدم حصول الملكية الاّ بعد تحقق القبض ، فالملكية مقارنة مع تحقّق الشرط ، و هو القبض .

و بالجملة الشرط المتأخّر و ان كان ممكناً بحسب مقام الثبوت ، الاّ أنّ مقام الاثبات لا يساعد عليه ، فلا يمكن الالتزام به الاّ في مورد دلّ عليه الدليل بالخصوص ، و من ذلك الاجازة في العقد الفضولي ، فانّها من قبيل الشرط المتأخّر ، و ذلك لانّ الرضا و الاجازة أمر تعقّلي صحّ تعلّقه بأمر متقدّم ، كما صحّ تعلّقه بأمر حالي أو استقبالي ، فمعنى اجازة المالك العقد الصادر من الفضولي هو الرضا بالملكيّة من حين وقوع العقد ، فتكون الاجازة كاشفة عن تحقّق الملكية من حين العقد .

و ليس هذا الحكم في المعاملات على خلاف القاعدة بل على طبقها ، اذ العقد الواقع من الفضولي اذا لحقه الرضا من المالك يكون تجارة عن تراض من حين وقوعه ، فيكون داخلاً في المستثنى ، من قوله تعالى : «وَ لاٰ تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بِالْبٰاطِلِ اِلاّٰ أَنْ تَكُونَ تِجٰارَةً عَنْ تَرٰاضٍ»[٢] .

و بالجملة عمومات أدلّة المعاملات من قوله تعالي : « أَوْفُوا

---

١ ـ آل عمران : ٩٧.

٢ ـ النساء : ٢٩.

بِالْعُقُودِ »[١] ، و «أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ»[٢] ، و «تِجٰارَةً عَنْ تَرٰاضٍ» ، و غيرها وافية بصحّة المعاملة الملحوقة بالاجازة ، و لا تحتاج الى دليل آخر ، فيحكم بعد الاجازة بتحقّق الملكية من حين وقوع العقد ، لانّ امضاء الشارع و ان كان من حين الاجازة ، اذ لا تصدق عليه تجارة عن تراض قبل الاجازة ، الاّ أنّ الممضى من قبل الشارع و المجاز من قبل المالك هو العقد السابق ، فيعتبر صحّته من حين وقوعه ، فتكون الاجازة كاشفة عن تحقّق الملكية من حين وقوع العقد ، و التفصيل موكول في محلّه من بحث الفقه.

و من هذا القبيل الامر بالمركّب الّذي تكون اجزاؤه تدريجية ، فانّ وجوب الجزء الاوّل منه مشروط ببقاء القدرة و سائر شرائط التكليف الى زمان الاتيان بالجزء الاخير منه ، لكون الواجب ارتباطيّاً على الفرض ، فلو انتفت القدرة على الجزء الاخير يستكشف منه عدم وجوب الجزء الاوّل.

فتكون القدرة على الجزء الاخير في ظرفه من قبيل الشرط المتأخّر بالنسبة الى وجوب الجزء الاوّل ، و الامر بالمركّب التدريجي بطبعه يقتضي هذا المعنى بلا احتياج الى دليل آخر ، و في غير هذين الموردين لا يمكن الالتزام بالشرط المتأخّر لكونه خلاف ظاهر الدليل ، و ان كان ممكناً بحسب مقام الثبوت كما تقدم.

---

١ ـ المائدة : ١.

٢ ـ البقرة : ٢٧٥.

الواجب المطلق و الواجب المشروط

اعلم أنّ المراد من المطلق و المشروط هو المعنى اللغوي ، و ليس للاصوليّين اصطلاح خاصّ فيهما ، فالمراد بالمطلق هو المرسل ، و منه الطلاق ، فانّه ارسال للمرأة عن قيد الزوجية ، و المشروط هو المقيّد بقيد .

ثمّ انّ استناد الاطلاق و الاشتراط الى الواجب في المقام بقولنا : الواجب المطلق و المشروط ، مسامحة ، اذ الاطلاق و الاشتراط في المقام راجع الى الوجوب لا الى الواجب ، و استنادهما الى الواجب و ان كان صحيحاً ، اذ الواجب قد يكون مطلقاً كصلاة الميت بالنسبة الى الطهارة من الحدث ، و قد يكون مشروطاً بشيء كصلاة اليومية بالنسبة اليها ، الاّ أنّه خارج عن محلّ الكلام .

فالمراد بالواجب المطلق ماكان وجوبه غير مشروط بشيء ، و الواجب المشروط ما كان وجوبه مشروطاً بشيء ، فيكون اسناد الاطلاق و الاشتراط الى الوجوب حقيقة و الى الواجب مسامحة من باب وصف الشيء بحال المتعلّق .

ثمّ انّ هذين الوصفين وصفان اضافيّان ، فيمكن أن يكون واجب مطلقاً بالنسبة الى شيء و مشروطاً بالنسبة الى شيء آخر كالصلاة ، فانّ وجوبها مطلق بالنسبة الى الطهارة و مشروط بالنسبة الى الوقت .

كلام الشيخ الانصاري رحمه الله في رجوع القيد الى المادة لا الى الهيئة :

ثمّ انّ ظاهر الجملة الشرطية و الخطاب التعليقي كون الاشتراط راجعاً الى مفاد الهيئة ، و هو الوجوب ، لا الى المادة ، و هو الواجب ، فانّ مفاد قولنا : ان جاءك زيد فأكرمه ، بحسب المتفاهم العرفي أنّ وجوب الاكرام

مشروط بالمجيء ، لا أنّ الوجوب فعلي متعلّق بالاكرام على تقدير المجيء .

و هذا الظهور ممّا لا مجال لانكاره بحسب القواعد العربية ، لانّ الشرط قيد للجزاء فيكون الاشتراط راجعاً الى مفاد الهيئة لا محالة ، و لكنّه قد نسب الى الشيخ في قدس سره التقريرات [١] لزوم رفع اليد عن هذا الظاهر و الالتزام برجوع القيد الى المادّة ، مع اعترافه بأنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة هو رجوع القيد الى الهيئة دون المادّة ، الاّ أنّه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر لامرين:

الاول : امتناع رجوع القيد الى الهيئة بحسب اللبّ .

الثاني : لزوم رجوعه الى المادّة كذلك.

١ ـ امتناع رجوع القيد الى الهيئة بحسب اللبّ

و هو امتناع رجوع القيد الى الهيئة ، مبتن على دعاوي ثلاث :

١ ـ ما استفاده صاحب الكفاية رحمه الله [٢] من التقريرات [٣] ، و هو أنّه لا اطلاق في مفاد الهيئة كي يصحّ رجوع القيد اليه ، لانّ مفاد الهيئة معنى حرفي ، و المعنى الحرفي جزئي حقيقي لا اطلاق له حتّى يصحّ رجوع القيد اليه .

و بعبارة اخرى: مفاد الهيئة فرد من الطلب المنشأ بالهيئة ، و الفرد غير قابل للتقييد ، اذ التقييد لا بدّ له من أن يكون هناك مفهوم كلّي موسّع حتّى يرجع التقييد اليه ، و به يتضيّق دائرته.

---

١ ـ مطارح الانظار : ٤٥.

٢ ـ كفاية الاصول : ١٢١.

٣ ـ مطارح الانظار : ٤٦.

و فيه أوّلاً : انّه لا يكون المعنى الحرفي جزئيّاً حقيقيّاً دائماً ، بل قد يكون كليّاً ، اذ مفاد الحروف تضييق المفاهيم الاسميّة ، فقد يكون كليّاً ، كما في قولنا : سرت من البصرة الى الكوفة ، و قد تقدّم الكلام في ذلك عند بيان معاني الحروف ، فراجع.

و ثانياً : انّه على تقدير تسليم كون المعنى الحرفي جزئيّاً حقيقيّاً لا مانع من رجوع القيد اليه ، لانّ القيد عبارة عن التعليق قبالاً للتنجيز ، و الجزئي الحقيقي و ان كان غير قابل للتقييد بمعنى التضييق ، كما هو واضح ، الاّ أنّه قابل للتعليق ، فيقال : انّ الفرد الفلاني مع كونه جزئيّاً حقيقيّاً يوجد على تقدير و لا يوجد على تقدير آخر ، فلا محذور في رجوع القيد الى مفاد الهيئة ، و لو على تقدير كونه جزئيّاً حقيقيّاً ، فيقال : انّ الطلب الجزئي المنشأ بالصيغة في مثل قولنا : ان جاءك زيد فأكرمه قد علّق على المجيء ، و لا محذور فيه أصلاً.

٢ ـ ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ، و هو أنّ مفاد الهيئة معنى حرفي ، و المعنى الحرفي و ان كان كليّاً الاّ أنّه ملحوظ آلي ، و الاطلاق و التقييد من شئون المعاني المستقلّة ، فلا يصحّ رجوع القيد الى مفاد الهيئة [١].

و فيه أوّلاً : ما ذكرناه سابقاً في مبحث الحروف ، من أنّه لا وجه لما اشتهر بينهم من الفرق بين المعنى الاسمي و المعنى الحرفي باللحاظ الاستقلالي و اللحاظ الآلي .

اذ التحقيق أنّه قد يكون المعنى الحرفي ايضاً ملحوظاً بالاستقلال ، كما اذا كان المعنى الاسمي معلوماً و أراد تعيين خصوصية من الخصوصيات المستفادة من الحرف ، كما اذا علمنا وجود زيد في مكان و لم نعلم خصوصيّة المكان ، فنقول : أين زيد ؟ فيقال في الجواب : في

---

١ ـ فوائد الاصول ١:١٨١.

الدار مثلاً ، فخصوصيّة الظرفية الّتي هي المعنى الحرفي ملحوظة في نفسها و مقصودة بالاستقلال.

و ثانياً : انّه على تقدير تسليم أنّ المعنى الحرفي لابدّ من أن يكون ملحوظاً باللحاظ الآلي انّما يمنع عن التقييد حين لحاظه كذلك ، و أمّا اذا لوحظ المقيّد آلياً فلا محذور فيه أصلاً .

و بعبارة اخرى : انّ اللحاظ الآلي على تقدير التسليم انّما يمنع عن التقييد حين الانشاء ، و أمّا انشاؤه مقيّداً فلا محذور فيه ، فيكون المقيّد ملحوظاً آلياً.

و بعبارة ثالثة : الممتنع هو تقييد الملحوظ الآلي ، و لا محذور في تعلّق اللحاظ الآلي بالمقيّد.

٣ ـ و هي العمدة ، انّ رجوع القيد الى الهيئة مستلزم لانفكاك المنشأ عن الانشاء ، و الوجوب عن الايجاب ، و هو مساوق لانفكاك الوجود عن الايجاد ، و هو غير معقول ، لانّ الايجاد و الوجود متّحدان ذاتاً ، و الفرق بينهما اعتباري ، فانّ الشيء المفاض من الجاعل اذا نسب اليه كان ايجاداً ، و اذا نسب الى القابل كان وجوداً ، فلو كان القيد راجعاً الى الهيئة لزم انفكاك الوجوب عن الايجاب و المنشأ عن الانشاء ، اذ الانشاء فعلي و المنشأ و هو الوجوب استقبالي ، لكونه مقيّد بأمر استقبالي ، مع أنّ انفكاك الوجوب عن الايجاب ممتنع ، لكونه من قبيل انفكاك الوجود عن الايجاد.

و أجاب عن هذه الدعوى صاحب الكفاية رحمه الله ، بأنّ المنشأ اذا كان هو الطلب على تقدير حصول الشرط ، فلا بدّ من أن لا يكون قبل حصوله طلب ، و الاّ لتخلّف عن انشائه ، و انشاء أمر على تقدير كالاخبار به بمكان من الامكان [١].

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٢٣.

و فيه : انّ الكلام انّما هو في امكان ذلك في مقام الثبوت ، و المدّعي يدّعي عدم امكانه بدعوى استحالة التفكيك بين المنشأ و الانشاء ، فلا ينفع الجواب عنه بأنّ المنشأ اذا كان هو الطلب على تقدير حصول الشرط فلا بدّ من أن لا يكون قبل حصوله طلب ، فانّه ناظر الى مقام الاثبات ، فيقال في ردّه : نعم لو كان انشاء الطلب على تقدير حصول الشرط ممكناً فلا بدّ من أن لا يكون قبل حصوله طلب ، الاّ أنّ الكلام في امكانه ، و ما ذكره في آخر كلامه ، من أنّ انشاء أمر على تقدير بمكان من الامكان ، لا يخلو من شبهة المصادرة كما ترى.

و التحقيق أن يقال : انّ هذا الاشكال لا دافع له ، على ما هو المعروف بينهم ، من أنّ الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ ، فانّه عليه لا يصحّ رجوع القيد الى الوجوب المنشأ باللفظ ، لاستلزامه تفكيك الوجوب عن الايجاب ، على ما تقدم بيانه .

و أمّا على ما سلكناه ، من أنّ الانشاء عبارة عن ابراز اعتبار نفساني ، فلا مجال لهذا الاشكال أصلاً ، اذ المبرز و هو الاعتبار النفساني فعلي كالابراز ، فلا يلزم تفكيك المبرز عن الابراز ، غاية الامر أنّ متعلّق الاعتبار و هو المعتبر قد يكون حالياً و قد يكون استقبالياً ، نظير التصوّر فانّه حالي ، و ان كان المتصوّر قد يكون حالياً ، كما اذا تصوّرنا قائماً بالفعل ، و قد يكون استقبالياً ، كما اذا تصوّرنا قائماً في الغد مثلاً ، فلا يكون هناك انفكاك المنشأ عن الانشاء ، انّما الانفكاك بين المعتبر و الاعتبار ، و لا محذور فيه.

فتحصّل أنّ كون الوجوب مقيّداً بأمر استقبالي بمكان من الامكان ، و يشهد له صحّة الوصيّة التمليكيّة ، فانّ الانشاء و اعتبار الملكية للموصي له فعلي ، مع أنّ الملكية استقبالي ، لتوقّفها على موت

الموصي، و لم يقل أحد بحصولها قبله حتّى القائل برجوع القيد الى المادّة دون الهيئة في محل الكلام.

٢ ـ لزوم رجوعه الى المادّة كذلك

ملخّص ما ذكره في التقريرات في وجهه :

انّ العاقل اذا توجّه الى شيء و التفت اليه ، فامّا أن يتعلّق به طلبه أو لا ، لا كلام على الثاني ، و على الاوّل فامّا أن يكون ذلك الشيء بسعته و اطلاقه مورداً لطلبه أو على تقدير خاص ، فعلى الاوّل يطلبه على اطلاقه بلا اعتبار قيد من القيود ، و على الثاني فتارة يكون القيد من الامور الاختيارية و اخرى لا يكون كذلك ، و ما كان من الامور الاختيارية قد يكون مورداً للتكليف كالطهارة للصلاة ، و قد لا يكون كذلك بل اخذ مفروض الوجود كالاستطاعة للحج ، و ما كان من الامور غير الاختيارية فلا يكون مورداً للطلب لا محالة ، بل يؤخذ مفروض الوجود كدخول الوقت بالنسبة الى الصلاة ، و على جميع التقادير يكون الطلب فعليّاً انّما المقيّد هو المطلوب ، من دون فرق بين أن يكون القيد اختيارياً أو غير اختياري ، فتكون النتيجة أنّ القيد بجميع أقسامه راجع الى المادة بحكم الوجدان . انتهى ملخصاً [١].

و فيه : انّه ان كان المراد من الطلب المذكور في كلامه هو الشوق النفساني ، فالامر و ان كان كما ذكره ، لانّ الشوق لا يمكن أن يكون معلّقاً على حصول شيء بل هو فعلي متحقّق لتحقّق مباديه ، من التصوّر و التصديق ، سواء كان متعلّقه مطلقاً أو مقيّداً بشيء استقبالي ، الاّ أنّه

---

١ ـ مطارح الانظار : ٤٥ ـ ٤٦.

خارج عن محلّ الكلام ، لكونه من الامور النفسانية و عدم كونه من الاحكام المجعولة الّتي هي محل الكلام.

و ان كان المراد من الطلب هو الارادة المترتّبة على الشوق ، بناءاً على ما ذكرناه في بحث الطلب و الارادة ، من أنّ الارادة ليست عبارة عن الشوق المؤكّد و من صفات النفس ، بل هي من الافعال و مساوق للاختيار و اعمال القدرة نحو المراد ، ففيه انّ الطلب بهذا المعنى لا يعقل تعلّقه بفعل الغير ، لعدم كونه مقدوراً له كي يكون مورداً لاعمال القدرة ، فلا تصل النوبة الى البحث عن أنّ القيد راجع اليه أو الى متعلّقه .

و على فرض كونه مقدوراً للطالب ، كما لو فرض أنّ الطالب هو اللّه سبحانه و تعالى ، حيث انّه تعالى قادر على ايجاد الفعل من العبد و اصداره منه ، فهو ايضاً خارج عن محلّ الكلام ، لانّ الكلام في التكليف ، و اعمال قدرته تعالى في فعل العبد موجب لسلب القدرة عن العبد ، فلا يصحّ تعلّق التكليف عليه ، و ما اشتهر من أنّ الارادة المتعلّقة بفعل الغير تسمّي بالارادة التشريعية قبالاً للارادة التكوينية المتعلّقة بفعل النفس لا يرجع الى محصّل ، لعدم تعلّق الارادة بفعل الغير .

نعم هي تتعلّق بأن يأمر الغير بالفعل و يلزمه عليه ، فانّ الامر فعل له لا للغير ، و ان كانت باعتبار تعلّقها بجعل الحكم فلا بأس باطلاق الارادة التشريعية عليها من باب التوسّع في التعبير .

و ان كان المراد من الطلب هو جعل الحكم و اعتبار شيء في ذمّة المكلّف ، فان أراد مجرّد الاعتبار أو ابرازه ، فالامر و ان كان كما ذكره ، اذ الاعتبار أو ابرازه حاليّ غير قابل للتّعليق ، و لذا كان جعل الاحكام في الشريعة المقدّسة حالياً ، و لو مع عدم وجود الموضوع ، الاّ أنّه خارج عن محلّ الكلام ايضاً ، ضرورة أنّ القيد غير راجع الى الاعتبار يقيناً بلا خلاف .

و ان أراد منه المعتبر ، و هو ثبوت الفعل في ذمّة المكلّف المعبّر عنه بالوجوب ، و هو الظاهر من كلامه ، و هو محلّ الخلاف ، ففيه :

أوّلاً : انّه خلاف الوجدان ، اذ الفعل الّذي يتعلّق به غرض الآمر على قسمين ، فتارة يكون الفعل ذا مصلحة ملزمة فعلاً و لو كان تحقّقه في الخارج متوقّفاً على مقدّمة أو مقدّمات ، كشرب الدواء لمن كان مريضاً بالفعل ، فانّه ذو مصلحة فعلاً ، و ان كان حصوله في الخارج متوقّفاً على شراء الدواء مثلاً ، و كذا الصلاة بعد دخول الوقت ، فانّها ذات مصلحة فعلاً ، و ان كانت متوقّفة على تحصيل الطهارة من الحدث و الخبث ، و اخرى لا يكون الفعل ذا مصلحة فعلاً بل يكون ذا مصلحة على تقدير غير حاصل فعلاً ، كشرب الدواء لمن لا يكون مريضاً بالفعل .

أمّا القسم الاوّل ، فكلّ من الوجوب و الواجب فيه فعلي ، و لذا يجب تحصيل المقدّمات ، كشراء الدواء و تحصيل الطهارة من الحدث و الخبث مثلاً ، و لكنّه خارج عن محلّ الكلام ، لعدم قيد تردّد بين الرجوع الى الوجوب و الرجوع الى الواجب فيه .

و أمّا القسم الثاني الّذي هو محلّ الكلام ، فالوجدان يشهد بأنّ جعل الوجوب الفعلي لما لا يكون ذا مصلحة فعلاً مناف للحكمة ، لكونه بلا مقتض ، فيكون لغواً غير صادر من الحكيم لا محالة.

و ثانياً : انّه مخالف للبرهان ايضاً ، اذ لو كان الوجوب فعليّاً قبل حصول القيد لوجب تحصيل المقدّمات بحكم العقل و لو لم نقل بالوجوب الشرعي لها ، و اللازم باطل بالاتفاق ، اذ لا يجب تحصيل مقدّمات الواجب المشروط عند الشيخ ايضاً .

و ثالثاً : انّه مخالف لظاهر القضية الشرطية بل صريحها ، لانّ أداة الشرط بشهادة الارتكاز العرفي وضعت لتعليق الجملة على الجملة ، يعني تعليق مفاد الجملة الجزائية ، و ما يتحصّل منها على مفاد الجملة

الشرطية ، فيكون مفاد قولنا : ان جاءك زيد فأكرمه ، توقّف وجوب الاكرام على المجيء لا توقّف الاكرام وحده ، كما أنّ الامر كذلك لو كانت الجملة خبرية ، كقولنا : ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجودة ، فانّ ظاهر هذه القضية بل صريحها توقّف وجود النهار على طلوع الشمس لا توقّف النهار وحده أو توقّف الوجود وحده.

عدم الفرق بين القول بكون الاحكام تابعة لمصالح فيها و في متعلقاتها :

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّ الصحيح ما ذهب اليه المشهور ، من رجوع القيد الى الهيئة دون المادّة ، و ظهر أنّ عدم رجوع القيد الى المادّة ليس لوجود المانع ، من فعليّة الحكم كما التزم به صاحب الكفاية رحمه الله [١] ، بل لعدم المقتضي لها ، فانّه بعد كون المصلحة متوقّفة على حصول القيد كان جعل الحكم الفعلي لغواً بلا مقتض كما تقدم .

و لا يفترق الحال فيما ذكرناه بين القول بكون الاحكام تابعة لمصالح فيها ، و القول بكونها تابعة لمصالح في متعلّقاتها كما هو المشهور عند العدلية ، فانّه بعد كون الحكم تابعاً لما فيه أو في متعلّقه من المصلحة ، وكون القيد دخيلاً فيها لا يعقل جعل الحكم الفعلي قبل حصول القيد ، بل لا بدّ من جعله معلّقاً على تحقّق القيد ، و ان كان الامر على الاوّل ، و هو كون الحكم تابعاً للمصلحة فيه أوضح كما ترى .

نعم لو فرض عدم تمكّن المكلّف من الامتثال في ظرف المصلحة وكان المولى عالماً به كان عليه الامر من الآن لحفظ قدرة المكلّف على الامتثال و التحفّظ على المصلحة الملزمة .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٢٤.

كما اذا علم المولى بعروض العطش له بعد ساعة مثلاً ، مع كون العطش شديداً مضرّاً بحاله أو موجباً لهلاكه ، و علم بأنّ العبد لا يتمكّن من تحصيل الماء في ظرف عروض العطش وجب أن يأمره فعلاً بتحصيل الماء ، فيكون الوجوب فعليّاً في هذا الفرض ، و لكنّه خارج عن محلّ الكلام ، لكون الواجب فيه من قبيل الواجب المعلّق ، و سيأتي الكلام فيه قريباً ان شاء اللّه تعالى [١] .

شمول البحث للمقدّمات الوجودية للواجب المشروط :

ثم انّه لا وجه لتخصيص النزاع بمقدّمات الواجب المطلق ، على ما يظهر من صاحب المعالم [٢] ، بل المقدّمات الوجودية للواجب المشروط داخل في محلّ النزاع ايضاً ، غاية الامر كون وجوب مقدّمات الواجب المشروط على القول به مشروطاً ايضاً .

اذ وجوب المقدّمة مبني على الملازمة بين المقدّمة و ذيها ، فلا محالة يكون وجوب المقدّمة تابعاً لوجوب ذيها في الاطلاق و الاشتراط .

---

١ ـ هكذا ذكره سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه ، و في كون ما ذكره من المثال من قبيل الواجب المعلّق مناقشة واضحة ، اذ الوجوب و الواجب كلاهما فيه حالي كما ترى ، فكيف يكون من قبيل الواجب المعلّق ، و هو ما يكون الوجوب فيه حالياً و الواجب استقبالياً .

نعم لو فرض أنّ العبد يتمكّن من تحصيل الماء عند عروض العطش للمولى و لكنّ المولى لا يتمكن من الامر و توجيه الخطاب اليه بعد عروض العطش له لمانع من الموانع ، فيأمره فعلاً باتيان الماء بعد ساعة مثلاً ، كان الوجوب فعلياً و الواجب استقبالياً ، فيكون من قبيل الواجب المعلّق .

٢ ـ معالم الاصول : ٥٣.

خروج المقدّمات الوجوبية للواجب المشروط عن محلّ النزاع :

نعم المقدّمات الوجوبية كالاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج خارجة عن محلّ النزاع ، اذ قبل تحقّق هذه المقدّمات لا وجوب لذي المقدّمة كي يحكم بوجوب المقدّمة للملازمة ، و بعد تحقّقها كان وجوبها طلباً للحاصل .

و هذا على المسلك المشهور من رجوع القيد الى الهيئة واضح ، و كذا الحال على مسلك الشيخ من رجوع القيد الى المادّة ، اذ المقدّمات عليه و ان كانت من المقدّمات الوجودية للواجب ، الاّ أنّها اخذت في الواجب مفروضة الوجود ، بمعنى أنّه جعل الشيء واجباً على تقدير حصولها و مع الحصول لا يعقل تعلّق الطلب بها ، فانّه من طلب الحاصل .

خروج تحصيل المعرفة بالموضوعات الشرعية عن البحث :

و كذا تحصيل المعرفة بالموضوعات الشرعية ، كالصلاة و الصوم و معرفة الاحكام الشرعية خارج عن محل الكلام ، و ان كان من المقدّمات الوجودية ، اذ وجوب التعلّم ممّا لا نزاع فيه ، امّا بالوجوب النفسي كما التزم به المحقق الاردبيلي [1] و صاحب المدارك قدس سرهما و جماعة من الاصحاب ، و امّا بالوجوب الطريقي كما هو التحقيق .

اذ الظاهر من الرواية الدالّة على أنّ اللّه سبحانه و تعالى يعيّر العبد يوم القيامة بقوله : هلّا عملت ، فيعتذر بعدم العلم ، فيقول سبحانه :

---

١ ـ مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١١٠.

هلّا تعلّمت [١]، كون وجوب التعلّم طريقاً الى العمل ، و الاّ لسأل عنه و عن العلم في رتبة واحدة .

و العقل ايضاً حاكم بذلك ، لانّ احتمال التكليف ملازم لاحتمال العقاب ، و دفع الضرر المحتمل واجب بحكم العقل ، ان كان اخروياً فلا بدّ من الفحص و تحصيل المؤمّن، و حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مختصّ بما بعد الفحص ، فانّه لو ترك الفحص و أدّى الى ترك واجب أو فعل حرام كان مستنداً الى مسامحة العبد لا الى عدم تمامية البيان من قبل المولى ، نعم بعد الفحص و عدم وجدان الحجّة على الواقع يكون معذوراً لقبح العقاب بلا بيان بحكم العقل .

هذا بالنسبة الى ما كان محلاً للابتلاء ، و أمّا ما لم يكن في معرض ابتلاء المكلّف فلا يجب تعلّمه كما هو واضح ، و سيجيء التعرّض لذلك مفصلاً ان شاء اللّه تعالى .

اطلاق الواجب على الواجب المشروط :

ثمّ انّ اطلاق الواجب على الواجب المطلق حقيقة ، و كذا على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط مطلقاً .

و أمّا بلحاظ حال قبل حصوله فحقيقة على مختار الشيخ ، لانّ الواجب و ان كان استقبالياً الاّ أن تلبّسه بالوجوب حالي ، فيصحّ اطلاق الواجب عليه حقيقة ، و مجاز على المسلك المشهور المنصور بعلاقة الاول أو المشارفة ، لعدم تلبّسه بالوجوب قبل حصول الشرط ، و قد تقدّم في بحث المشتق أنّ اطلاق المشتق على ما يتلبّس بالمبدء مجاز بالاتفاق .

---

١ ـ أمالي الطوسي ١: ٩.

هذا كلّه في لفظ الواجب و ما في معناه كالفريضة مثلاً ، و أمّا اطلاق صيغة افعل و ما في معناها فحقيقة مطلقاً ، امّا على مختار الشيخ فلاستعمالها في مطلق الطلب ، و أمّا على المسلك المشهور فلاستعمالها في الطلب المقيّد بنحو الدالّ و المدلول .

لما سنذكره في بحث المطلق و المقيد ، من أنّ الالفاظ موضوعة لنفس المفاهيم و الطبائع المهملة ، و الاطلاق و التقييد خارجان عن الموضوع له ، و يستفادان من دالّ آخر ، أمّا الاطلاق فقد يستفاد من التصريح بقوله : سواء كان كذا أو كذا ، و قد يستفاد من مقدّمات الحكمة كما هو الغالب ، و أمّا التقييد فقد يستفاد من ذكر القيد كما هو الغالب ، و قد يستفاد من قرينة عقلية .

ففي المقام استعملت الصيغة في طبيعة الوجوب المبهم ، و أمّا تقييده بالمجيء مثلاً فقد استفيد من ذكر القيد بقوله : ان جاءك زيد فأكرمه ، فيكون استعمال الصيغة حقيقة و ان كان الوجوب مشروطاً بالمجيء.

الواجب المنجز و الواجب المعلق

قال في الفصول : انّه ينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف و لا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة ، و ليسمّ منجّزاً ، و الى ما يتعلّق به وجوبه و يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له و ليسمّ معلّقاً كالحج ، فانّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ، و يتوقّف حصوله على مجيء وقته ، و هو غير مقدور له ، و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط ، هو أنّ التوقف هناك

للوجوب، و هنا للفعل انتهى [١].

و ملخّص كلامه: انّ الواجب المطلق ينقسم الى منجّز، و هو ما كان الواجب فيه كالوجوب حالياً، و معلّق، و هو ما كان الوجوب فيه حالياً و الواجب استقبالياً.

و لمّا اختار الشيخ رحمه الله في الواجب المشروط هذا المعنى، بدعوى عدم امكان رجوع القيد الى الهيئة، فأنكر على صاحب الفصول هذا التقسيم، اذ لا يكون حينئذ معنى آخر معقول للواجب المعلّق المقابل للواجب المشروط، و لذا قال: «انّا لا نعقل للواجب ما عدا المطلق و المشروط قسماً ثالثاً يكون هو المعلّق» [٢].

و لا يخفى أنّه لا ينكر الواجب المعلّق بالمعنى الّذي ذكره صاحب الفصول رحمه الله، بل فسّر الواجب المشروط به، فانكاره للواجب المعلّق يرجع في الحقيقة الى انكار الواجب المشروط بالمعنى المعروف، و نزاعه مع صاحب الفصول يرجع الى مجرّد التسمية، فما سمّاه صاحب الفصول واجباً معلقاً سمّاه الشيخ واجباً مشروطاً.

فتكون أقسام الواجب عند صاحب الفصول ثلاثة: الواجب المشروط، و هو ما كان الوجوب فيه مقيّداً بقيد، فلا يكون الوجوب فيه حالياً قبل حصول القيد، و المطلق المنجّز، و هو ما كان الوجوب و الواجب فيه حالياً، و المطلق المعلّق، و هو ما كان الوجوب فيه حالياً و الواجب استقبالياً.

و اورد عليه صاحب الكفاية رحمه الله بأنّه لا وقع لهذا التقسيم، لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصية كونه حالياً أو استقبالياً

---

١ ـ الفصول الغروية: ٧٩.

٢ ـ مطارح الانظار: ٥١.

لا توجب التقسيم ما لم توجب الاختلاف في المهم ، أي الثمرة ، و الاّ لكثر تقسيماته لكثرة الخصوصيات ، و لا اختلاف فيه ، فانّ ما رتّبه عليه من وجوب المقدّمة فعلاً انّما هو من أثر اطلاق وجوبه و حاليّته ، لا من استقباليّة الواجب . انتهى [١].

السبب لذكر هذا التقسيم :

و الانصاف أنّ هذا الاشكال غير وارد على صاحب الفصول رحمه الله ، اذ غرضه من هذا التقسيم دفع عويصة و اشكال ذكره بعضهم في الواجب الموقّت كالحج و نحوه .

فانّه بعد ما قسّم الواجب الى المطلق و المشروط و بيان حكمها ، من عدم وجوب تحصيل مقدّمات الواجب المشروط و وجوب تحصيل مقدّمات الواجب المطلق ذكر اشكالاً ، و ملخّصه :

انّ مثل الحج واجب مشروط بمجيء وقته ، و لازمه عدم وجوب تحصيل المقدّمات قبل مجيء وقته بعد حصول الاستطاعة ، لعدم وجوب ذي المقدّمة قبل الوقت حتّى يترشّح الوجوب منه الى المقدّمة كقطع المسافة مثلاً ، و بعد مجيء وقته لا يكون قادراً عليه ، فلا يجب عليه الحج فضلاً عن مقدّماته ، فيلزم أنّ تاركه غير عاص مع حصول الاستطاعة [٢].

فأشار صاحب الفصول الى جوابه بتقسيم الواجب الى منجّز و معلّق ، على ما تقدّم بيانه ، و انّ الحج من قبيل الواجب المطلق المعلّق ، لا من قبيل الواجب المشروط ، فبعد حصول الاستطاعة يكون الوجوب فعليّاً

---

١ ـ كفاية الاصول :١٢٨.

٢ ـ الفصول الغروية : ٧٩.

و ان كان الواجب استقباليّاً ، فيجب تحصيل المقدّمات ، و منها قطع المسافة ، اذ كون الواجب استقباليّاً لا يمنع من وجوب المقدّمات بعد كون وجوب الواجب فعليّاً ، فالتقسيم المذكور ناظر الى جواب هذا الاشكال ، فهو مثمر لهذه الثمرة ، و نعمت الثمرة.

نعم يتوجّه الاشكال عليه من حيث جعل الواجب المعلّق من أقسام الواجب المطلق ، فانّ الصحيح كونه من أقسام الواجب المشروط ، و ذلك لانّ ما يتوقّف عليه حصول الواجب امّا أن يكون وجوبه مقيّداً به أو لا يكون مقيّداً به ، و لا ثالث لهما ، لاستحالة ارتفاع النقيضين، و الاوّل هو الواجب المشروط ، و الثاني هو الواجب المطلق .

و لا شبهة في أنّ وجوب الحج مقيّد بمجيء يوم العرفة ، فانّه لو مات بعد حصول الاستطاعة قبل مجيء يوم العرفة لم يلتزم صاحب الفصول و لا غيره من الفقهاء بفوات الواجب ، بل الموت أو العجز قبل مجيء الوقت يكشف عن عدم وجوب الحج عليه ، فيكون وجوب الحج مشروطاً بمجيء يوم العرفة ، و كذا وجوب الحج مقيّد ببقاء الاستطاعة الشرعية ، من الزاد و الراحلة و تخلية السرب ، و القدرة على السير ، و مؤونة العيال المعبّر عنها في لسان الفقهاء بالرجوع الى الكفاية الى تمام الاعمال .

فلو انتفى أحد من هذه الامور قبل اتمام الاعمال و لو قبل الجزء الاخير منها يكشف عن عدم وجوب الحج عليه من أوّل الامر ، فيكون وجوب الحج مشروطاً ببقاء الاستطاعة الشرعية الى اتمام الاعمال ، غاية الامر أن يكون مجيء يوم العرفة و بقاء الاستطاعة الى تمام الاعمال من قبيل الشرط المتأخّر ، فيكون الوجوب فعليّاً على فرض بقائها الى تمام الاعمال.

فتحصّل أنّ الواجب المعلّق كالحج نوع من الواجب المشروط ، و هو ما يكون وجوبه مشروطاً بالشرط المتأخّر ، و قد تقدّم الكلام في امكانه ، لا من قبيل الواجب المطلق على ما التزم به صاحب الفصول .

ما يستشكل على الواجب المعلق :

بقي الكلام فيما ذكروه من الاشكالات على الواجب المعلق :

الاشكال الاوّل :

ما نقله صاحب الكفاية رحمه الله من بعض معاصريه ، و لعلّ المراد منه السيد محمّد الاصفهاني رحمه الله ، و ملخّصه :

انّه لا فرق بين الارادة التكوينية و الارادة التشريعية الاّ في أنّ الاولى متعلّقة بفعل نفس المريد ، و الثانية متعلّقة بفعل الغير ، فالطلب و الايجاب انّما يكون بازاء الارادة التكوينية المحرّكة للعضلات نحو المراد ، فكما لا يكاد أن تكون الارادة منفكّة عن المراد فليكن الايجاب غير منفكّ عمّا تعلّق به ، فكيف يتعلّق بأمر استقبالي ، فلا يكاد يصحّ الطلب و البعث فعلاً نحو أمر متأخّر.

و أجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بما حاصله :

انّ الارادة تتعلّق بأمر متأخّر استقبالي كما تتعلّق بأمر حالي ، ضرورة أنّ تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدّمات فيما اذا كان المقصود بعيدة المسافة ، كثيرة المؤونة ، ليس الاّ لاجل تعلّق ارادته به ، و كونه مريداً له قاصداً ايّاه ، هذا ، مع أنّه لا يكاد يتعلّق البعث الاّ بأمر متأخّر عن زمان البعث ، ضرورة أنّ البعث يكون لاحداث الداعي للمكلّف الى المكلّف به ، بأن يتصوّره بما يترتّب عليه من المثوبة ، و على تركه من العقوبة ، و لا يكاد يكون هذا الاّ بعد البعث بزمان ، فلا محالة يكون البعث نحو أمر

متأخّر عنه بالزمان ، و لا يتفاوت طوله و قصره فيما هو ملاك الاستحالة و الامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب [١].

دفع الاشكال :

أقول : ان كان مراده من الارادة الشوق النفساني الى شيء الحاصل في افق النفس من ملائمتها له أو ملائمة احدى قواها ، فجوابه ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ ، من أنّ الشوق النفساني كما يتعلّق بأمر حالي يتعلّق بأمر استقبالي بشهادة الوجدان ، فانّ الصائم يشتاق الى الافطار في المغرب ، و المؤمن يشتاق الى الجنة ، و ربّما يشتاق المؤمن العابد الى الصلاة مع عدم دخول وقتها ، ففي أمثال هذه المقامات يتعلّق الشوق بأمر استقبالي بشهادة صريح الوجدان ، بلا احتياج الى مؤونة بيان و برهان .

و ان كان مراده من الارادة هو الاختيار و اعمال القدرة ، و هو التحقيق في معنى الارادة ، على ما تقدّم بيانه مفصّلاً في بحث الطلب و الارادة ، فلا اشكال في أنّها لا تتعلّق بأمر استقبالي ، لعدم امكان اعمال القدرة فعلاً في أمر استقبالي ، فانّ اعمال القدرة انّما هو في ظرف اصدار الفعل ، و من البديهي استحالة اصدار الامر المتأخّر فعلاً ، و لو كان له مقدّمات مقدورة .

و لذا لا يمكن تعلّقها بالمركّب دفعة واحدة بل تتعلّق به على التدريج ، بأن يتعلّق بالجزء الاوّل منه ثمّ بالثاني و هكذا ، فانّ اعمال القدرة في اتيان الصلاة لا يتصوّر الاّ باعمالها في التكبير ثمّ القراءة ثمّ السورة و هكذا ، و كذا لا يمكن تعلّقها بفعل الغير ، لعدم كونه مقدوراً له كي يكون مورداً

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٢٨.

لاعمال قدرته ، بلا فرق بين اختياره تعالى و اختيار غيره ، نعم له تعالى ايجاد الفعل و اصداره عن الغير بايجاد أسبابه ، و لكنّه أجنبي عن اختياره و اعمال قدرته بالمباشرة.

فتحصّل أنّ الارادة بمعنى الاختيار و اعمال القدرة لا يمكن تعلّقها بأمر استقبالي ، الاّ أنّها غير مراد يقيناً و غير مرتبط بالمقام ، اذ الكلام في جعل الوجوب الفعلي على المكلّف متعلّقاً بأمر استقبالي لا في اعمال القدرة في أمر استقبالي ، فانّه خارج عن مقام التكليف الّذي هو محلّ الكلام ، فليس هناك ارادة تشريعية بل ارادة تكوينية فقط ، و هي اعمال القدرة في تحصيل المراد .

غاية الامر أنّها تتعلّق تارة بأمر خارجي كالقيام و المشي مثلاً ، و اخرى تتعلّق بأمر اعتباري كجعل التكليف على العبد و الزامه على الفعل ، فلا يكون هناك ارادة تشريعية نجري عليها أحكام الارادة التكوينية ، و نحكم بعدم امكان تعلّقها بأمر استقبالي .

نعم لو كان مرادهم من الارادة التشريعية جعل الوجوب و اعتبار الفعل في ذمّة المكلّف كما قيل ، لا نضائق في التسمية و مجرّد الاصطلاح ، الاّ أنّه لا يصحّ قياسها بالارادة التكوينية ، بمعنى اعمال القدرة الّتي لا يصحّ تعلّقها بأمر استقبالي ، فانّه لا مانع من اعتبار الوجوب الفعلي متعلّقاً بأمر استقبالي .

اذ الامر الاعتباري بيد المعتبر ، فتارة يعتبر الوجوب و الواجب فعليّاً كما في الواجب المطلق ، و اخرى يعتبرهما استقباليّاً كما في الواجب المشروط ، و ثالثة يعتبر الوجوب فعليّاً و الواجب استقبالياً كما في الواجب المعلّق .

و بالجملة الامر الاعتباري تابع للاعتبار الصادر من المعتبر ، فكيف يصحّ قياسها بالامور المتأصّلة و جريان أحكامها عليه .

الاشكال الثاني ، و دفعه :

ما ذكره في الكفاية ايضاً ، من أنّ التكليف مشروط بالقدرة ، و هي من الشرائط العامة ، و الواجب المعلّق حيث انّه استقبالي لا يكون مقدوراً حين التكليف و توجيه الخطاب[١].

و دفعه واضح ، لانّ القدرة المعتبرة في صحّة التكليف انّما هي القدرة في ظرف الواجب لا القدرة في زمان الايجاب و التكليف.

الاشكال الثالث :

ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ، و ملخّصه :

انّ كلّ قيد غير اختياري لا بدّ من أن يكون ممّا يتوقّف عليه فعليّة الوجوب ، و يستحيل أخذه في الواجب بلا توقّف الوجوب عليه ، اذ كلّ قيد اخذ في الواجب كان متعلّقاً للتكليف و وجب تحصيله ، فيلزم تعلّق التكليف بأمر غير مقدور ، و هو واضح البطلان .

و عليه فالوجوب متأخّر عن تحقّق هذا القيد و مشروط به ، و لا معنى لكونه فعليّاً قبل تحقّقه ، و حيث انّ الواجب المعلّق استقبالي و مقيّد بمجيء وقت متأخّر على الفرض ، و هو غير مقدور للمكلّف ، فلا يعقل فيه فعليّة الوجوب قبل مجيء ذلك الوقت[٢].

دفع الاشكال :

أقول : ما ذكره من أنّ كلّ قيد غير اختياري لا بدّ من أن يكون ممّا

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٣٠.

٢ ـ فوائد الاصول ١ : ٢٧٧.

يتوقّف عليه فعليّة الوجوب صحيح ، و الوجه فيه واضح كما ذكره ، الاّ أنّه لا يكون لازمه تأخّر فعليّة الوجوب عن تحقّق القيد ، بل يمكن فعليّة الوجوب مع عدم تحقّق القيد فعلاً مع تحقّقه في ظرفه ، بأن يكون القيد من قبيل الشرط المتأخّر بالنسبة الى التكليف ، و قد ذكرنا سابقاً امكانه بما لا مزيد عليه .

فيكون ادراك الوقت في مثل وجوب الحج من قبيل الشرط المتأخّر ، و يكون الوجوب فعليّاً على تقدير تحقّق الشرط في ظرفه المتأخّر ، و الوجوب المشروط بشرط متأخّر قد يكون متعلّقه أمراً حالياً و قد يكون أمراً استقبالياً ، و القسم الثاني هو الّذي سمّاه صاحب الفصول بالواجب التعليقي .

و بالجملة بعد كون الوجوب أمراً اعتباريّاً لا مانع من اعتباره فعلاً و ان كان متعلّقه استقباليّاً ، فانّ الامر الاعتباري بيد المعتبر ، فقد يكون الاعتبار حالياً و المعتبر استقبالياً ، كما في اعتبار وجوب الحج على المستطيع قبل حصول الاستطاعة ، فانّ الاعتبار حالي و المعتبر و هو الوجوب استقبالي ، و قد يكون الاعتبار و المعتبر كلاهما حالياً مع كون المتعلّق استقباليّاً كما في وجوب الحج بعد الاستطاعة و قبل الموسم ، و قد يكون الاعتبار و المعتبر و المتعلّق جميعها حالياً ، كما في وجوب الصلاة بعد دخول الوقت .

و لا يكون حال الوجوب في ذلك الاّ حال الوضع كالملكية ، حيث انّه قد يكون اعتبارها حالياً و المعتبر استقبالياً ، كما في الوصية التمليكيّة ، فانّ اعتبار الملكيّة فيها حالي و نفس الملكيّة لا تتحقّق الاّ بعد موت الموصي ، و قد يكون الاعتبار و المعتبر كلاهما حالياً و متعلّق المعتبر استقبالياً كما في اجارة الدار الى سنة ، فانّ اعتبار الملكية و تحقّقها

كليهما حالي ، الاّ أنّ متعلّق الملكيّة و هو المنفعة استقبالي ، و قد يكون المتعلّق ايضاً حالياً ، كما في بيع عين موجودة في الخارج.

و لم يستشكل في هذه الموارد أحد من الفقهاء ، و منهم المحقق النائيني ﷺ نفسه ، فليكن الوجوب مثلها ، لعدم الفرق في ذلك بين الاحكام التكليفية و الوضعية ، فانّ جميعها من الامور الاعتبارية الّتي أمرها بيد المعتبر.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام صحّة ما ذكره صاحب الفصول ، من امكان الالتزام بالواجب المعلق ، و انّه لا مانع من الالتزام بفعليّة الوجوب مع كون الواجب استقبالياً ، الاّ أنّ الصحيح جعله من أقسام الواجب المشروط ، على ما ذكرناه ، لا من أقسام الواجب المطلق ، كما التزم به صاحب الفصول .

الالتزام بالواجب المعلق يحتاج الى الادلة الخاصة :

نعم هو خلاف ظاهر الادلّة ، لانّ فعليّة الوجوب مع كون الواجب بقيده استقبالياً لا تتصوّر الاّ بنحو كان القيد من قبيل الشرط المتأخّر على ما تقدّم بيانه ، و هو خلاف ظواهر الادلّة ، لانّها ظاهرة في فعليّة التكليف بفعليّة الشرط لا قبله ، و لذا نقول بفعليّة وجوب الحج عند تحقّق الاستطاعة بمقتضى ظاهر قوله تعالى : «**وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً**»[1] .

و بالجملة الالتزام بفعليّة الوجوب قبل الشرط يحتاج الى مساعدة الدليل ، كما في وجوب الحج قبل الموسم ، فانّ ظاهر الآية الشريفة فعليّة

---

١ ـ آل عمران : ٩٧.

الوجوب بعد تحقّق الاستطاعة ، و ان كان الواجب استقبالياً و مقيّداً بمجيء يوم العرفة .

و كذا الحال في وجوب الصوم ، فانّ المستفاد من قوله : «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» [١] ، فعليّة وجوب الصوم عند دخول الشهر ، سواء كان المراد من الشهود هو الحضور المقابل للسفر ، أو رؤية الهلال ، بخلاف ما عدا هذين الموردين ، فانّ ظاهر الادلّة فعلية الوجوب بعد تحقّق الشرط لا قبله ، كما في قوله عليه السلام : « اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور و الصلاة » [٢] ، فانّ ظاهره فعليّة الوجوب بعد الزوال لا قبله .

دفع الاشكال عن بعض الموارد بسبب القول بالواجب المعلق :

و بما ذكرناه من امكان فعليّة الوجوب قبل تحقّق القيد ، بأن يكون من قبيل الشرط المتأخّر و صحّة الالتزام بالواجب المعلق ، يندفع الاشكال في كثير من الموارد :

منها : وجوب تحصيل مقدّمات الحج بعد حصول الاستطاعة قبل الموسم ، فانّ الواجب و ان كان استقباليّاً الاّ أنّ وجوبه بعد حصول الاستطاعة فعلي ، و بفعليّة وجوبه يندفع الاشكال عن وجوب تحصيل مقدّماته قبل الموسم ، لانّ فعلية وجوب المقدّمة تتبع فعلية وجوب الواجب ، و ان كان الواجب استقبالياً.

و منها : وجوب الغسل ليلاً في شهر رمضان على المحدث بالحدث الاكبر لصوم الغد ، مع تأخّر زمان الواجب و هو الصوم ، فانّ زمانه النهار .

---

١ ـ البقرة : ١٨٥.

٢ ـ الوسائل ١ : ٣٧٣ ، و فيه : « اذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة».

و غير ذلك من الموارد الّتي كان الواجب فيها استقباليّاً ، و كان ترك المقدّمة قبل الوقت موجباً لفوات الواجب في ظرفه ، فانّه بعد الالتزام بفعليّة وجوب الواجب لا يبقى اشكال في وجوب تحصيل مقدّماته قبل زمانه فيما اذا لم يتمكّن المكلّف منها بعد وصول وقته لوجوب حفظ القدرة على الواجب بعد فعليّة وجوبه بحكم العقل .

و دفع الاشكال في هذه الموارد هو الّذي دعا صاحب الفصول الى الالتزام بالواجب المعلق ، و قد ذكرنا أنّ الواجب المعلق و ان كان بمكان من الامكان الاّ أنّ الالتزام بوقوعه يحتاج الى الدليل ، ففي كلّ مورد دلّ الدليل فيه على فعليّة وجوب الواجب لا اشكال في وجوب تحصيل مقدّماته قبل مجيء زمانه فيما اذا لم يتمكّن المكلّف منها بعد وصول وقته كما في الامثلة المتقدّمة و نحوها .

نعم لو اعتبرت في فعليّة الوجوب القدرة الخاصة ، و هي القدرة في ظرف الواجب لم يجب الاتيان و التحفّظ بالمقدّمة قبل مجيء زمان الواجب ، فيجوز تعجيز النفس عن الواجب بترك المقدّمة قبل مجيء زمان الواجب ، كما في جواز المجامعة مع الاهل في ليل شهر رمضان ، و لو مع العلم بعدم تمكّنه من الغسل .

بل قد يجوز ذلك بعد مجيء الوقت ايضاً ، كما في جواز السفر في يوم شهر رمضان و لو بقصد الفرار عن الصوم [١] ، و كما في جواز المجامعة مع الاهل بعد دخول وقت الصلاة و لو مع العلم بعدم التمكّن من الغسل [٢] ، و لا يخفى اختصاص هذا الحكم بالجماع مع الزوجة ، فلا يجوز تعجيز

---

١ ـ الوسائل ١٠ : ١٨١ .

٢ ـ الوسائل ٢٠ : ١٠٩ .

النفس من ناحية اخرى ، كاهراق الماء وقت الصلاة مع العلم بعدم وجدانه .

و بالجملة المتّبع في جواز تعجيز النفس عن الاتيان بالواجب بترك المقدّمة هي الادلّة الخاصّة الواردة في موارد مخصوصة ، و في غيرها يجب التحفّظ على القدرة مع فعليّة الوجوب و لو قبل وصول وقت الواجب بحكم العقل .

اذا لم يكن وجوب ذي المقدّمة فعلياً ، و كان ترك المقدّمة موجباً لترك الواجب في ظرفه :

بقي الكلام فيما اذا لم يكن وجوب ذي المقدّمة فعليّاً ، و كان ترك المقدّمة موجباً لترك الواجب في ظرفه ، فانّ الالتزام بوجوب المقدّمة حينئذ لا يخلو من اشكال ، اذ وجوب المقدّمة مترشّح من وجوب ذيها فكيف يحكم بوجوب المقدّمة ، مع عدم فعليّة وجوب ذيها على الفرض .

كوجوب تعلّم العبادات و أحكامها على الصبي ، فيما اذا كان تركه موجباً لفواتها عند البلوغ ، و كذا وجوب تعلّم أعمال الحج و أحكامه قبل الاستطاعة ، مع العلم بعدم التمكّن بعدها ، و كذا وجوب المشي و قطع المسافة و غيره من مقدّمات الحج بعد حصول الاستطاعة قبل الموسم على القول باستحالة الوجوب التعليقي أو عدم وقوعه .

و دفع الاشكال عن هذه الموارد مبتن على مقدّمتين :

المقدّمة الاولى :

انّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من حيث العقاب لا من حيث

الخطاب ، بمعنى أنّ العاجز عن الامتثال صحّ عقابه بترك الواجب لو كان عجزه بسوء اختياره ، و لا يصحّ خطابه و توجيه التكليف اليه بعد كونه عاجزاً عن الامتثال و لو كان عجزه بسوء اختياره .

و خالف في هذه القاعدة طائفتان ، افراطاً و تفريطاً ، فذهب ابو هاشم المعتزلي و تابعوه الى أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً و خطاباً ، بمعنى أنّه كما يصحّ عقابه بترك الواجب ، لانّ الاتيان بالواجب و ان كان غير مقدور له الاّ أنّه بسوء اختيار ، كذا صحّ خطابه و توجيه التكليف اليه ، و لا مانع من التكليف بغير المقدور ان كان مستنداً الى سوء اختياره ، و مال الى هذا القول المحقق القمي رحمه الله [1] .

و ذهب طائفة اخرى الى أنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار عقاباً و خطاباً ، بمعنى أنه كما لا يصح خطاب العاجز عن الامتثال ، كذا لا يصح عقابه ، لان العقاب على أمر غير مقدور قبيح ، و ان كان عجزه بسوء اختياره.

أما القول الاول ، ففيه : انّ الوجدان حاكم بقبح خطاب العاجز و لو كان عجزه بسوء اختياره ، لانّ الغرض من الخطاب و توجيه التكليف هو الانبعاث نحو العمل و احداث الداعي الى الامتثال ، و مع العجز عنه كان الخطاب لغواً و تكليفاً بما لا يطاق ، و لا يرفع قبحه كون العجز بسوء الاختيار ، و الاّ لصحّ للمولى أن يأمر عبده بالجمع بين الضدين معلّقاً على أمر اختياري و هو باطل يقيناً.

و أمّا القول الثاني ، ففيه : انّ العقل حاكم باستحقاق العقاب لمن جعل نفسه مضطرّاً الى ترك الواجب أو فعل الحرام بعد ما كان مختاراً قادراً

---

١ ـ قوانين الاصول ١:١٥٣.

على فعل الاوّل و ترك الثاني ، كما ألقى نفسه من شاهق و مات ، فانّه لا يكون معذوراً و لا يقبح من المولى عقابه .

فتحصّل أن القاعدة المذكورة ، و هي أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من حيث العقاب لا من حيث الخطاب صحيحة تامة.

المقدّمة الثانية :

انّ العقل الحاكم بقبح مخالفة أمر المولى يحكم بقبح تفويت غرض المولى ، فلا فرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الفعلي و بين تفويت الملاك الملزم ، و لو لم يكن هناك أمر لقصور من قبل المولى أو من قبل العبد ، فلو غرق ابن المولى وجب على العبد انقاذه و لو لم يأمر به المولى لعدم علمه به ، و على تقدير عدم الانقاذ كان مستحقاً للعقاب بحكم العقل.

الحكم ان كان الملاك في الواجب تامّاً في ظرفه بلا دخل للقدرة فيه :

اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : ان كان الملاك في الواجب تامّاً في ظرفه بلا دخل للقدرة فيه أصلاً ، فيجب تحصيل المقدّمات و التحفظ بقدرته على الواجب في ظرفه و لو قبل فعليّة وجوبه ، اذ ترك المقدّمة حينئذ يوجب فوات الغرض و الملاك الملزم ، و قد ذكرنا عدم جوازه بحكم العقل .

فاذا فرض أنّ المكلّف علم بأنّه لو أوجد المقدّمة الفلانيّة لتمكّن من حفظ النفس المحترمة بعد شهر مثلاً و الاّ لم يتمكّن منه ، وجب عليه الاتيان بالمقدّمة المذكورة و التحفّظ بقدرته على حفظ النفس المحترمة ، لئلا يفوته الملاك الملزم بعد حين ، و ان لم يكن أمر به فعلاً .

و هل يكون حكم العقل كاشفاً عن الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة كي تكون المقدّمة واجبة شرعية أم لا ؟ قولان ، و اختار المحقق النائيني الاوّل ، بدعوى أنّ حكم العقل يكشف عن جعل الشارع ايجاب المقدّمة تحفّظاً للغرض [١].

و التحقيق هو الثاني ، لعدم الملاك للحكم الشرعي ، فانّ حكم العقل باستحقاق العقاب على ترك الواجب في ظرفه كاف في لزوم حركة العبد نحو الاتيان بالمقدّمة ، فيكون جعل حكم شرعي مولوي لغواً ، و لو فرض ورود خطاب شرعي في مثله لا بدّ من حمله على الارشاد ، كما في الخطابات الواردة في الاطاعة و المعصية .

فلا ملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع في مثل المقام ، انّما الملازمة بين الحكمين فيما اذا كان العقل مدركاً للحكم الشرعي من المصلحة و المفسدة ، و أنّى للعقل بادراكه ، و على تقدير تحقّقه غير مرتبط بالمقام.

الحكم ان كان للقدرة دخل في الملاك :

و أمّا ان كان للقدرة دخل في الملاك ، بأن تكون القدرة شرطاً شرعياً ، فتارة تكون القدرة المطلقة الموسّعة دخيلة في الملاك ، بمعنى أنّ حصول القدرة في الجملة و لو قبل زمان الواجب موجب لكون الفعل ذا ملاك ملزم .

و هذه الصورة ملحقة بالصورة السابقة في وجوب تحصيل المقدّمة عقلاً ، فانّ القدرة و ان كانت في هذه الصورة دخيلة في الملاك بخلاف

---

١ ـ فوائد الاصول ١:٢٠٢.

الصورة السابقة ، الاّ أنّ المفروض تماميّتها بحصولها في الجملة و لو قبل زمان الواجب ، فيجب تحصيل المقدّمة في أوّل أزمنة الامكان تحفّظاً للملاك الملزم بحكم العقل .

و اخرى تكون القدرة الخاصّة دخيلة في الملاك ، و هذا على قسمين:

١ ـ ما كان حصول القدرة فيه بعد تحقّق شرط خاص من شرائط الوجوب دخيلاً في الملاك ، كما في الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية ، فانّ القدرة عليه من قبل سائر المقدمات ، أي المقدمات الوجوديّة ، دخيلة في الملاك بعد تحقّق الاستطاعة الشرعية ، و لا أثر لها قبله .

و هذا القسم لا يجب فيه تحصيل المقدمات قبل تحقّق شرط الوجوب ، و هو الاستطاعة ، اذ لا يكون الفعل ذا ملاك قبل تحقّق شرط الوجوب كي يجب التحفّظ عليه بحكم العقل ، بل جاز له الامتناع عن تحقّقها اذا وجد المقتضي لها ، كما اذا أراد أحد أن يبذل له الزاد و الراحلة فجاز له أن يلتمس منه عدم البذل ، اذ قبل تحقّق البذل لا يكون الحج في حقّه ذا ملاك ملزم ، كي يكون الالتماس تفويتاً له .

نعم بعد تحقّق الاستطاعة الشرعية يجب تحصيل سائر المقدّمات و لو قبل مجيء وقت الواجب لتماميّة الملاك حينئذ ، فمن عجّز نفسه عن الاتيان بالحج بعد حصول الاستطاعة الشرعية كان مستحقّاً للعقاب بحكم العقل لتفويت المصلحة الملزمة.

٢ ـ ما كان حصول القدرة فيه في وقت الواجب فقط دخيلاً في الملاك .

و هذا القسم لا يجب فيه تحصيل المقدّمات قبل وقت الواجب ، بل جاز تفويتها ان كانت موجودة ، لانّ الواجب لا يكون ذا ملاك الاّ مع حصول القدرة عليه في وقته على الفرض ، فتفويت القدرة قبله لا يكون

تفويتاً للملاك كي يكون قبيحاً بحكم العقل ، و ذلك كالطهارة المائية المعتبرة في الصلاة ، فانّ المعتبر في الملاك هي القدرة عليها بعد دخول وقت الصلاة ، و أمّا القدرة قبله فوجودها و عدمه سيّان ، فلا يجب على المكلّف تحصيلها قبل الوقت ، بل و لا حفظها ان كان واجداً لها .

و فصّل المحقق النائيني رحمه الله بين ابقاء الطهارة و ابقاء الماء قبل الوقت ، مع العلم بعدم التمكّن بعده ، فالتزم بالوجوب في الثاني دون الاوّل ، و استند في ذلك الى النص [1] .

و الصحيح عدم الفرق لعدم نصّ في المقام ، كما اعترف هو رحمه الله به بعد ما طالبناه به.

الحكم اذا لم يحرز دخالة القدرة في الملاك أو عدم دخالته :

هذا كلّه فيما اذا احرز دخالة القدرة في الملاك أو عدم دخالته ، و على الاوّل احرز كيفية دخالتها من الاقسام الثلاثة ، و قد عرفت حكم ذلك كلّه .

و أمّا اذا لم يحرز و شك في ذلك فهل يجب الاتيان بالمقدمة قبل وقت الواجب مع العلم بعدم التمكّن منها أم لا ؟ الظاهر عدم الوجوب ، لما ذكر في محلّه ، من أنّه لا طريق لنا الى احراز الملاك الاّ الامر و النهي ، و حيث انّه لا أمر قبل الوقت فلم يحرز الملاك و لم يحرز أنّ ترك المقدّمة قبل الوقت تفويت للملاك كي يكون قبيحاً بحكم العقل.

---

١ ـ أجود التقريرات ١:١٥٣.

الكلام في وجوب التعلّم

الف : اذا علم بالابتلاء

هذا كلّه في غير التعلّم من المقدّمات ، و أمّا التعلّم ، فذكر جماعة منهم المحقق النائيني ﷺ أنّه واجب ، و لا يكون وجوبه بملاك المقدّمية ، على ما التزم به القائل بالملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته ، و لا بملاك قبح تفويت الملاك الملزم بحكم العقل على ما تقدّم ، بل من باب حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، فانّ احتمال التكليف مساوق لاحتمال العقاب الاّ مع تحصيل المؤمّن عقليّاً أو شرعيّاً[1].

و لكنّ التحقيق أنّ الامر ليس كما ذكروه على اطلاقه ، بل اللازم هو التفصيل ، فانّ الصور المتصوّرة في المقام أربع :

١ ـ أن يكون الواجب موسّعاً ، بحيث يمكن للمكلّف أن يتعلّمه بما له من الاجزاء و الشرائط في وقته ، و لا اشكال في عدم وجوب التعلّم قبل الوقت في هذه الصورة ، لا بملاك المقدّمية و لا بملاك قبح تفويت الملاك ، و لا بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل ، و الكل واضح .

كما أنّه لا اشكال في وجوبه بعد دخول الوقت ، لكن لا بملاك المقدّمية ، و لا بملاك قبح تفويت الملاك الملزم ، بل بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل ، اذ في تركه احتمال مخالفة التكليف الفعلي المساوق لاحتمال العقاب و لا مؤمّن منه ، لعدم جريان البراءة العقلية و لا النقلية قبل الفحص و التعلّم.

---

١ ـ فوائد الاصول ١: ٢٠٤.

٢ ـ أن يكون الواجب مضيّقاً أو موسّعاً ، لكن لا بحيث يمكنه التعلّم في الوقت ، و مع ذلك لا يترتّب على ترك التعلّم الاّ فقد التمييز ، لتمكّنه من الاحتياط و الاتيان بجميع المحتملات في الوقت ، كما في موارد الامر بين القصر و التمام ، أو بين الجهر و الاخفات ، و غيرها من موارد امكان الاحتياط بالجمع بين المحتملات .

و لا يجب التعلّم في هذه الصورة ايضاً كالصورة السابقة ، لما ذكر في محلّه ، من عدم اعتبار التمييز ، فله ترك التعلم قبل الوقت و الاتيان ، و الاتيان بجميع المحتملات ، و لذا قلنا بجواز الاحتياط و ترك الاجتهاد و التقليد ، على كلام مذكور في محلّه .

٣ ـ أن يتوقّف احراز الامتثال على التعلّم كما في جميع الامثلة المتقدّمة المذكورة في الصورة السابقة ، مع عدم التمكّن من الاتيان بجميع المحتملات ، و لو لضيق الوقت عن الاحتياط ، و في هذه الصورة وجب التعلّم قبل الوقت من باب وجوب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل ، و لا مجال لجريان البراءة العقلية و النقلية ، لامكان الفحص و التعلّم على الفرض .

نعم اذا لم يكن التعلّم واجباً قبل الوقت لقصور في المكلّف من صغر أو جنون ، و بعد دخول الوقت لم يكن قادراً على احراز الامتثال ، لعدم التمكّن من الاتيان بجميع المحتملات ، وجب عليه الاتيان بما يمكنه من بعض المحتملات ، فيكون التكليف متوسّطاً في التنجّز ، أي لا يكون منجّزاً من جميع الجهات ، لعجزه عن احراز الامتثال و كونه معذوراً في عجزه ، و لا يكون غير منجّز من جميع الجهات ، لكونه قادراً على الاتيان ببعض المحتملات ، فيجب عليه الاتيان به .

٤ ـ أن يكون ترك التعلّم قبل الوقت موجباً لفوات الواجب في ظرفه ،

امّا لعدم التمكن من الامتثال بدون التعلّم قبل الوقت كما في أكثر العوام غير العرب بالنسبة الى الصلاة ، فانّ تعلّمها بما لها من الاجزاء و الشرائط و الاحكام يحتاج الى مدّة طويلة ، و لا يكون وقت الصلاة وافياً بتعلّمها و الاتيان بها ، أو لاجل الغفلة كما هو الحال في العوام بالنسبة الى المعاملات ، فانّهم يعاملون و لا يميّزون الصحة و الفساد الاّ بالتعلم .

و في هذه الصورة تارة لا تكون القدرة من ناحية التعلّم دخيلة في الملاك ، و اخرى تكون دخيلة فيه ، أمّا القسم الاول فيجب التعلم من باب حكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم على ما تقدّم بيانه ، و لا حاجة الى الاعادة ، و أمّا القسم الثاني فلا يجب فيه التعلّم ، اذ لا يلزم من تركه فوت ملاك ملزم ، و لا يجب على العبد أن يجعل الفعل ذا ملاك ملزم ، و لذا لا يجب تحصيل الاستطاعة للحج ، و لو قلنا بوجوب التعلّم في هذا القسم فرضاً ، فلا بدّ من الالتزام بالوجوب النفسي ، كما التزم به المحقق الاردبيلي رحمه الله [١] .

و لكن هذا القسم مجرّد فرض لم توجد له صغرى ، اذ لم نجد واجباً يكون التعلّم دخيلاً في ملاكه ، بل المستفاد من ظاهر الآيات و الروايات الدالّة على وجوب السؤال و التعلّم هو كون التعلّم واجباً طريقيّاً للعمل ، لا أنّه دخيل في الملاك ، فلاحظ قوله عليه السلام : «يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له : هلّا عملت ، فيقول : ما علمت ، فيقال له : هلّا تعلّمت » [٢] ، فانّه ظاهر الدلالة على وجود الملاك للواجب مع ترك العبد تعلّمه ، لا أنّ التعلّم دخيل في ملاكه بحيث يكون العبد غير مسؤول في تركه مع عدم التعلّم لعدم الملاك له حينئذ.

---

١ ـ مجمع الفائدة و البرهان ٢:١١٠.

٢ ـ أمالي الطوسي ١:٩.

فتحصّل أنّ هذه الصورة الرابعة منحصرة في القسم الاوّل ، و يجب فيه التعلّم بحكم العقل تحفّظاً للملاك الملزم.

ب : اذا علم بعدم الابتلاء

هذا كلّه مع العلم بالابتلاء أو الاطمينان به كما في التكاليف العامة المشتركة بين الرجال و النساء و العبيد و الاحرار ، و أمّا مع العلم بعدم الابتلاء ، فلا ينبغي الاشكال في عدم وجوب التعلّم .

فانّه لا دليل على وجوب تعلّم ما يختصّ بالنساء على الرجال و العكس ، و كذا لا دليل على وجوب ما يختصّ بالعبيد على الاحرار الاّ من باب وجوب حفظ الاحكام عن الانمحاء و الاندراس ، و هو واجب كفائي خارج عن محل الكلام ، اذ الكلام في وجوب التعلم عينيّاً.

ج : اذا شك في الابتلاء

و أمّا مع الشك في الابتلاء ، فالمعروف بينهم وجوب التعلم بعين الملاك المتقدّم ، و هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، و ربّما يقال بعدم وجوبه لاستصحاب عدم الابتلاء على نحو الاستصحاب الاستقبالي .

و عن صاحب الجواهر رحمه الله المناقشة في هذا الاستصحاب ، بأنّ دليل الاستصحاب لا يشمل الاّ ما كان المتيقّن سابقاً و المشكوك لاحقاً ، و المقام ليس كذلك ، فانّ المتيقن و هو عدم الابتلاء حالي و المشكوك استقبالي ، فلا يكون مشمولاً لادلّة الاستصحاب [1].

---

١ ـ جواهر الكلام ٢:٣٤٨.

و لكنّ المناقشة المذكورة مدفوعة ، بأنّ عموم التعليل في بعض أدلّة الاستصحاب يشمل المقام ، فانّ قوله عليه السلام : «انّ اليقين لا ينتقض بالشك» [١] ، يدلّ على أنّ ملاك الاستصحاب عدم جواز نقض اليقين بالشك ، بلا فرق بين أن يكون المتيقن سابقاً و المشكوك لاحقاً ، أو يكون المتيقن فعليّاً و المشكوك استقباليّاً كما في المقام .

و استشكل المحقق النائيني رحمه الله على هذا الاستصحاب بوجه آخر ، و هو أنّ المستصحب فيه لا يكون حكماً شرعياً و هو واضح ، و لا موضوعاً ذا أثر شرعي ، اذ ليس وجوب التعلم أثراً لنفس الابتلاء حتّى ينتفي باستصحاب عدم الابتلاء ، بل هو مترتّب بحكم العقل على احتمال الابتلاء ، و استصحاب عدم الابتلاء لا يرفع الاحتمال كي يحكم بعدم وجوب التعلّم ، فانّ الاحتمال باق بالوجدان [٢] .

و هذا الاشكال ايضاً مدفوع ، بأنّ الاحتمال و ان كان باقياً بالوجدان بعد جريان الاستصحاب الاّ أنّه ملغى بالتعبّد الشرعي ، فلا يكون له موضوعيّة لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل ، لانّ الاستصحاب مؤمّن شرعي ، فمع جريانه لا يكون العقاب محتملاً كي يجب دفعه بحكم العقل ، فلا أثر لاحتمال الابتلاء مع عدم احتمال العقاب ، فيكون حكم العقل منتفياً بانتفاء موضوعه ، لا من باب التخصيص حتّى يقال : انّ حكم العقل غير قابل للتخصيص .

---

١ ـ عن محمّد بن مسلم ، عن الصادق عليه السلام : « من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه ، فانّ اليقين لايدفع بالشك» ـ المستدرك ١:٢٢٨، الباب الاوّل من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٤.

٢ ـ فوائد الاصول ١:٢٠٨.

و بالجملة مثل الاستصحاب في المقام مثل البينة القائمة على عدم الابتلاء ، فلو فرض قيامها على عدم الابتلاء لا اشكال في عدم وجوب التعلّم مع بقاء الاحتمال بالوجدان ، فكما أنّ هذا الاحتمال لا يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لالغائه بحكم الشارع ، كذا احتمال الابتلاء مع جريان الاستصحاب لا يكون موضوعاً لحكم العقل.

نعم يمكن المنع عن جريان هذا الاستصحاب بوجهين آخرين:

١ ـ العلم الاجمالي بالابتلاء في بعض الموارد ، فلا يجري الاستصحاب في جميع الاطراف للزوم المخالفة القطعية ، و لا في بعضها لبطلان الترجيح بلا مرجّح.

٢ ـ اطلاقات الادلّة الدالّة على وجوب التعلم ، كقوله تعالى : « **فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ** »[١] ، و قوله عليه السلام : « هلّا تعلّمت »[٢] و نحوهما ، فانّ اطلاقها يشمل موارد الشك في الابتلاء ، كما يشمل موارد العلم و الاطمينان به ، و لا مجال لجريان الاستصحاب مع وجود الدليل من عموم أو اطلاق ، على ما ذكر في محلّه.

و المتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الاقوى ما عليه المشهور من وجوب التعلّم مع احتمال الابتلاء ، نعم لو كان الاحتمال ضعيفاً لا يعتنى به عند العقلاء لا يجب التعلّم ، كبعض مسائل الشكوك و الخلل الّذي لا يبتلى به المكلّف حسب العادة أو يكون الابتلاء به نادراً.

---

١ ـ النحل : ٤٣ ، الانبياء : ٧.

٢ ـ أمالي الطوسي ١ : ٨.

تنبيهات

بقي في المقام ذكر امور :

التنبيه الاوّل :

انّ ما ذكرناه من وجوب التعلّم قبل الوقت من باب حكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم أو من باب حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل مختصّ بالبالغين، فلا يجب التعلّم على غير البالغ .

اذ المستفاد من قوله عليه السلام : « رفع القلم عن الصبي حتّى يحتلم »[1] ، أنّه مرخّص فيما يشاء من الفعل و الترك ، فيكون ترك التعلّم منه المؤدّي الى تفويت الملاك و فوات الواجب بعد الوقت برخصة من الشارع ، فلا يكون معاقباً بتركه التعلّم في حال الصباوة ، لكونه مرخّصاً فيه من قبل الشارع ، و لا بترك الواجب بعد البلوغ لعدم قدرته على اتيانه على الفرض ، فلا يكون هناك احتمال الضرر حتّى يحكم العقل بدفعه ، و تفويت الملاك لا يكون قبيحاً لكونه برخصة من الشارع .

و يكون المقام نظير موارد قاعدة الفراغ و التجاوز ، فانّ العقل يحكم بتحصيل الفراغ اليقيني بعد كون التكليف يقينيّاً بملاك دفع الضرر المحتمل ، و لكنّه مع اكتفاء الشارع بالبراءة الاحتمالية في موارد هاتين القاعدتين لا يبقى مجال لحكم العقل بالبراءة اليقينية من باب دفع الضرر

---

١ ـ عن علي عليه السلام : « انّ القلم يرفع عن ثلاثة : عن الصبى حتّى يحتلم، و عن المجنون حتّى يفيق ، و عن النائم حتّى يستيقظ » ، الخصال :٩٣ و ١٧٥ ، عنه الوسائل ، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الرقم : ١١.

المحتمل ، اذ لا يكون هناك احتمال الضرر حتّى يحكم العقل بدفعه ، فيكون حكم العقل منتفياً بانتفاء موضوعه ، و المقام من هذا القبيل بعينه .

نعم يجب على الصبيّ بعد البلوغ التعلّم في أسرع أوقات الامكان لعدم كونه مرخّصاً في الفعل و الترك من قبل الشارع ، فلا يكون معذوراً ، و هو واضح.

التنبيه الثاني :

انّ التعلّم فيما يكون واجباً على ما تقدّم تفصيله ، فهل وجوبه نفسي أو غيري أو ارشادي أو طريقي ؟

أمّا الوجوب النفسي فاختاره المحقق الاردبيلي رحمه الله [1] ، و لكنّه خلاف ظواهر الادلّة من الآيات و الروايات على ما تقدّم بيانه ، و لا حاجة الى الاعادة .

و أمّا الوجوب الغيري ، فملاكه التوقّف كما في سائر المقدّمات الوجوديّة ، و هو غير متحقّق في المقام ، لانّ الاتيان بذات الواجب لا يتوقّف على التعلّم ، و كذا ترك الحرام واقعاً غير متوقّف على التعلّم .

و أمّا الوجوب الارشادي ، بأن يكون ما دلّ عليه من الآيات و الروايات ارشاداً الى ما استقلّ به العقل ، نظير الآيات الناهية عن العمل بغير العلم ، فلا يمكن الالتزام به ايضاً .

اذ لو حملت أدلّة وجوب التعلّم على الارشاد لزم جريان البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية قبل الفحص ، لانّ المقتضى لجريانها و هو اطلاق الادلّة موجود ، و المانع عنه انّما هي هذه الآيات و الروايات الدالّة على وجوب التعلّم ، فهي تقيّد اطلاقات أدلّة البراءة بما بعد

---

١ ـ مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١١٠.

الفحص ، و لو فرض حملها على الارشاد ، فهي غير صالحة للمنع عن اطلاقاتها ، بل تساق مساق حكم العقل المنتفي بانتفاء موضوعه ، اذ مع وجود دليل شرعي من اطلاق أو عموم لا يبقى مجال لحكم العقل .

فالمتعيّن هو الالتزام بكون وجوب التعلّم وجوباً مولويّاً طريقيّاً نظير وجوب العمل بالامارات ، و يترتّب عليه تنجيز الواقع عند الاصابة ، فيكون مانعاً عن جريان البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية قبل الفحص.

التنبيه الثالث :

انّه نسب المحقق النائيني ﵀ الى الشيخ القول بفسق تارك تعلّم مسائل الشك و السهو ممّا تعمّ به البلوى في بعض رسائله العملية ، ثمّ قال :

و هو امّا مبني على القول بكون وجوب التعلّم نفسيّاً كما اختاره المحقّق الاردبيلي ﵀ ، فانّ الواجب النفسي كان تاركه فاسقاً مستحقّاً للعقاب لا محالة ، أو على كون التجرّي حراماً موجباً للفسق ، أو على التفكيك بين مسائل الشك و السهو و بين غيرها ، بدعوى أنّ العادة قاضية باستلزام ترك التعلّم فيما يكثر الابتلاء به لمخالفة الواقع .

أمّا الاوّل فهو غير ملتزم به ، فانّه لم يقل بالوجوب النفسي ، و أمّا الثاني فهو مع كونه بعيداً في نفسه مخالف ايضاً لما ذكره في بحث التجرّي ، من أنّ قبحه فاعلي لا فعلي ، فلا وجه لكون المتجرّي فاسقاً مستحقّاً للعقاب ، و أمّا الثالث فهو أبعد ، لكون وجوب التعلّم طريقيّاً مطلقاً على ما تقدّم بيانه ، و لم يدلّ دليل على خصوصيّة في مسائل الشك و السهو بحيث يكون وجوب التعلّم فيها نفسيّاً ، فلا بدّ من أن يحمل الحكم

المذكور على الاشتباه ممّن جمع فتاواه في الرسالة . انتهى ملخصاً [١].

أقول : لا بُعد في الحكم بفسق تارك التعلّم على مسلكه في العدالة ، من أنّها عبارة عن ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى من الاتيان بالواجبات و الاجتناب عن المحرمات ، لانّ التجرّي كاشف عن عدم وجود هذه الملكة ، ضرورة أنّها تمنع عن الاتيان بما يعتقده حراماً و ترك ما يعتقده واجباً ، و أمّا مصادفة الواقع و عدمها ، فأجنبيّة عمّا في نفس المتجرّي من عدم وجود الملكة ، فيحكم بفسق المتجرّي لا محالة .

و لا ينافي ما ذكره في بحث التجرّي ، من أنّه غير مستحق للعقاب ، لانّ ملاك استحقاق العقاب عنده ترك الواجب الواقعي و ارتكاب الحرام الواقعي.

الكلام في رجوع القيد الى الهيئة أو المادة :

قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل و عدمه ، فان علم حال قيد فلا اشكال فيه ، و ان دار أمره بين أن يكون راجعاً الى الهيئة فلا يجب تحصيله ، و ان يكون راجعاً الى المادة فيجب تحصيله ، فان كان في مقام الاثبات ما يعيّن حاله من الاصول اللفظية ، فهو و الاّ فالمرجع هي الاصول العمليّة ، من الاستصحاب و البراءة حسب اختلاف الموارد ، و الكلام فعلاً في مقتضى الاصول اللفظية .

و هذا هو النزاع المعروف بين شيخنا الانصاري رحمه الله و غيره من الاعلام ، فاختار شيخنا الانصاري رجوع القيد الى المادة ، و اختار صاحب الكفاية قدس سرهما [٢] و من تبعه رجوعه الى الهيئة .

---

١ ـ أجود التقريرات ١:١٥٨.

٢ ـ كفاية الاصول :١١٨.

و قبل الشروع في ذكر الاستدلال من الجانبين و جوابه لا مناص من ذكر أمرين:

١ ـ انّ محلّ الكلام بينهم انّما هو القيد المقدور كالطهارة بالنسبة الى الصلاة مثلاً، اذ غير المقدور من القيد لا يكون قيداً للمادة يقيناً، و الاّ لزم أن يكون واجب التحصيل مع كونه غير مقدور، و هو ضروري البطلان، فلا محالة يكون قيداً للهيئة بنحو الشرط المقارن أو المتأخّر، كالوقت بالنسبة الى وجوب الصلاة مثلاً، فان اعتبر الوجوب قبله كان من الشرط المتأخّر، و ان اعتبر بعده كان من الشرط المقارن، و بالجملة محلّ الكلام انّما هو القيد المقدور.

٢ ـ انّ استدلال الشيخ على رجوع القيد الى المادة فيما دار أمره بين الرجوع الى المادة و الرجوع الى الهيئة، انّما هو مبني على فرض التنزّل عما ذكره سابقاً، من استحالة رجوع القيد الى الهيئة ثبوتاً و الاّ فلا تصل النوبة الى الاستظهار في مقام الاثبات.

استدلال الشيخ رحمه الله على رجوع القيد الى المادة:

اذا عرفت ذلك فنقول: استدلّ الشيخ على مختاره من رجوع القيد الى المادة دون الهيئة بوجهين:

الاستدلال الاوّل:

انّ اطلاق الهيئة شمولي مثل شمول العام لافراده، فانّ وجوب الاكرام مثلاً على تقدير الاطلاق يشمل جميع المقادير، بخلاف اطلاق المادة، فانّه بدلي، فانّ مفاده فرد مّا من الطبيعة، و اذا دار الاسر بين رفع اليد عن

أحد الاطلاقين تعيّن رفع اليد عن الاطلاق البدلي ، و هو اطلاق المادة[١].

و هذا الاستدلال كما ترى يرجع الى دعوى صغروية مركّبة من أمرين، و هما كون اطلاق الهيئة شموليّاً و اطلاق المادة بدليّاً ، و دعوى كبروية ، و هي لزوم تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي اذا دار الامر بينهما .

أمّا الصغرى فلا اشكال فيها و لا كلام .

و أمّا الكبرى ، فقد استشكل فيها صاحب الكفاية ﵀ بأنّ مفاد اطلاق الهيئة و ان كان شمولياً بخلاف المادة ، الاّ أنّه لا يوجب ترجيحه على اطلاقها ، لانّه ايضاً بمقدّمات الحكمة ، غاية الامر أنّها تارة تقتضي الاطلاق الشمولي و اخرى البدلي ، و ترجيح عموم العام على اطلاق المطلق انّما هو لاجل كون دلالته بالوضع لا لكونه شمولياً ، بخلاف المطلق فانّه بالحكمة ، فيكون العام أظهر منه فيقدّم عليه ، فلو فرض أنّهما في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دلّ على العموم البدلي و مطلق باطلاقه دلّ على الشمول ، لكان العام يقدّم بلا كلام .انتهى[٢].

و ما أفاده ﵀ هو الصحيح ، لانّ مجرد كون أحد الاطلاقين شمولياً و الآخر بدلياً لا يوجب تقديم أحدهما على الآخر ما لم يكن أحدهما أظهر و أقوى دلالة من الآخر ، و المفروض كون الدلالة فيهما بمقدّمات الحكمة لا بالوضع ، فلا قوّة في الدلالة لاحدهما على الآخر ، و لعلّ مراد الشيخ من الاطلاق الشمولي هو العموم الوضعي ، على ما يظهر من كلامه في باب التعادل و الترجيح[٣] ، فانّه علّل تقديم الاطلاق الشمولي على

---

١ ـ مطارح الانظار : ٤٩.

٢ ـ كفاية الاصول : ١٣٤.

٣ ـ فرائد الاصول ٢ : ٧٩٢.

الاطلاق البدلي ، بأنّ دلالة الاطلاق الشمولي تنجيزيّة و دلالة الاطلاق البدلي تعليقيّة .

فلو كان مراده من الاطلاق الشمولي هو العموم الوضعي ، فما ذكره في باب التعادل و الترجيح و ان كان صحيحاً الاّ أنّه أجنبي عن المقام ، اذ الكلام في اطلاق الهيئة و اطلاق المادة ، و الدلالة في كلّ منهما متوقّفة على تماميّة مقدّمات الحكمة ، و لا تكون الدلالة في أحد منهما بالوضع كما هو واضح.

ما استدل به المحقق النائيني ﵀ لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي ، و النظر فيه :

و وافق المحقق النائيني شيخنا الانصاري ﵉ ، و ذكر لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي اموراً [١] :

الامر الاوّل :

انّ تقديم الاطلاق البدلي يقتضي رفع اليد عن الحكم في بعض أفراد الاطلاق الشمولي ، بخلاف تقديم الاطلاق الشمولي ، فانّه لا يقتضي رفع اليد عن الحكم في الاطلاق البدلي أصلاً ، اذ المفروض أنّ الحكم فيه واحد و قد حمل على فرد مّا من الطبيعة على البدلية ، غاية الامر أنّه يوجب تضييق انطباقه مع التحفّظ على الحكم .

مثلاً اذا قال المولى : لا تكرم فاسقاً و أكرم عالماً ، فمقتضى الاطلاق الشمولي حرمة اكرام كلّ فرد من أفراد الفاسق ، و مقتضى الاطلاق البدلي وجوب اكرام فرد مّا من أفراد العالم ، فتقديم الاطلاق البدلي على

---

١ ـ فوائد الاصول ١:٢١٥.

الشمولي يقتضي رفع اليد عن الحكم في بعض أفراد الاطلاق الشمولي ، و هو عالم فاسق ، بخلاف تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي ، فانّه لا يقتضي رفع اليد عن الحكم في مدلول الاطلاق البدلي أصلاً ، اذ المفروض أنّ الحكم فيه ثابت لفرد مّا ، و هو باق بحاله ، غاية الامر أنّه كان قابلاً للانطباق على العادل و الفاسق ، و بعد تقديم الاطلاق الشمولي كان منطبقاً على العادل فقط.

و فيه أوّلاً : انّه اذا دار الامر بين رفع اليد عن الحكم في بعض الافراد في دليل و بين تضييق دائرة الموضوع في دليل آخر ، لا دليل على تقديم الثاني على الاوّل ما لم يكن أحد الدليلين أقوى من الآخر بحسب الدلالة كما في المقام ، لانّ الدلالة في كلّ منهما بالاطلاق المتوقّف على تمامية مقدّمات الحكمة ، و ما ذكره رحمه الله مجرّد استحسان لا يوجب كون أحدهما أقوى دلالة من الآخر.

و ثانياً : انّ الحكم الالزامي في الاطلاق البدلي و ان كان متعلّقاً بالواحد على البدل الاّ أنّ لازم اطلاقه هو الترخيص في تطبيق المأمور على كلّ فرد من أفراد الطبيعة ، فالاطلاق البدلي بالدلالة الالتزامية يدلّ على أحكام ترخيصية شمولية .

فتقديم الاطلاق الشمولي ايضاً يقتضي رفع اليد عن الحكم في بعض مدلول الاطلاق البدلي ، و مجرّد كون الحكم في الاطلاق الشمولي مدلولاً مطابقياً ، و في الاطلاق البدلي مدلولاً التزامياً لا يوجب الترجيح بعد كون الدلالة في كليهما بمقدّمات الحكمة.

الامر الثاني :

انّ الاطلاق الشمولي لا يحتاج الى أزيد من مقدّمات الحكمة المعروفة ، و هي تعلّق الحكم بالطبيعة لا بحصة خاصة منها ، و كون

المولى في مقام البيان و عدم نصب قرينة على التعيين.

فاذا تمّت هذه المقدمات ثبت الاطلاق ، و مقتضاه ثبوت الحكم لتمام الافراد و لو كان بينهما اختلاف بحسب المرتبة ، كما اذا نهى المولى عن قتل النفس ، فانّ مقتضى الاطلاق ثبوت الحرمة لقتل كلّ نفس محترمة مع الاختلاف في ملاك الحرمة بين النفوس ، ضرورة أنّ ملاك حرمة قتل النبي و الامام عليهما السلام أشدّ و أقوى بمراتب من ملاك حرمة قتل غيرهما ، بخلاف الاطلاق البدلي ، فانّه يحتاج مضافاً الى المقدّمات الثلاث المذكورة الى احراز تساوي الافراد في الوفاء بغرض المولى ، و من الواضح أنّه مع وجود الاطلاق الشمولي على خلافه لا يحرز التساوي ، لكونه صالحاً لان يكون بياناً للمراد من الاطلاق البدلي ، فيكون حاكماً عليه ، فلا ينعقد ظهور للاطلاق البدلي.

و فيه:انّ التخيير في موارد الاطلاق البدلي لا يكون عقليّاً كي يتوقّف على احراز تساوي الافراد من الخارج ، بل التخيير شرعي مستفاد من نفس الاطلاق بعد تماميّة مقدّمات الحكمة ، بلا حاجة الى مقدّمة خارجية .

ضرورة أنّه لو كان الحكم متعلّقاً بالطبيعة الجامعة على نحو صرف الوجود ، و كان المولى في مقام البيان و لم ينصب قرينة على التعيين، كان اطلاق كلامه دالاً على تساوي الافراد في الوفاء بغرضه ، اذ لو كان بعض الافراد وافياً دون بعض كان عليه البيان و نصب القرينة ، فنفس الاطلاق بضميمة مقدّمات الحكمة كافية في احراز التساوي بلا حاجة الى شيء آخر ، و لذا لو شك في كون بعض الافراد وافياً بالغرض كافياً في الامتثال كان المتعيّن هو الرجوع الى الاطلاق و الحكم بكفايته في حصول الامتثال.

و عليه فالاطلاق البدلي المقتضي لتخيير المكلّف في الاتيان بأيّ فرد من أفراد الطبيعة يعارض الاطلاق الشمولي في مورد الاجتماع ، فلا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي ، بل المتعيّن هو الرجوع الى ما تقتضيه القاعدة المذكورة في باب التعارض.

و ملخّصها أنّه لو كان الاطلاقان في دليلين منفصلين انعقد لكلّ منهما ظهور فيما ينافي الآخر فيتساقطان للمعارضة ، و أمّا لو كانا في دليل واحد ، كما اذا ورد في دليل واحد : أكرم عالماً و لا تكرم فاسقاً ، فلا ينعقد لهما ظهور أصلاً ، لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، اذ كلّ واحد من الاطلاقين يصلح لان يكون قرينة للآخر ، فيكون الكلام مجملاً ، و النتيجة سقوط كلا الاطلاقين عن مقام الحجّية في الصورتين.

الامر الثالث :

انّ الاطلاق البدلي متوقّف على عدم المانع في بعض الافراد ، ضرورة أنّه لو كان هناك مانع عن انطباقه على بعضها لا يكون هناك اطلاق ، و الاطلاق الشمولي صالح للمانعية في مورد الاجتماع ، فلو توقّف عدم مانعيّته على وجود الاطلاق البدلي لزم الدور ، فلا مناص من تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي .

و هذا الاستدلال هو الاستدلال الثاني باختلاف في التعبير ، فانّ الوجه الثاني عبّر بأنّ الاطلاق البدلي متوقّف على احراز تساوي الافراد ، و هذا الوجه عبّر بأنّ الاطلاق البدلي متوقّف على احراز عدم المانع عن الانطباق على بعض الافراد ، و من الواضح أنّ المانع في بعض الافراد يرفع التساوي بينهما ، فملاك الوجهين واحد ، و هو أنّ التخيير عقلي و هو متوقّف على احراز التساوي بين الافراد كما في الوجه الثاني ، أو متوقّف

على احراز عدم المانع في بعضها ، كما في الوجه الثاني ، و احراز عدم المانع هو احراز التساوي .

و الجواب عنهما واحد ، و هو أنّ التخيير لا يكون عقليّاً بل شرعي مستفاد من نفس الاطلاق بعد تماميّة مقدّمات الحكمة ، فكما قلنا انّ الاطلاق بنفسه كاف في احراز التساوي ، كذا نقول : انّ الاطلاق بنفسه كاف في احراز عدم المانع عن الانطباق على بعض الافراد .

و ما ذكره من أنّ الاطلاق الشمولي صالح للمانعيّة و ان كان صحيحاً ، الاّ أنّ الاطلاق البدلي ايضاً صالح للمانعيّة عن الشمولي في مورد الاجتماع ، و هذا هو معنى التعارض بينهما ، و بعد كون كلا الاطلاقين متوقّفاً على تماميّة مقدمات الحكمة لا ترجيح لاحدهما على الآخر.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الوجوه الّتي ذكرها المحقق النائيني لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي وجوه استحسانية لا ترجع الى محصّل.

الحكم ان قلنا بتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي مع المعارضة :

ثمّ لو تنزّلنا عمّا ذكرناه ، و سلّمنا تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي مع المعارضة ، كما في قولنا : أكرم عالماً و لا تكرم فاسقاً ، لما ذكره المحقق النائيني ﵀ من الوجوه الثلاثة ، لا يلزم منه تقديم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة .

و ذلك لانّ تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي على فرض التسليم انّما هو فيما اذا كان بينهما التنافي و التكاذب ، بحيث لا يمكن اجتماعهما في مقام الكشف عن مراد المولى ، فلا محالة يقع التعارض بينهما في مقام الاثبات ، فيقدّم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي على فرض التسليم .

بخلاف المقام ، فانّه لا تنافي بين اطلاق الهيئة و اطلاق المادة في مقام الكشف عن مراد المولى أصلاً ، لامكان الاجتماع بين اطلاق الوجوب و اطلاق الواجب ، غاية الامر أنّه ثبت التقييد لاحدهما ، فان كان التقييد متّصلاً بالكلام لم يتحقق اطلاق للهيئة و لا للمادة ، لاشتمال الكلام بما يصلح للقرينية بالنسبة الى كلّ من الهيئة و المادة ، فيكون الكلام مجملاً من هذه الجهة ، و لا يتحقّق اطلاق للهيئة و لا للمادة كي يقدّم أحدهما على الآخر ، و ان كان التقييد ثابتاً بدليل منفصل فيتحقّق لهما ظهور في الاطلاق لا محالة ، الاّ أنّه لا يمكن الاخذ بكلا الاطلاقين لحصول العلم بتقييد أحدهما من دليل خارج .

و في هذا الفرض ايضاً لا وجه لتقديم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة ، لانّ نسبة هذا العلم الاجمالي اليهما على حدّ سواء ، بل الامر كذلك فيما اذا كان في أحد الدليلين عموم وضعي ، و في الآخر اطلاق ثابت بمقدّمات الحكمة ، و لم يكن بينهما تناف ، و حصل لنا علم من الخارج بتخصيص أحدهما ، فلا وجه لتقديم العموم الوضعي على الاطلاق ، لانّ تقديم العام على المطلق انّما هو فيما اذا كان بينهما التنافي في مقام الكشف عن مراد المولى ، فيكون العام قرينة على تقييد المطلق ، فلا يتمّ مقدّمات الحكمة حينئذ .

و أمّا اذا لم يكن بينهما تناف في الكشف عن مراد المولى ، غاية الامر أنّه حصل لنا العلم من الخارج بتخصيص أحدهما على ما هو المفروض ، فلا وجه لتقديم العموم و ان كان بالوضع على الاطلاق ، و ان كان بمقدّمات الحكمة ، اذ لا تنافي بينهما حتّى يكون العام قرينة على تقييد المطلق و نسبة العلم الاجمالي اليهما على حدّ سواء .

بل و كذا الحال في الحاكم و المحكوم ، فانّه لو حصل لنا علم بتقييد

أحدهما ، لا وجه لتقديم الحاكم على المحكوم من هذه الجهة و ارجاع القيد الى المحكوم ، اذ نسبة هذا العلم اليهما على حدّ سواء.

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّه لا وجه لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي فيما اذا كان بينهما التنافي و التعارض ، و على فرض التسليم لا ينفع في تقديم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة.

و ان شئت قلت : انّ الحكم لا يتمّ في المقيس عليه ، و على فرض التسليم لا ينطبق على المقيس لعدم تحقّق ملاك التقديم فيه على ما ذكرناه.

الاستدلال الثاني :

الوجه الثاني ممّا استدلّ به الشيخ على رجوع القيد الى المادة دون الهيئة :

انّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ الاطلاق في المادة و يرتفع به مورده بخلاف العكس ، و كلّما دار الامر بين تقييدين كذلك كان التقييد الّذي لا يوجب بطلان الآخر أولى ، أمّا الصغرى فلاجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئة محلّ حاجة و بيان لاطلاق المادة ، لانّها لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئة ، بخلاف تقييد المادّة ، فانّ محلّ الحاجة الى اطلاق الهيئة على حاله ، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه ، و أمّا الكبرى ، فلانّ التقييد خلاف الاصل ، و لا فرق بين تقييد الاطلاق و بين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الاثر و بطلان العمل به . انتهى [١].

و وافقه صاحب الكفاية رحمه الله فيما اذا كان التقييد بمنفصل ، من حيث انّه

---

١ ـ مطارح الانظار : .

ينعقد حينئذ للمطلق ظهور في الاطلاق بقرينة الحكمة ، بخلاف ما اذا كان التقييد بمتّصل ، فانّ التقييد و ان كان خلاف الاصل ، الاّ أنّ العمل الّذي يوجب جريان مقدّمات الحكمة و انتفاء بعضها لا يكون على خلاف الاصل أصلاً ، اذ معه لا يكون هناك اطلاق كي يكون بطلان العمل به مثل التقييد الّذي يكون على خلاف الاصل ، و بالجملة لا معنى لكون التقييد خلاف الاصل الاّ كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدّمات الحكمة ، و مع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له ظهور كي يكون ذاك العمل المشارك مع التقييد في الاثر و بطلان العمل باطلاق المطلق مشاركاً معه في خلاف الاصل ايضاً . انتهى [١] .

و المحقق النائيني رحمه الله وافق الشيخ قدس سره في رجوع القيد الى المادة ، سواء كان القيد متّصلاً أو منفصلاً ، و ذكر في وجه ذلك ما ملخّصه :

انّ القيد ان كان متصلاً فرجوعه الى المادة متيقن ، بمعنى أنّه نعلم أنّ المادّة بدون القيد لا أثر لها ، و لا تقع على صفة المطلوبية ، امّا لعدم وجوبها ، أو لعدم انطباق الواجب عليها ، و الاوّل في صورة كون القيد قيداً للوجوب ، و الثاني في صورة كونه قيداً للواجب ، فرجوع القيد الى المادة متيقّن ، انّما الشك في رجوعه الى الهيئة ، و يدفع بالاطلاق ، لانّ تقييدها يحتاج الى مؤونة زائدة ، و هي كون القيد مفروض الوجود ، و ظهر بما ذكرناه أنّه ليس المقام من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، الموجب لعدم انعقاد الظهور في الكلام ، ضرورة أنّه انّما يكون كذلك لو لم يكن قدر متيقن في البين ، و أمّا ان كان القيد منفصلاً فالامر فيه أوضح ، لانّ رجوع القيد الى المادة متيقّن كما في صورة اتّصال القيد ، مع

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٣٤.

أنّه لا مجال لتوهّم احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية في هذه الصورة ، لانّ المفروض انفصال القيد عن الكلام ، و انعقاد الظهور له في الاطلاق . انتهى ملخصاً [١].

الصحيح في المقام :

و الصحيح عدم رجوع القيد الى المادة ، بلا فرق بين كونه متّصلاً أو منفصلاً ، و ذلك لانّ معنى رجوع القيد الى الهيئة هو أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل ، بلا فرق بين أن يكون القيد اختياريّاً أو غير اختياري ، و معنى رجوعه الى المادة تعلّق الوجوب بالتقيّد ، فيكون التقيّد متعلّقاً للتكليف لا القيد .

من دون فرق ايضاً بين أن يكون القيد اختيارياً أو غير اختياري ، فانّ كون القيد غير مقدور لا يستلزم كون التقيّد غير مقدور ، اذ معنى كون التقيد متعلّقاً للتكليف تعلّق التكليف بحصّة خاصة من الطبيعة كما تقدم سابقاً ، فلحاظ رجوع القيد الى الهيئة يباين لحاظ رجوعه الى المادة ، فلا يكون هناك قدر متيقن في البين [٢].

و ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ، من أنّ المادة بلا قيد لا أثر لها و لا تقع على صفة المطلوبية ، و ان كان صحيحاً الاّ أنّ هذا ليس معنى رجوع القيد الى المادة ، بل معناه كون التقيّد به متعلّقاً للتكليف على ما ذكرناه [٣].

---

١ ـ أجود التقريرات ١:١٦٥.

٢ ـ نعم اللحاظان متباينان ، الاّ أنّ الثاني لا ينفكّ عن الاوّل ، و بعبارة اخرى اذا لوحظ القيد بالنسبة الى الهيئة مفروض الوجود ، فلا محالة يكون متعلّق التكليف حصّة خاصّة ، و هذا هو معنى رجوع القيد الى المادة ، كما ذكره سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه.

٣ ـ فوائد الاصول ١:٢١٧.

و المتحصّل ممّا ذكرناه أنّ تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة و لا بطلان محل الاطلاق فيها ، بل النسبة بين تقييد الهيئة و تقييد المادة من حيث المورد عموم من وجه ، و ان كانت من حيث اللحاظ و الاعتبار هو التباين كما ذكرنا .

فقد يكون القيد في مورد قيداً للهيئة دون المادة ، كما اذا قال المولى : ان قمت فتصدّق ، سواء كان التصدّق في حال القيام أو في حال القعود ، فيكون القيام قيداً للوجوب لا للواجب بتصريح من المولى ، و قد يكون قيداً للمادة دون الهيئة ، كما في الاستقبال و الطهارة بالنسبة الى الصلاة كما هو واضح ، و قد يكون قيداً لهما كالوقت بالنسبة الى الصلاة ، فانّه كما يكون قيداً للوجوب يكون قيداً للواجب ايضاً .

و المتحصّل ممّا ذكرناه أنّ احتمال رجوع القيد الى الهيئة و احتمال رجوعه الى المادّة على حد سواء ، و لا يكون هناك قدر متيقّن من البين حتّى يدفع الزائد عنه بالاطلاق ، فان كان القيد متّصلاً ، فلا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق أصلاً ، لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، فيكون مجملاً لا يصح التمسّك باطلاق الهيئة و لا باطلاق المادة ، و ان كان منفصلاً ، فالكلام و ان انعقد له الظهور في الاطلاق من جهة الهيئة و المادة ، الاّ أنّ الاطلاقين يتساقطان للتعارض و عدم المرجّح لاحدهما على الآخر .

و ظهر بما ذكرناه ما في كلام صاحب الكفاية رحمه الله من التفصيل بين اتّصال القيد و انفصاله .

و ظهر ايضاً ما في كلام المحقق النائيني رحمه الله ، من أن تقييد المادّة متيقّن و تقييد الهيئة يحتاج الى مؤونة زائدة تدفع بالاطلاق ، اذ قد عرفت أنّ تقييد كلّ من الهيئة و المادة يرجع الى خصوصية مبائنة لخصوصية الآخر ، و نسبة التقييد الى كلّ منهما على حد سواء ، فلا يكون هناك قدر

متيقّن في البين حتّى يدفع الزائد عنه بالاطلاق [١].

و ظهر بما ذكرناه ايضاً ما في كلام شيخنا الانصاري قدس سره ، من أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة و يرتفع به مورده ، اذ قد عرفت أنّ تقييد كلّ من الهيئة و المادة يمكن أن يتحقّق بلا ارتباط بالآخر .

---

١ ـ هكذا ذكره سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه ، و في نفسي منه شيء ، فانّه بعد الاعتراف بأنّ المادة بدون القيد لا تقع على صفة الوجوب و لا أثر لها لعدم الوجوب ، أو لعدم انطباق الواجب عليها ، لا نتعقّل كون القيد قيداً للهيئة فقط ، اذ على تقدير كونه قيداً للهيئة فقط دون المادة اذا تحققت المادة في الخارج جامعة لجميع الشرائط الاّ القيد المذكور المفروض كونه قيداً للهيئة فقط ، فهل ينطبق الواجب عليها أم لا ؟ فعلى الاوّل يلزم تحقّق الواجب بما أنّه واجب قبل الوجوب ، و هو غير معقول ، و على الثاني يلزم كون القيد قيداً للمادة ايضاً .

و ان شئت قلت : انّ المادة بدون القيد هل تكون مشتملة على الملاك الملزم أم لا ؟ فعلى الاوّل يلزم تخلّف الحكم ، و هو الوجوب ، عن المصلحة الملزمة ، و هو خلاف المشهور من مذهب العدلية ، من أنّ الاحكام تابعة لما في متعلّقاتها من المصالح و المفاسد ، و على الثاني يلزم كون القيد قيداً للمادة ايضاً ، و هو المطلوب ، فاذاً كانت النسبة بين رجوع القيد الى الهيئة و رجوعه الى المادة هو العموم المطلق لا العموم من وجه .

و ما ذكره سيّدنا الاستاذ من المثال لرجوع القيد الى الهيئة دون المادة من قول المولى : ان قمت فتصدّق ، سواء كان التصدّق في حال القيام أو في حال القعود ، مورد للتأمل ، اذ بعد الاعتراف بأنّ التصدق قبل القيام لا يقع على صفة الوجوب لزم كون القيام قيداً للتصدق ايضاً ، كما هو قيد لوجوبه ، غاية الامر كونه من قبيل الشرط المتقدّم ، فلا ينافي تصريح المولى بكفاية التصدّق حال القعود ايضاً ، فانّ القيد هو القيام قبل التصدق لا حاله ، و قد تقدّم تحقيق عميق من سيدنا الاستاذ في امكان الشرط المتقدّم بما لا مزيد عليه.

فتحصّل أنّ ما ذكره المحقق النائيني من أنّ رجوع القيد الى المادة متيقّن هو الصحيح ، الاّ أنّ ترجيح رجوع القيد الى المادة دون الهيئة بذلك تأييداً لما ذكره الشيخ غير خال عن التأمّل ايضاً ، لانّ ترجيح أحد الاطلاقين على الآخر تابع للظهور العرفي ، و لا يرتبط بمثل هذه الدقة و الاستحسان ، و الكلام في أنّ القدر المتيقّن من التقييد يوجب الاجمال في كلا الاطلاقين أم لا ، موكول في محلّه من بحث التعادل و الترجيح.

الواجب النفسي و الواجب الغيري

و البحث فيهما يتمّ ببيان امور :

١ ـ في تعريفها

المشهور بينهم أنّ الواجب النفسي ما وجب لا لواجب آخر ، و الواجب الغيري ما وجب لواجب آخر .

و اورد عليه بأنّ لازمه أن يكون جلّ الواجبات غيريّة ، لأنّها انّما وجبت على مسلك العدلية ، لما يترتّب عليها من المصالح اللازم تحصيلها ، فيلزم أن يكون جميع الواجبات غيريّاً الاّ المعرفة باللّه سبحانه و تعالى .

و اجيب عنه بأنّ المصالح لا تكون مقدورة للمكلّف ، فلا تكون واجبة ، اذ القدرة شرط للتكليف.

و ردّه صاحب الكفاية ﷺ بأنّ المصالح مقدورة بواسطة القدرة على أسبابها ، اذ القدرة على السبب قدرة على المسبّب ، و الاّ لما وقع مثل التطهير و التمليك و التزويج و الطلاق و العتاق و غيرها من المسبّبات مورداً لحكم من الاحكام التكليفية [١] .

فأجاب عن الاشكال المذكور بجواب آخر ، و هو أنّ ايجاب الفعل ان كان ناشئاً عن حسن في ذاته فهو واجب نفسي ، و لو فرض كونه مقدّمة لما يلزم تحصيله ايضاً ، و ان كان ناشئاً عن كونه مقدّمة لواجب آخر فهو واجب غيري ، و لو فرض كونه مشتملاً على حسن في ذاته ايضاً ، و لعلّ

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٣٥.

هذا المعنى مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه ، و ما أمر به لاجل غيره [١].

و فيه أوّلاً : ما ذكره المحقق النائيني ﷺ [٢]، من أنّ حسن الافعال المقتضي لايجابها ان كان ناشئاً من كونها مقدّمة لما يترتّب عليها من المصالح ، فالاشكال باق بحاله ، و ان كان ثابتاً لها في حدّ ذاتها مع قطع النظر عمّا يترتّب عليها من المصالح ، فلازمه أن لا تكون الواجبات النفسية متمحّضة في الوجوب النفسي لاشتمالها على الملاك النفسي ، و هو الحسن الذاتي ، و الملاك الغيري ، و هو كونها مقدّمة لواجب آخر ممّا يترتّب عليها من المصالح .

نظير صلاة الظهر حيث انّها واجبة لنفسها و مقدّمة لواجب آخر ، و هو صلاة العصر ، و كذا الحال في صلاة المغرب ، فانّها واجبة لنفسها و مقدّمة لصلاة العشاء ، بل الامر كذلك في أفعال الحج ، فانّ المتقدّم منها واجب لنفسه و مقدّمة للمتأخّر ، و حينئذ فلا وقع لتقسيم الواجب الى النفسي و الغيري أصلاً ، بل يكون جلّ الواجبات نفسيّاً و غيريّاً على ما ذكرناه.

و ثانياً : انّ دعوى الحسن الذاتي في جميع الواجبات النفسية الشرعية مع قطع النظر عمّا يترتّب عليها من المصالح ليكون وجوبها لحسنها الذاتي جزاف من القول ، و لا دليل عليه ، بل المعلوم خلافه ، اذ لا حسن في الواجبات النفسية مع قطع النظر عمّا يترتّب عليها من المصالح و الاغراض الملزمة كالصوم مثلاً ، فانّه عبارة عن عدّة من التروك المعيّنة و نعلم بعدم حسنها ذاتاً لولا ترتّب المصلحة عليها ، و لهذا لا يكون ترك الاكل و الشرب و الارتماس و غيرها في غير نهار شهر رمضان حسناً

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٣٦.

٢ ـ أجود التقريرات ١:١٦٧.

بالضرورة ، و كذا بقيّة الواجبات النفسيّة الاّ السجود للّه سبحانه و تعالى ، فانّه تعظيم للمولى و حسنه ذاتي مع قطع النظر عن المصلحة المترتّبة عليه ، و أمّا حكم العقل بحسن الاطاعة فهو و ان كان شاملاً لجميع الواجبات الاّ أنّه أجنبي عن المقام ، لانّ الكلام في الحسن الذاتي للفعل المقتضي للامر به ، و حسن الاطاعة عقلاً انّما هو في رتبة متأخّرة عن الامر .

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام :

و أجاب المحقق النائيني رحمه الله [1] عن الاشكال بأنّ الاثر المترتّب على فعل المكلّف تارة يترتّب عليه بلا واسطة شيء آخر ، و هو المراد من الافعال التوليديّة في كلامهم ، كالزوجية و الملكية و الحرية و نحوها ، و في مثله لا مانع من تعلّق التكليف به ، لأنّه غير مقدور بواسطة القدرة على السبب .

و اخرى يترتّب عليه بواسطة أمر مقدور كالكون على السطح المترتّب على نصب السلّم بواسطة الصعود ، و في مثله ايضاً لا مانع من تعلّق التكليف به ، باعتبار أنّ القدرة على السبب قدرة على المسبّب .

و ثالثة : يترتب عليه بواسطة مقدّمات غير اختيارية ، فيكون فعل المكلّف من المقدّمات المعدّة لا من قبيل السبب و المسبّب ، كصحّة المريض المترتّبة على شرب الدواء ، و الثمر المترتّب على غرس الاشجار ، و الحاصل المترتّب على الزرع .

فانّ فعل المكلّف في مثل هذه الامثلة من المقدّمات المعدّة ، لانّ

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ١٦٧ .

الصحّة لا تترتّب على شرب الدواء الاّ بتوسّط تحليل المعدة الخارج عن الاختيار ، و كذا الثمر و السنبل و غيرهما ، فانّها متوقّفة على مقدّمات كثيرة غير اختيارية ، كتأثير الشمس و هبوب الرياح و مرور الزمان ، و غيرها ممّا يعلمه اللّه سبحانه و تعالى .

و في هذا القسم لا يصحّ تعلّق التكليف بالغرض الاقصى ، لعدم كونه مقدوراً و توقّفه على مقدّمات غير اختياريّة على الفرض و المصالح المترتّبة على الواجبات من هذا القسم الاخير ، لانّها لا تترتّب عليها ترتّب المسبّب على السبب ، فانّ النهي عن الفحشاء مثلاً لا يترتّب على الصلاة كما نشاهد كثيراً ، بل تكون الصلاة من المقدّمات المعدّة للنهي عن الفحشاء .

و عليه فلا تكون المصالح متعلّقة للتكليف ، فلا اشكال حينئذ في تعريف المشهور للواجب النفسي و الغيري.

المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله :

هذا ، و للنظر فيه مجال واسع ، لانّ الواجب بالنسبة الى الغرض الاقصى و ان كان من قبيل المقدّمات المعدّة كما ذكره ، الاّ أنّه بالنسبة الى ما يترتّب عليه بلا تخلّف ، و هو نفس الاعداد ، لحصول الغرض الاقصى من قبيل الاسباب ، فانّ شرب الدواء سبب لاعداد بدن المريض للصحة ، و الزرع سبب لاعداد المحل للانتاج ، و حيث ان الاعداد المترتب على الفعل ترتب المعلول على العلة مقدوراً للمكلف باعتبار أن القدرة على السبب قدرة على المسبب ، فيكون متعلقاً للتكليف لا محالة لكونه لزومياً على الفرض ، فاشكال دخول الواجبات النفسية في تعريف الواجب الغيري قد بقي بحاله.

و التحقيق في الجواب أن يقال : انّه ان بنينا على خروج الاسباب عن حريم النزاع في بحث المقدّمة كما عن صاحب المعالم رحمه الله [١] ، بدعوى أنّ الوجوب النفسي المتعلّق بالمسبّب ظاهراً يتعلّق بالسبب حقيقة ، فالاشكال مرتفع من أصله ، اذ بناء عليه يكون الواجب متعلّقاً للوجوب النفسي لا الاثر المترتّب عليه كي يكون وجوبه لاجله ، فيدخل في تعريف الواجب الغيري .

و أمّا بناء على ما عليه المشهور ، من دخول الاسباب في حريم النزاع كغيرها من المقدّمات ، و انّه لو قلنا بوجوبها لقلنا بالوجوب الغيري كما هو الصحيح ، فالمتعيّن في الجواب أن يقال : انّ الآثار و الاغراض المترتّبة على الواجبات و ان كانت لزوميّة و مقدورة للمكلّف بالقدرة على أسبابها الاّ أنّها غير قابلة لتعلّق التكليف بها ، لانّ متعلّق التكليف لابدّ و أن يكون أمراً عرفياً قابلاً ، لان يقع في حيّز الخطاب بحسب نظر العرف .

و من الواضح أنّ الآثار المترتّبة على الواجبات لا تكون قابلة لان تقع متعلّقه للخطاب بحسب نظر العرف ، فانّه لا يصحّ بحسب نظر العرف أن يقول المولى : اجعل نفسك مستعدّة للصحّة بدلاً عن الامر بشرب الدواء ، أو يقول : اجعل نفسك مستعدّة للنهي عن الفحشاء بدلاً عن الامر بالصلاة ، و هكذا في سائر الامثلة .

و عليه فلا مناص من الالتزام بتعلّق الوجوب النفسي بنفس الافعال دون الآثار المترتّبة عليها ، فيصدق أنّها واجبة لا لواجب آخر ، و يرتفع الاشكال في تعريف الواجب النفسي .

---

١ ـ معالم الاصول : ٤٥.

نعم هذه الآثار تكون داعية للمولى على انشاء وجوب الافعال لا أنّها متعلّقة للوجوب ، نعم لو كان الغرض المترتّب على فعل المكلّف قابلاً[١] لان يقع في حيّز الخطاب في نظر العرف ، كالقتل و الزوجيّة و الحرية و الطهارة المترتّبة على فري الاوداج مثلاً ، و الايقاع و العقد و الغسل ، التزمنا بوجوبه النفسي و انّ سببه يكون واجباً غيرياً.

الاشكال في المقدّمات الّتي يترتّب على تركها فوت الواجب في ظرفه :

ثمّ انّ هاهنا اشكالاً آخر ، و هو انّ هنا واجب لا يصدق عليه تعريف الواجب النفسي و لا تعريف الواجب الغيري ، و هو كالمقدّمات الّتي يترتّب على تركها فوت الواجب في ظرفه كغسل الجنب في ليل شهر رمضان للصوم غداً ، على القول بعدم امكان الواجب التعليقي .

---

١ ـ و من الواضح أنّ مجرّد كون شيء قابلاً لان يقع فى حيّز الخطاب عرفاً لا يوجب كونه واجباً ما لم يقع فى حيّز الخطاب ، مضافاً الى أنّ بعض الواجبات من أعمق العبادات و لا يكون من الامور العرفية كى يعرف كونه قابلاً للخطاب بحسب نظر العرف .

و الّذي ينبغي أن يقال في مقام الجواب عن الاشكال المذكور شرحاً لمرام سيّدنا الاستاذ العلامة :

انّ الواجب النفسي ما تعلّق به الخطاب لا لواجب آخر ، أي لم يبيّن في الخطاب أنّ وجوبه لشيء آخر كالصوم و الصلاة و غيرهما من الواجبات ، فانّها و ان وجبت لمصالح تترتّب عليها ، الاّ أنّه لم يبيّن في نفس الخطاب أنّ وجوبها لتلك المصالح الواجب تحصيلها ، و الواجب الغيري ما وجب لواجب آخر ، أي بيّن في نفس الخطاب أنّه وجب للشيء الفلاني الواجب تحصيله ، كما في الآية الشريفة الواردة في الوضوء من قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم الى المرافق و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم الى الكعبين » .

و حيث انّه لا تكون فى الخطابات الشرعية الواردة في الواجبات النفسية من المصالح عين و لا أثر ، فلا يمكن الالتزام بأنّها واجبات غيريّة ، لا جعل تلك المصالح فالاشكال مرتفع من أصله.

أمّا عدم صدق الواجب النفسي عليه فواضح ، لأنّه لا يكون ممّا وجب لا لواجب آخر ، و لذا لا يترتّب عليه آثار الواجب النفسي ، فلا يكون مستحقّاً للعقاب على تركه .

و أمّا عدم صدق الواجب الغيري عليه ، فلانّ الواجب الغيري على مسلك المشهور ما كان وجوبه معلولاً لوجوب ذي المقدّمة و مترشّحاً منه ، فلا يعقل وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها .

و هذا الاشكال لا دافع له على مسلك المشهور من كون وجوب المقدّمة مترشّحاً من وجوب ذيها ، مع الالتزام بعدم امكان الواجب التعليقي .

و أمّا على المختار من أنّ وجوب المقدّمة كوجوب ذيها ناش من تماميّة الملاك في الواجب النفسي في ظرفه ، بمعنى أنّ المولى اذا رأى مصلحة ملزمة في عمل أوجبه و أوجب كلّ ما يتوقّف عليه هذا العمل ، سواء كان من المقدّمات المتقدّمة أو المقارنة أو المتأخّرة ، فلا أساس لهذا الاشكال ، و يكون الواجب المذكور غيريّاً .

اذ الاشكال المذكور ناش من القول بترشّح وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها ، و لا نقول به ، بل هو غير معقول ، لانّ وجوب المقدّمة فعل اختياري للمولى كوجوب ذيها ، و ترشّح فعل اختياري للمولى عن فعل اختياري آخر له غير معقول.

٢ ـ اذا شك في واجب أنّه نفسي أو غيري

انّه لا اشكال فيما اذا علم بكون واجب نفسيّاً أو غيريّاً ، و أمّا اذا شك في واجب أنّه نفسي أو غيري ، فان كان دليله اطلاق و تمّت مقدمات الحكمة يرجع اليه و يحكم بكونه واجباً نفسياً ، اذ الوجوب الغيري

يحتاج الى مؤونة بيان ، فانّه مقيّد بوجوب أمر آخر ، و التقييد يدفع بالاطلاق ، لانّ مقتضى الاطلاق وجوبه ، سواء وجب هناك شيء آخر أم لا ؟

و هذا على المشهور من امكان رجوع القيد الى الهيئة واضح ، و أمّا على القول باستحالته كما عليه الشيخ ، فيمكن التمسك بالاطلاق لاثبات كون الواجب نفسيّاً بوجهين :

١ ـ أن يكون الوجوب مستفاداً من الجملة الاسمية ، كما اذا ورد : انّ الوضوء واجب ، أو غسل الجنابة فريضة ، فمقتضى اطلاق الدليل كونه واجباً نفسياً .

٢ ـ أن يكون لدليل الواجب الّذي يحتمل كون هذا الواجب مقدّمة له اطلاق ، اذ على تقدير كون هذا الواجب غيريّاً كان التقيّد به مأخوذاً في واجب آخر ، و هو ذو المقدّمة ، و مقتضى اطلاق دليله مع تماميّة مقدّمات الحكمة عدم كونه مقيّداً بهذا الواجب ، و لازمه كون هذا الواجب نفسيّاً ، و حيث انّ الاصول اللفظيّة حجّة حتّى بالنسبة الى اللوازم ، فيثبت كون هذا الواجب المشكوك في كونه نفسيّاً أو غيرياً نفسياً .

مثلاً اذا شككنا في أنّ الوضوء واجب نفسي أو غيري و مقدّمة للصلاة ، كان مقتضى اطلاق دليل وجوب الصلاة مع تماميّة مقدمات الحكمة عدم كونها مقيّدة بالوضوء ، و لازمه كون الوضوء واجباً نفسياً .

و أمّا اذا لم يكن لاحد من الدليلين اطلاق ، فالمرجع هو الاصل العملي ، و مقتضاه يختلف باختلاف الموارد .

صور الشك في كون الواجب نفسياً أو غيرياً :

و تفصيل ذلك : انّ الشك في كون واجب نفسياً أو غيرياً يتصور على صور ثلاث :

الصورة الاولى :

ما اذا شك في كون واجب نفسياً أو غيرياً و مقدّمة للغير مع العلم بعدم فعليّة وجوب ذلك الغير ، و ان كان وجوبه في أصل الشريعة معلوماً ، كما اذا شككنا في أنّ الوضوء مثلاً واجب نفسي أو غيري و مقدّمة للطواف مع العلم بعدم فعليّة وجوب الطواف ، لعدم تحقّق الاستطاعة ، و ان كان وجوبه في أصل الشريعة معلوماً ، بل ليس لنا علم بفعليّته في الاستقبال ، لاحتمال عدم تحقّق الاستطاعة أصلاً .

و مرجع هذا الشك الى الشك في وجوبه فعلاً ، اذ لو كان واجباً غيرياً لا يكون واجباً فعلاً ، لعدم فعليّة وجوب ذي المقدّمة على الفرض ، فيكون شكّاً في التكليف الفعلي ، و هو مورد للبراءة العقلية و النقلية .

الصورة الثانية :

ما اذا شك في كون واجب نفسيّاً أو غيريّاً و مقدّمة للغير مع العلم بفعليّة وجوب ذلك الغير على تقدير وجوبه و ان لم نعلم بوجوبه .

مثاله في الشبهات الموضوعية ما اذا علمنا بتحقّق النذر و شككنا في تعلّقه بالوضوء أو بالصلاة ، فنعلم بوجوب الوضوء امّا لتعلّق النذر به ، فيكون واجباً نفسياً ، أو بالصلاة فيكون واجباً غيرياً ، فوجوب الوضوء معلوم و مردّد بين النفسي و الغيري ، مع العلم بفعليّة وجوب الصلاة على

تقدير تعلّق النذر بها ، و ان لم نعلم بوجوبها لاحتمال تعلّق النذر بالوضوء.

و حيث انّه لنا علم اجمالي بوجوب نفسي مردّد بين أن يكون متعلّقاً بالوضوء أو يكون متعلّقاً بالصلاة ، و هما متبائنان .

وهم و دفع :

فقد يتوهّم عدم انحلال العلم الاجمالي في المقام ، بدعوى أنّ العلم التفصيلي بالتكليف في بعض أطراف العلم الاجمالي انّما يوجب الانحلال فيما كان من سنخ العلم الاجمالي ، و في المقام ليس كذلك ، فانّ العلم التفصيلي بوجوب الوضوء ليس من سنخ العلم الاجمالي ، اذ العلم الاجمالي علم بوجوب نفسي متعلّق بالوضوء أو الصلاة ، و العلم التفصيلي هو العلم بوجوب الوضوء الجامع بين النفسي و الغيري ، فلا يكون من سنخ العلم الاجمالي كي يكون موجباً لانحلاله ، فاذاً يجب الاحتياط و الاتيان بكليهما.

و لكنّ التوهّم المذكور في غير محلّه ، و الصحيح هو الانحلال ، لكن لا بملاك الانحلال في دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر الارتباطيين ، و ذلك لانّ الانحلال في الاقلّ و الاكثر انّما هو للعلم بتعلّق الوجوب النفسي بالاقلّ على كلّ تقدير ، غاية الامر انّا نشك في تقيّده بالاكثر ، و حيث انّ الاطلاق توسعة على المكلّف لا يعقل فيه جريان البراءة انّما التضييق في التقييد ، فتجري البراءة العقلية و النقلية عن وجوب الجزاء الزائد المشكوك في وجوبه ، لعدم تماميّة البيان من قبل المولى بالنسبة اليه ، فلا يكون العلم الاجمالي المذكور منجّزاً بالنسبة اليه ، لانّ تنجيزه منوط بتعارض الاصول في أطرافه و تساقطها ، و في المقام تجري البراءة عن التقييد بلا معارض .

بخلاف المقام ، فانّه ليس لنا علم بتعلّق الوجوب النفسي بالوضوء على كلّ تقدير ، بل لنا علم بتعلّق الوجوب النفسي بأحد من المتبائنين ، و هما الوضوء و الصلاة .

و مقتضى هذا العلم الاجمالي هو الاحتياط و الاتيان بهما الاّ أنّه حيث نعلم بوجوب الوضوء تفصيلاً ، بمعنى أنّا نعلم بأنّ ترك الوضوء موجب لاستحقاق العقاب ، امّا لنفسه أو لكونه موجباً لترك واجب نفسي مشروط به ، فلا تجزي البراءة فيه ، و أمّا الصلاة فوجوبها مشكوك و لم يتمّ البيان فيه من قبل المولى ، فتكون مورداً للبراءة العقلية و النقلية بلا معارض ، فيكون وجوب الصلاة منجّزاً بالنسبة الى وجوب الوضوء و غير منجّز بالنسبة الى نفسها ، و هذا توسّط في التنجيز ، و لا بأس به ، كما في الاقلّ و الاكثر الارتباطيين.

فانّ التكليف بالمركّب و ان كان واحداً ثبوتاً و سقوطاً بحسب الواقع و لا يمكن التفكيك باعتبار الثبوت ، بأن يكون بعض الاجزاء واجباً دون بعض ، و لا باعتبار السقوط ، بأن يسقط التكليف بالنسبة الى البعض دون بعض ، لكون الواجب ارتباطيّاً على الفرض ، الاّ أنّ التكليف بالنسبة الى الاقلّ منجّز للعلم بوجوبه ، و غير منجّز بالنسبة الى الاكثر للشك في وجوبه .

و هذا هو التوسّط في التنجيز ، فتكون النتيجة وجوب الاتيان بالاقلّ و البراءة عن الاكثر ، و المقام من هذا القبيل من هذه الجهة ، أي التوسّط في التنجيز ، و ان كان وجه الانحلال مخالفاً لما هو الوجه في الاقلّ و الاكثر على ما عرفت.

و المتحصّل ممّا ذكرناه في المقام وجوب الاتيان بما شك في كونه واجباً نفسياً أو غيرياً ، و لا يكون مورداً للبراءة للعلم بوجوبه ، و مراد

صاحب الكفاية رحمه الله [١] من الرجوع الى البراءة ليس هذه الصورة بل مراده الصورة الاولى ، فراجع .

و ما شكّ في كونه واجباً نفسيّاً أو غير واجب كالصلاة في مفروض المثال ، كان مورداً للبراءة على ما عرفت.

الصورة الثالثة :

ما اذا شك في كون واجب نفسيّاً أو غيرياً و مقدّمة للغير مع العلم بكون وجوب ذلك الغير فعلياً ، كما اذا علمنا بوجوب الوضوء و بوجوب الصلاة ، و شككنا في أنّ الوضوء واجب نفسي أو غيري و مقدّمة للصلاة ، و هذه الصورة على قسمين:

١ ـ ما علم فيه تماثل الوجوبين من جهة الاطلاق و الاشتراط بالنسبة الى سائر الجهات ، كما اذا علم اشتراط وجوب كلّ من الوضوء و الصلاة بدخول الوقت ، أو علم اطلاق منهما بالاضافة اليه.

٢ ـ ما لم يعلم فيه ذلك ، و انّما علم اشتراط وجوب الواجب المعلوم كونه نفسيّاً بشيء ، و أمّا الواجب الآخر المشكوك في كونه نفسياً أو غيرياً ، فيحتمل فيه كلّ من الاطلاق و الاشتراط من جهة الشك في كونه نفسياً أو غيرياً ، اذ لو كان غيريّاً لكان وجوبه مشروطاً بما كان الواجب النفسي مشروطاً به .

لما ذكرناه سابقاً من أنّ وجوب المقدّمة من حيث الاطلاق و الاشتراط تابع لوجوب ذيها و لو كان نفسيّاً لكان وجوبه مطلقاً ، و ذلك كما اذا احتملنا في المثال المتقدّم أن يكون وجوب الوضوء غير مشروط بدخول الوقت مع العلم باشتراط وجوب الصلاة به.

---

١ ـ كفاية الاصول :١٣٨.

القسم الاوّل من الصورة الثالثة :

و هو ما علم فيه تماثل الوجوبين ، فذكر المحقق النائيني رحمه الله أنّ وجوب كلّ من الامرين معلوم و الشك متمحّض في تقييد ما علم كونه نفسياً بالواجب الآخر ، فتجري البراءة عن التقييد ، و تكون النتيجة هي الوجوب النفسي ، لما شك في كونه نفسيّاً أو غيريّاً ، ففي مفروض المثال يكون المكلّف مخيّراً بين الاتيان بالوضوء قبل الصلاة و بعدها . هذا ملخّص كلامه [1].

و فيه تأمّل واضح ، لانّ أصالة البراءة عن التقييد معارضة بأصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء ، فانّ القدر المعلوم هو أصل الوجوب ، امّا خصوص كونه نفسيّاً فهو مجهول ، و بعد التساقط فلا مناص من الاحتياط و الاتيان بالوضوء قبل الصلاة في مفروض المثال بمقتضى العلم الاجمالي .

و بعبارة اخرى:وجوب الوضوء غيريّاً و مقدّمة للصلاة و ان كان مشكوكاً و مورداً لجريان البراءة في نفسه ، الاّ أنّ وجوبه نفسياً ايضاً مشكوك و مورد لجريان البراءة في نفسه ، و بعد تعارض الاصلين و تساقطهما كان المرجع هو الاحتياط و الاتيان بالوضوء قبل الصلاة ، كي تقع الصلاة مع الطهارة للعلم الاجمالي باحدي الخصوصيّتين ، فتكون النتيجة هي الوجوب الغيري.

القسم الثاني من هذه الصورة :

و هو ما علم فيه اشتراط خصوص الواجب المعلوم كونه نفسياً دون

---

١ ـ أجود التقريرات ١:١٧٠ ، فوائد الاصول ١:٢٢١.

الواجب المشكوك في كونه نفسياً أو غيرياً ، فذكر المحقق النائيني ﷺ أنّ الشك فيه من جهات كلّها مورد للبراءة :

الجهة الاولى : الشك في تقيّد ما علم كونه نفسيّاً بالآخر ، فالمرجع هي أصالة البراءة عن التقيّد ، و تكون النتيجة صحّة الصلاة قبل الوضوء ، وكون الوضوء واجباً نفسياً .

الجهة الثانية : الشك في وجوب الوضوء قبل الوقت ، و هو ايضاً مورد لجريان البراءة.

الجهة الثالثة : الشك في وجوب الوضوء بعد الوقت على من أتى به قبله ، و مقتضى البراءة عدم وجوبه بعد الوقت ، و النتيجة من الجهة الثانية هي الوجوب الغيري بخلاف الجهة الثالثة ، فانّ النتيجة فيها هو الوجوب النفسي كالجهة الاولى كما ذكرناه [١].

التحقيق في المقام :

هذا ، و لكنّ التحقيق أنّ هذا القسم يتصوّر على صورتين:

الصورة الاولى : ما اذا علم بأنّ الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالوضوء في مفروض المثال مقيّد بما قبل الوقت ، فيدور الامر بين لزوم الاتيان به قبل الوقت لو كان نفسيّاً ، و لزوم الاتيان به بعد الوقت لو كان غيرياً .

و في هذه الصورة لا مجال للرجوع الى البراءة في الجهة الاولى من الشك ، و لا من الجهة الثانية للعلم الاجمالي بأنّه امّا أن تكون الصلاة مقيّدة بالوضوء ، فيجب الوضوء بعد الوقت ، و امّا أن يكون الوضوء واجباً نفسياً قبل الوقت ، غاية الامر أنّ أطراف العلم الاجمالي تدريجي ،

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ١٧١.

و لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين الدفعي و التدريجي ، على ما ذكر في محلّه ، فيجب الاحتياط و الاتيان بوضوئين : أحدهما قبل الوقت ، و الآخر بعده قبل الصلاة ، نعم لو بقي متطهّراً الى ما بعد الوقت بعد ما توضّأ و لم يحدث أجزأه فيما بعد الوقت و لا يجب عليه وضوء آخر للصلاة ، و الوجه فيه ظاهر .

الصورة الثانية : ما اذا كان الوجوب النفسي المحتمل تعلّقه بالوضوء غير مقيّد بما قبل الوقت .

و في هذه الصورة لا معنى للرجوع الى البراءة عن وجوبه النفسي قبل الوقت ، لعدم احتمال تضييق على المكلّف كي يدفع بأصالة البراءة ، اذ على تقدير كونه واجباً نفسيّاً جاز تركه قبل الوقت لكونه مطلقاً بالنسبة الى الوقت على الفرض ، و الاطلاق توسعة على المكلّف لا تضييق حتّى يدفع بأصالة البراءة ، و أمّا فيما بعد الوقت فلا بدّ من الاتيان به و اتيان الصلاة بعده ، للعلم الاجمالي بأنّ الصلاة مقيّدة به فيكون واجباً غيرياً أو انّه واجب نفسي ، و حيث انّه لا يمكن جريان الاصل فيهما للمعارضة و لا في أحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجّح ، فيكون العلم الاجمالي منجّزاً و يجب الاحتياط .

نعم لو توضّأ قبل الوقت و شككنا في وجوب الاعادة بعده لا تجب عليه الاعادة في الصورة الاولى و لا في الصورة الثانية ، لانّ وجوبه لو كان نفسيّاً فهو غير مقيّد بالوقت على الفرض و لو كان غيرياً ، فالمقدار المعلوم تقيّد الصلاة به ، و أمّا احتمال تقيّدها به مقيّداً بالاتيان به في الوقت ، بحيث لو أتى به قبله كان باطلاً ، فهو مدفوع بأصالة البراءة .

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّ المرجع في جميع جهات الشك هو قاعدة الاحتياط الاّ الجهة الاخيرة ، فيرجع فيها الى البراءة على ما تقدّم بيانه .

٣ـ في آثار الواجب النفسي و الغيري

لا اشكال في ترتّب الثواب على فعل الواجب النفسي و استحقاق العقاب على تركه ، و كذا لا اشكال في عدم استحقاق العقاب بترك الواجب الغيري بما هو واجب غيري ، نعم تركه يستلزم ترك الواجب النفسي ، فالعقاب عليه لا على ترك الواجب الغيري ، فانّ من ترك واجباً نفسيّاً بجميع مقدّماته لا يستحقّ الاّ عقاباً واحداً ، كمن تركه مع الاتيان بمقدّماته بحكم العقل .

و انّما الكلام في مقامين:

المقام الاوّل : في أنّ الثواب المترتّب على امتثال الواجب النفسي هل هو بالاستحقاق أو بالتفضّل .

المقام الثاني : في ترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيري و عدمه.

المقام الاوّل :

المعروف فيه بين الاصحاب أنّه بالاستحقاق ، و خالف فيه شيخنا المفيد رحمه الله [1] ، و تبعه جماعة ، فذهبوا الى أنّه بالتفضّل ، و الّذي ينبغي أن يقال في المقام أنّه :

ان كان مراد القائلين بالاستحقاق أنّ العبد يستحقّ على المولى الاجر و الثواب ، نظير استحقاق الاجير الاجرة على المستأجر ، بحيث لو لم يعطه المولى لكان ذلك ظلماً عليه ، فهو باطل قطعاً ، ضرورة أنّ اطاعة المولى و امتثال أمره و نهيه واجب على العبد بحكم العقل ، فالاتيان

---

١ ـ أوائل المقالات : ١١١.

بالواجب جري على وظيفة العبودية و أداء لما عليه من دين المولى ، فلا يكون العبد أجيراً يستحقّ الاجرة على المولى .

و ممّا ذكرناه ظهر الحال في التوبة ، فانّها واجبة على العبد ، فرجوع العبد الآبق ، الخارج عن اطاعة المولى ، لا يوجب سقوط ما استحقه من العقاب قبلاً ، فكون التائب من الذنب كمن لا ذنب له [1] ليس من باب الاستحقاق بهذا المعنى .

و ان كان مرادهم من الاستحقاق أنّه أهل للاجر و الثواب و اعطاء الثواب له في محلّه و اعطائه له ليس كاعطائه لمن أتى بعمل مباح ، فهو صحيح لا مناص من الالتزام به .

و الظاهر أنّ مراد القائلين بالاستحقاق هو هذا المعنى ، و مراد المنكرين له هو المعنى الاوّل ، فالنزاع بينهم لفظي .

المقام الثاني :

ملخّص الكلام فيه : انّ ترتّب الثواب على الواجب بالاستحقاق بالمعنى الاوّل مقطوع البطلان في الواجب النفسي فضلاً عن الواجب الغيري ، و أمّا بالاستحقاق بالمعنى الثاني فهو مترتّب على امتثال الواجب الغيري ايضاً ، اذا أتى به بداعي الامتثال ، و ذلك لانّ ملاك استحقاق الثواب بحكم العقل هو الانقياد و الاتيان بالعمل مضافاً الى المولى ، بلا فرق بين الواجب النفسي و الغيري في ذلك ، فاذا أتى بالواجب الغيري توصّلاً به الى امتثال الواجب النفسي كان أهلاً للاجر و الثواب بحكم العقل .

---

١ ـ الكافي ٢: ٤٣٥.

و بعبارة اخرى:الوفاء بغرض المولى غير دخيل في استحقاق الثواب ، كي يكون امتثال الواجب النفسي موجباً لاستحقاق الثواب دون الواجب الغيري ، بل ملاك استحقاق الثواب و أهليّة الاجر هو الجري بوظيفة العبودية و انقياد المولى و الاتيان بالعمل مضافاً اليه ، و هو موجود في الواجب الغيري ايضاً ، بل الامر كذلك و لو لم نقل بوجوب المقدّمة شرعاً ، فانّ استحقاق الثواب على الاتيان بالمقدّمة دائر مدار قصد التوصّل بها الى امتثال الواجب النفسي ، بلا فرق بين القول بوجوبها و القول بعدمه .

و لا ملازمة بين ترتّب الثواب على فعل شيء و استحقاق العقاب على تركه ، كي يقال : انّه لا عقاب على ترك الواجب الغيري كما تقدّم ، فلا ثواب على فعله ، اذ ملاك استحقاق العقاب هتك المولى و التمرّد عليه ، و لا يصدق في ترك واجب نفسي بجميع مقدّماته الاّ تمرّد واحد و هتك واحد كما تقدم ، و ملاك الثواب صدق الاطاعة و الانقياد و هو يصدق على الاتيان بالواجب مضافاً الى المولى ، بلا فرق بين النفسي و الغيري .

نعم اذا أتى بالواجب الغيري لا بداعي الامتثال لا يستحق الثواب ، و لو قلنا بوجوب المقدّمة شرعاً ، و الامر كذلك في الواجب النفسي ، فلو أتى لا بقصد امتثال أمر المولى لا يستحقّ الثواب و ان سقط الامر لو كان توصّلياً.

هل الثواب المترتّب على اتيان الواجب الغيري متّحد مع الثواب المترتّب على الواجب النفسي ، أو يوجب ثواباً آخر ؟

ثمّ انّ الثواب المترتّب على اتيان الواجب الغيري بقصد التوصل هل هو متّحد مع الثواب المترتّب على الواجب النفسي ، بمعنى أنّه لا يكون

هناك الاّ ثواب واحد أعظم من باب كونه من أشقّ الاعمال ، أو انّ الاتيان بالواجب الغيري بنفسه يوجب ترتّب الثواب غير الثواب المترتّب على الواجب النفسي ؟

ذهب صاحب الكفاية [١] و تبعه المحقق النائيني قدّس سرّهما [٢] الى الاوّل ، و التحقيق هو الثاني ، لما تقدّم من أنّ الاتيان بالمقدّمة بقصد التوصّل بنفسه مصداق للانقياد و الجري على وظيفة العبودية ، فهو بنفسه يوجب استحقاق الثواب ، فلو أتى بالمقدّمة بقصد التوصّل ثمّ لم يتمكّن من الاتيان بذي المقدّمة لطروّ العجز أو لمانع من الموانع استحقّ الثواب لاجل الاتيان بالمقدّمة بحكم العقل.

الاشكال في منشأ عبادية الطهارات الثلاث

ثمّ انّه قد استشكل في الطهارات الثلاث من وجهين:

١ ـ انّه لا ريب في ترتّب الثواب على الاتيان بالطهارات الثلاث ، مع أنّ الامر المتعلّق بها أمر غيري ، و لا يترتّب الثواب على امتثال الامر الغيري.

و قد ظهر جوابه ممّا ذكرناه ، من أنّ المقدّمة اذا أتى بها بداعي التوصّل الى ذي المقدّمة و امتثال أمر المولى عليها يترتّب عليها الثواب بحكم العقل ، فلا أساس لهذا الاشكال أصلاً .

٢ ـ انّه لا اشكال في أنّ الطهارات الثلاث بما أنّها عبادة اخذت مقدّمة للصلاة مثلاً ، و عباديّة عمل تحتاج الى تعلّق الامر به ، فما المنشأ

---

١ ـ كفاية الاصول :١٣٨.

٢ ـ أجود التقريرات ١: ١٧٤ ، فوائد الاصول ١: ٢٢٥.

لعباديّتها، و الامر الغيري المتعلّق بها لا يصلح لان يكون منشأ لعباديّتها، اذ الامر الغيري توصّلي لا يقتضي عباديّة متعلّقه، مضافاً الى أنّ الامر الغيري قد تعلّق بها بما أنّها عبادة، اذ الامر الغيري يتعلّق بما هو مقدّمة، و المفروض أنّ الطهارات الثلاث بما هي عبادة مقدّمة، فعباديّتها في رتبة سابقة على تعلّق الامر الغيري بها، فكيف يمكن أن يكون الامر الغيري منشأ لعباديّتها، فانّه دور واضح.

و أجاب صاحب الكفاية رحمه الله بأنّ المنشأ لعباديّتها انّما هو الامر النفسي الاستحبابي المتعلّق بها، فهي عبادة بنفسها مع قطع النظر عن تعلّق الامر الغيري بها، فتكون عبادة مقدّمة لعبادة اخرى[1].

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام:

و اورد عليه المحقق النائيني رحمه الله بوجوه:

١ ـ انّه لو تمّ ما ذكر في الوضوء و الغسل لا يتمّ في التيمم، اذ لم يدلّ دليل على استحبابه في نفسه.

٢ ـ انّ الامر النفسي الاستحبابي ينعدم بعروض الوجوب الغيري، لما في بين الوجوب و الاستحباب من المضادّة، فلا معنى لكون عباديّتها حين الاتيان بها مقدّمة ناشئة عن الامر النفسي الاستحبابي.

٣ ـ انّ الامر النفسي الاستحبابي المتعلّق بها كثيراً مّا يكون مغفولاً عنه عند الاتيان بها للتوصل و بقصد امتثال أمرها الغيري، و مع هذا تكون صحيحة، و ليس حالها حال صلاة الظهر مقدّمة لصلاة العصر، فانّه لا اشكال في بطلانها لو قصد بها امتثال الامر الغيري المترشّح من الامر

---

١ ـ كفاية الاصول: ١٣٩.

النفسي المتعلّق بصلاة العصر ، و لم يقصد امتثال أمرها النفسي ، بخلاف الطهارات الثلاث ، فانّه لا اشكال في صحّتها لو أتى بها امتثالاً للامر الغيري مع عدم الالتفات الى أمرها النفسي الاستحبابي أصلاً ، فكيف يمكن الالتزام بأنّ منشأ عباديتها هو الامر النفسي الاستحبابي [١].

و التفت صاحب الكفاية ﵀ الى هذا الاشكال الاخير ، فأجاب عنه بأنّ الامر الغيري لا يدعو الاّ الى ما هو المقدّمة ، و المقدّمة انما هي الطهارات الّتي تكون عبادة بالامر النفسي ، فيتحقّق الامر النفسي في ضمن الامر الغيري [٢].

و ردّه المحقق النائيني ﵀ بأنّ القصد من الامور الوجدانية ، فلا معنى لقصد الامر النفسي في ضمن الامر الغيري مع عدم الالتفات الى الامر النفسي أصلاً ، و الاّ لزم الحكم بصحّة صلاة الظهر في فرض أمرها الغيري ، و هو واضح البطلان [٣].

أقول : بل صحّ الاتيان بالطهارات الثلاث بقصد امتثال الامر الغيري مع الاعتقاد بعدم تعلّق الامر النفسي بها ، كما هو المختار للمحقق النائيني في خصوص التيمم ، و لا يجري في هذا الفرض ما ذكره صاحب الكفاية ، لانّ المفروض كونه معتقداً بعدم تعلّق الامر النفسي بها ، فكيف يمكن الالتزام بتحقّق قصد الامر النفسي في ضمن قصد الامر الغيري.

و أجاب المحقق النائيني ﵀ عن أصل الاشكال بأنّه لا وجه لحصر منشأ عباديّة الطهارات في الامر الغيري و الامر النفسي المتعلّق بذواتها ، بل هناك أمر ثالث هو المنشأ لعباديتها ، و هو الامر النفسي المتعلّق

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ١٧٥.

٢ ـ كفاية الاصول : ١٤٠.

٣ ـ أجود التقريرات ١ : ١٧٥.

بالصلاة مثلاً ، اذ كما أنّ له تعلّق بأجزائها و هو المنشأ لعباديتها ، كذلك له تعلّق بالشرائط المأخوذة فيها ، فلها ايضاً حصّة من الامر النفسي ، و هو المنشأ لعباديّتها ، و لا مانع من اختلاف الشرائط في العبادية و عدمها .

مع أنّ تعلّق الامر النفسي بجميعها على نحو واحد ، اذ هي تابعة للدليل ، فدلّ الدليل على أنّ الغرض من الطهارات و هو رفع الحدث لا يحصل الاّ اذا أتى بها عبادة ، بخلاف بقيّة الشرائط ، كطهارة البدن و اللباس و غيرها ، كما أنّه لا مانع من اختلاف الاجزاء ايضاً من هذه الجهة في مرحلة الثبوت ، و ان لم نظفر به في مرحلة الاثبات . هذا ملخّص كلامه رحمه الله [1] .

المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله :

و فيما ذكره في الجواب عن أصل الاشكال ، و ما ذكره ردّاً على صاحب الكفاية رحمه الله نظر :

أمّا ما ذكره في الجواب عن أصل الاشكال ، فهو مبنيّ على أنّ الامر المتعلّق بالمقيّد متعلّق بالقيد ، و قد عرفت في أوائل بحث المقدّمة أنّ الامر بالمقيّد لا يكون متعلّقاً بالقيد ، و لذا قد يكون القيد خارجاً عن الاختيار ، بل الامر المتعلّق بالمقيّد يكون أمراً بذات القيد و بالتقيّد لا بالقيد ، و الاّ لم يبق فرق بين الجزء و الشرط .

و قد ذكرنا أنّ الفرق بين الجزء و الشرط أنّ الجزء ما كان التقيّد به و القيد كلاهما تحت التكليف و متعلّقاً للامر ، و الشرط ما كان التقيّد به داخلاً و القيد خارجاً ، و لذا قد يكون القيد خارجاً عن الاختيار ، و حيث

---

١ ـ فوائد الاصول ١:٢٢٨.

انّ الجزء متعلّق للامر النفسي ، ذكرنا سابقاً أنّ المقدّمة الداخلية و هي الاجزاء خارجة عن محلّ الكلام في بحث المقدّمة ، لاستحالة اجتماع الوجوب النفسي و الغيري ، على ما تقدّم بيانه ، فلو كان الشرط ايضاً متعلّقاً للوجوب النفسي لزم استحالة اتّصافه بالوجوب الغيري كاستحالة اتّصاف الجزء به.

و أمّا ما أورده على صاحب الكفاية رحمه الله أوّلاً ، من عدم تماميّة ما ذكره في التيمم لعدم الدليل على كونه مستحباً لنفسه ، ففيه انّه يمكن استحباب التيمم لفاقد الماء من الاطلاقات الدالّة على استحباب مطلق الطهارة ، كقوله عليه السلام : «الطهارة نور» [1]، فانّ عنوان الطهارة شامل للتيمم ايضاً ، كما ورد : «انّ التراب أحد الطهورين» [2].

و أمّا ما أورده عليه ثانياً ، من أنّ الامر النفسي الاستحبابي ينعدم بعروض الوجوب الغيري ، ففيه انّ عروض الوجوب للمستحب النفسي غير عزيز في الشريعة المقدسة ، فانّ صلاة الليل مثلاً مستحبّة في نفسها ، و قد يعرضها الوجوب لتعلّق النذر بها أو لامر من وجب اطاعته بها كالمولى و الوالد ، فيكون المستحب بالذات واجباً بالعرض ، و ليكن المقام من هذا القبيل .

فان قلنا في أمثال هذه المقامات بأنّ متعلّق الوجوب غير ما تعلّق به الاستحباب ، باعتبار أنّ متعلّق الاستحباب هو نفس العمل ، و متعلّق الوجوب هو الاتيان به بداعي أمره الاستحبابي فلا اشكال أصلاً ، لتغاير متعلّقي الوجوب و الاستحباب ، فلا ينعدم الاستحباب بعروض

---

١ ـ الوسائل ١:٣٧٧.

٢ ـ الوسائل ٢:٣٨١.

الوجوب ، و المقام ايضاً من هذا القبيل ، فيكون الاستحباب النفسي متعلّقاً بنفس العمل و الوجوب الغيري متعلّقاً باتيانه بداعي أمره الاستحبابي .

و ان قلنا باتّحاد متعلّق الوجوب و الاستحباب ، و انّ كلاً منهما متعلّق بنفس العمل ، فيندكّ الاستحباب في الوجوب ، فيكون العمل واجباً عباديّاً ، لانّ كلاً منهما يكتسب من الآخر صفة بعد اندكاك أحدهما في الآخر ، فيكتسب الاستحباب الوجوب ، و يكتسب الوجوب العبادية ، فتكون النتيجة أنّ العمل واجب عبادي ، فلا مانع من الاتيان بالطهارات الثلاث بداعي وجوبها المندكّ فيه الاستحباب .

هذا كلّه على مذاق القوم ، من المضادّة بين الوجوب و الاستحباب ، و أمّا على ما اخترناه ، من أنّه لا فرق بين الوجوب و الاستحباب الاّ في جواز الترك و عدمه ، فلا مانع من عروض الوجوب على الاستحباب ، فانّ معناه عروض عدم جواز الترك بعد ما كان جائزاً ، فلا محذور فيه ، و يكون الامر الاستحبابي الّذي هو المنشأ لعباديّة الطهارات باقياً بحاله .

و أمّا ما اورده عليه ثالثاً ، من أنّه يلزم الحكم ببطلان الطهارات لو أتى بها بداعي التوصّل ، بناءاً على كون المنشأ لعباديّتها هو الامر النفسي الاستحبابي ، مع أنّه لا اشكال في صحّتها ، فهو حقّ لا مدفع له ، مضافاً الى ما ذيّلناه من أنّه لا اشكال في صحّتها مع الاعتقاد بعدم تعلّق الامر النفسي بها ، على ما تقدّم بيانه ، فراجع .

و المتحصّل ممّا ذكرناه في المقام عدم تماميّة ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله ، و لا ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن أصل الاشكال ، فلا بدّ من التماس جواب آخر .

التحقيق في الجواب :

و التحقيق في الجواب أن يقال : انّ الامر الغيري المتعلّق بالطهارات ، حيث انّه متعلّق بها بما أنّها عبادة ، فلا يصحّ الالتزام بأنّه المنشأ لعباديّتها ، فمنشأ عباديّتها هو الامر النفسي الاستحبابي المتعلّق بذاتها لا غير ، الاّ أنّ وقوعها عبادة لا يتوقّف على قصده بل يكفي أحد الامرين على سبيل منع الخلو :

أحدهما : قصد الامر النفسي مع قطع النظر عن كونها مقدّمة لواجب ، فانّه لو أتى بالوضوء قبل الوقت أو بعده مع عدم الالتفات الى الصلاة ، أو مع الالتفات و عدم القصد الى الاتيان بها بهذا الوضوء صحّ الوضوء بلا اشكال .

ثانيهما : قصد الامر الغيري المتعلّق بها ، اذ لا اشكال في صحة الوضوء لو أتى به بداعي التوصّل به الى الصلاة من دون التفات الى استحبابه النفسي ، بل مع الاعتقاد بعدم استحبابه النفسي ، لما ذكرناه سابقاً من أنّه يكفي في وقوع العمل عبادة الاتيان بها مضافاً الى المولى ، فيكفي في وقوع المقدّمة عبادة قصد التوصّل بها الى الواجب ، بلا فرق في ذلك بين القول بوجوب المقدّمة و عدمه .

و ملخّص الكلام في المقام : انّ الطهارات متعلّقة للامر النفسي المتعلّق بذاتها و متعلّقة للامر الغيري المتعلّق بها بما أنّها عبادة ، و يكفي في وقوعها عبادة قصد كلّ من الامر النفسي و الامر الغيري ، بلا فرق بين القول بوجوب المقدّمة و عدمه.

فروع :

و تترتّب على ما ذكرناه فروع ينبغي التعرّض لها :

الفرع الاوّل :

انّه لو أتى بالطهارات قبل الوقت ، فان كان الاتيان بها بداعي أمرها النفسي ، فلا اشكال في صحّتها لما تقدّم من أنّها مستحبّاب نفسية ، و كذا لا اشكال في صحّتها ان كان الاتيان بها بداعي التوصّل بها الى الواجب المشروط بها لما تقدّم ايضاً ، من أنّ منشأ عباديّتها ليس هو الامر الغيري كي يستشكل بانتفائه قبل الوقت ، فيكفي في عباديّتها الاتيان بها مضافاً الى المولى .

هذا كلّه في الوضوء و الغسل ، و أمّا التيمم ، فلا ينبغي الاشكال في صحّته ايضاً اذا أتى به بداعي أمره النفسي قبل دخول الوقت و جواز الاكتفاء به بعده مع بقاء العذر ، نعم لا يصحّ الاتيان به بداعي التوصّل الى الواجب النفسي قبل الوقت ، بل لا يصحّ في وسعة الوقت مع دخوله ، لما ذكر في محلّه من عدم جواز البدار لذوي الاعذار ، و لا سيّما في مثل التيمم الوارد في وجوب تأخيره بعض النصوص [1] ، فلا مناص من تأخير التيمم الى آخر الوقت الاّ مع اليأس عن رفع العذر الى آخر الوقت ، فجاز الاتيان به حينئذ في أوّل الوقت.

الفرع الثاني :

انّه لو أتى بالطهارات بعد دخول الوقت ، فان كان الاتيان بها بداعي التوصّل بها الى الواجب النفسي ، فلا اشكال في صحّتها الاّ التيمم ،

---

١ ـ عن محمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول : « اذا لم تجد ماء أو أردت التيمم فأخّر التيمم الى آخر الوقت ، فان فاتك الماء لم تفتك الارض» ـ الكافي ٣:٦٣ ، التهذيب ١:٢٠٣ ، عنهما الوسائل ٣:٣٨٤.

فيجب تأخيره الى آخر الوقت على ما تقدّم .

و ان كان الاتيان بها بداعي أمرها النفسي ، فقد يستشكل في صحّتها لانعدام النفسي بعد عروض الوجوب الغيري لاستحالة اجتماع حكمين من الاحكام الشرعية لتضادّها .

و أجاب عنه السيّد رحمه الله في العروة [١] بجواز الاجتماع مع تعدّد الجهة ، كما هو مختاره في اجتماع الامر و النهي مع تعدّد الجهة و المقام كذلك ، فانّ الوضوء مثلاً بعنوانه متعلّق للاستحباب النفسي ، و بعنوان المقدّمية متعلّق للوجوب الغيري ، فلا مانع من اجتماعهما .

هذا ، و لكنّ التحقيق أنّه لا ربط للمقام بمسألة اجتماع الامر و النهي ، فانّ جواز اجتماعهما مع تعدّد الجهة عند قائله انّما هو فيما اذا كانت الجهة تقييدية ، و الجهة في المقام تعليلية ، فانّ الوضوء مثلاً بعنوانه متعلّق للاستحباب ، و بعنوانه متعلّق للوجوب ، اذ الواجب ما هو المقدّمة بالحمل الشائع ، لا ما هو المقدّمة بالحمل الاولى ، لانّ الواجب النفسي انّما يتوقّف على واقع المقدّمة و هو الوضوء ، لا على مفهوم المقدّمة ، غاية الامر أنّ عنوان المقدّمية علّة لتعلّق الوجوب به .

و الصحيح في الجواب أن يقال : انّ الاستحباب انّما ينعدم بحدّه عند عروض الوجوب لا من أصله ، كما هو الحال في جميع موارد عروض الوجوب للمستحب النفسي ، كما اذا تعلّق الوجوب النذري بصلاة الليل مثلاً .

و ان شئت قلت : انّ الاستحباب عبارة عن الطلب مع الترخيص في الترك ، و بعد عروض الوجوب ينعدم الترخيص في الترك لا أصل الطلب ، فلا اشكال في صحّتها على تقدير الاتيان بها بداعي استحبابها النفسي .

---

١ ـ العروة الوثقى ج ١ ، فصل في الوضوءات المستحبة ، المسألة :٦.

الفرع الثالث :

انّه لو أتى بها بعد دخول الوقت بداعي التوصّل بها الى الواجب النفسي ، و لم يأت بالواجب عمداً أو نسياناً ، فعلى القول بوجوب المقدّمة مطلقاً لا اشكال في صحّتها ، و أمّا على القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة فقد يقال بأنّ عدم الايصال يكشف عن عدم تعلّق الوجوب بها من أوّل الامر ، و كان تعلّق الامر بها تخيّلاً من الفاعل ، فيحكم ببطلانها .

و لكنّ الصحيح الحكم بصحّتها ، اذ عدم الايصال و ان كان كاشفاً عن عدم تعلّق الوجوب بها على القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة ، الاّ أنّه لا يكشف عن فسادها بعد كونها محبوبة في نفسها من غير جهة وجوبها الغيري ، و يكفي في وقوعها عبادة الاتيان بها بقصد التوصّل بها الى الواجب النفسي كما ذكرناه ، و لا يعتبر في عباديتها تحقّق التوصّل في الخارج ، فانّه متأخّر عن وقوعها عبادة كما لا يخفى .

وجوب المقدّمة على القول به مطلق أو مختص بحصة خاصة منها

قد ذكر في المقام تفصيلات :

التفصيل الاوّل :

ما يظهر من صاحب المعالم رحمه الله ، و هو أنّ وجوب المقدّمة مختصّ بحال ارادة المكلّف الاتيان بذيها [1] .

---

١ ـ معالم الاصول : ٧١.

و يردّه أنّه يستلزم التفكيك بين وجوب المقدّمة و وجوب ذيها ، أو كون وجوب ذي المقدّمة مشروطاً بارادة المكلّف .

بيان ذلك : انّه في صورة عدم ارادة المكلّف الاتيان بذي المقدّمة لا تكون المقدّمة واجبة على الفرض ، و حينئذ ان كان ذو المقدّمة واجباً لزم التفكيك المذكور ، و هو خلاف الفرض ، لانّ وجوب المقدّمة مبني على الملازمة بينهما .

و من الواضح أنّ وجوب المقدّمة على الملازمة تابع في الاطلاق و الاشتراط لوجوب ذيها ، فكيف يمكن الالتزام بعدم وجوب المقدّمة مع وجوب ذيها على القول بالملازمة ، و ان لم يكن ذو المقدّمة واجباً لزم كون وجوبه مشروطاً بارادة المكلّف ، و هو بديهي البطلان .

التفصيل الثاني :

منسوب الى الشيخ رحمه الله في تقريراته ، و هو : انّ الواجب هي المقدّمة الّتي أتى بها بقصد التوصّل الى ذيها[1] .

و الفرق بين هذا التفصيل و التفصيل السابق أنّ قصد الاتيان بذي المقدّمة قيد لوجوب المقدّمة على الاوّل ، و قيد لاتّصافها بالوجوب على الثاني ، فيكون قيداً للوجوب عند صاحب المعالم ، و قيداً للواجب عند الشيخ .

و اورد صاحب الكفاية رحمه الله [2] على هذا التفصيل بأنّ قصد التوصّل لا دخل له فيما هو ملاك الوجوب ، و هو التوقّف ، و لذا اعترف بالاجتزاء

---

١ ـ مطارح الانظار : ٧٢.

٢ ـ كفاية الاصول : ١٤٣.

بما لم يقصد به التوصّل ، فيكون تخصيص الوجوب بما قصد به التوصل بلا مخصّص .

توجيه كلام الشيخ رحمه الله ، و النظر فيه :

و قد يوجّه كلام الشيخ رحمه الله بأنّ المقدّمة انّما وجبت بما أنّها مقدّمة ، فلا بدّ من قصد عنوانها في انطباق الواجب عليها ، و حيث انّ قصد عنوان المقدّمية لا ينفكّ عن قصد التوصّل بها الى ذيها ، بل هو هو بعينه ، فلا مناص من قصد التوصّل بها الى ذيها في انطباق الواجب عليها ، و أمّا الاجتزاء بما لم يقصد به التوصّل فانّما هو لحصول الغرض به ، فيسقط به الوجوب و لو لم يكن مصداقاً للواجب كما في التوصّليات ، فيسقط الوجوب باتيان ما ليس بواجب لحصول الغرض .

و ردّ هذا التوجيه [1] بأنّ عنوان المقدّمية من الجهات التعليلية الّتي هي العلّة لترشّح الوجوب الى المقدّمة من ذيها ، لا من الجهات التقييدية الّتي لا بدّ من قصدها ، فانّ الواجب هو ذات المقدّمة ، و ما هو مقدّمة بالحمل الشائع لا عنوان المقدّمة و ما هو مقدّمة بالحمل الاوّلي ، لانّ الواجب متوقّف على ذات المقدّمة لا على عنوانها .

نعم لو كان العنوان تقييدياً لا اشكال في اعتبار قصده ، كما اذا أمر المولى عبده بالقيام تعظيماً لعالم مثلاً ، فانّه لا يكون القيام بدون قصد التعظيم مصداقاً لما أمر به المولى ، و كذا لا يقع التكبير و قراءة الحمد و السورة متّصفاً بالوجوب الاّ مع قصد عنوان الصلاتية ، و هكذا سائر العنوانات المأخوذة في الواجبات على نحو التقييد ، بخلاف المقام ، فانّ

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٤١ ، فوائد الاصول ١ : ٢٨٨ .

عنوان المقدّمية جهة تعليلية لا تقييدية ، على ما تقدّم بيانه ، فالتوجيه المذكور غير وجيه .

توجيه آخر لكلام الشيخ رحمه الله :

و ذكر بعض المحقّقين العظام رحمه الله توجيهاً آخر لكلام الشيخ رحمه الله ، و ما أفاده من التوجيه مبني على مقدّمتين:

١ ـ انّ الجهات التعليلية في الاحكام العقلية جهات تقييدية ، بلا فرق بين أن يكون الحكم العقلي من الاحكام النظرية أو من الاحكام العقلية ، فانّ حكم العقل باستحالة شيء لاستلزامه الدور مثلاً حكم باستحالة الدور في الحقيقة ، كما أنّ حكمه بحسن ضرب اليتيم للتأديب حكم بحسن التأديب .

و هذا بخلاف الاحكام الشرعية ، فانّ العنوانات المأخوذة في متعلّقاتها كعنوان الصوم و الصلاة و الحج و الزكاة و غيرها جهات تقييدية لا بدّ من قصدها ، و أمّا الملاكات فهي جهات تعليلية لا يعتبر قصدها في تحقّق الواجب في الخارج.

فتحصّل أنّ حكم العقل بوجوب شيء لكونه مقدّمة حكم بوجوب المقدّمة ، لما ذكر من أنّ الجهة التعليلية في حكم العقل جهة تقييدية ، فيكون الموضوع لحكم العقل هو عنوان المقدّمية ، فلا بدّ من قصده ، و قد عرفت أنّ قصد عنوان المقدّمية مساوق لقصد التوصل .

٢ ـ انّ متعلّق الوجوب لا بدّ من أن يكون أمراً اختياريّاً مسبوقاً بالقصد و الارادة ، لانّ الغرض من التكليف هو احداث الداعي ، و من الواضح أنّ احداث الداعي الى أمر غير اختياري غير معقول ، سواء كان الواجب تعبّدياً أو توصّلياً ، فلا تقع المقدّمة متّصفة بالوجوب ، و لا تكون مصداقاً

للواجب الاّ اذا وقعت مقترنة بالقصد، و قد تقدّم أنّ قصد عنوان المقدّمية هو قصد التوصّل.

فصحّ ما ذكره الشيخ من أنّه يعتبر في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب قصد التوصّل بها الى الواجب. هذا ملخّص كلامه [1].

المناقشة في هذا التوجيه:

و في كلتا المقدمتين تأمّل:

أمّا المقدّمة الاولى، ففيها: انّ ما ذكره من أنّ الجهات التعليلية في الاحكام العقلية جهات تقييدية و ان كان صحيحاً، الاّ أنّ الوجوب المبحوث عنه في المقام شرعي لا عقلي، لما ذكرناه في أوائل البحث، من أنّ الوجوب العقلي بمعنى أنّه لا بدّ من الاتيان بها في امتثال أمر المولى خارج عن محلّ النزاع و غير قابل للانكار، و هو مساوق للمقدّمية.

نعم الكاشف عن وجوب المقدّمة شرعاً هو العقل لما يراه من الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته، و انّ ايجاب شيء يستلزم ايجاب مقدّمته، فيستكشف الوجوب الشرعي من حكم العقل بالملازمة، لا أنّ وجوب المقدّمة عقلي، فالمغالطة انّما نشأت من خلط الحكم الشرعي المستكشف بالعقل بالحكم العقلي، و كم فرق بينهما، و بعد كون الوجوب شرعيّاً لا تكون الجهة التعليلية فيه جهة تقييدية.

و ان شئت قلت: بعد كون العقل هو الكاشف عن تعلّق الوجوب الشرعي بالمقدّمة يرجع اليه في تعيين ما هو متعلّق الوجوب، و لا ينبغي

---

١ ـ نهاية الدراية ١: ٣٤٧.

الشك في أنّ العقل يرى الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته لا عنوانها ، فانّ ملاك حكم العقل بالملازمة هو التوقّف ، و لا اشكال في أنّ الواجب متوقّف على ذات المقدّمة لا على عنوانها.

أمّا المقدّمة الثانية ، ففيها : انّ القدرة اذا اخذت في متعلّق الامر في لسان الدليل الشرعي فتكون القدرة شرطاً شرعياً لا محالة ، فصحّ أن يقال : انّ متعلّق التكليف هي الحصة المقدورة من الطبيعة فقط ، اذ لا يمكن كشف الملاك الاّ في خصوص هذه الحصة ، و لا طريق الى احرازه في الحصّة الخارجة عن الاختيار .

و أمّا اذا لم تكن القدرة شرطاً شرعيّاً بل كان اعتبارها من باب حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور و عدم جواز تكليف العاجز ، فلا مانع من تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور و غيره ، اذ يكفي في صحّة التكليف بالطبيعة القدرة على بعض أفراده ، و الاّ لم يصحّ التكليف بالنسبة الى غالب الناس بل جميعهم ، فانّه ليس لهم القدرة على جميع أفراد الصلاة مثلاً المتصوّرة باعتبار الامكنة و الازمنة و غيرهما من المشخصات .

و بالجملة الجامع بين المقدور و غيره مقدور ، فصحّ تعلّق التكليف به ، و حيث انّ اعتبار القدرة في وجوب المقدّمة عقلي ، فيكون الوجوب متعلّقاً بالطبيعة الجامعة و لا يختصّ بما يصدر من المكلّف بالقصد و الارادة ، فما يصدر من المكلّف بدون قصد التوصّل كان مصداقاً للواجب لا محالة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنّ ما نسب الى الشيخ من اختصاص الوجوب بالمقدّمة الّتي قصد بها التوصل غير تام .

ما استظهر المحقق النائيني من كلام الشيخ قدس سرهما :

نعم ذكر المحقق النائيني رحمه الله أنّه يظهر من بعض عبارات التقريرات أنّ كلام الشيخ متمحّض في مقام الامتثال ، بمعنى أنّ قصد التوصّل معتبر في تحقّق الامتثال ، لا أنّه قيد لوقوع المقدّمة على صفة الوجوب ، فان كان مراده ذلك فهو حقّ كما تقدّمت الاشارة اليه سابقاً ، فانّ الامتثال و استحقاق الثواب على اتيان الواجب الغيري متوقّف على أن يكون الاتيان به توصّلاً الى الواجب النفسي [١].

و احتمل المحقق النائيني رحمه الله ايضاً أن يكون مراده اعتبار قصد التوصّل في مقام المزاحمة مع الحرام ، كما اذا توقّف انقاذ الغريق على التصرّف في ملك الغير بدون اذنه ، و نقل عن استاذه المحقّق جناب السيد محمد الاصفهاني رحمه الله أنّه كان ينسب ذلك الى الشيخ ، و ان كان متردّداً في أنّ النسبة المذكورة كانت مستندة الى استظهار نفسه من كلام الشيخ رحمه الله أو الى سماعه من العلامة السيد الشيرازي رحمه الله [٢].

و كيف كان فحاصل هذا الاحتمال أنّه اذا كان واجب نفسي متوقّفاً على مقدّمة محرّمة في نفسها مع كون الواجب أهمّ ، فهي لا تبقى على حرمتها لفرض كون الواجب أهمّ ، بل تتّصف بالوجوب الغيري ، لكن لا مطلقاً ، بل اذا قصد المكلّف الاتيان بها توصّلاً الى الواجب ، اذ غاية ما تقتضيه أهميّة الواجب و توقّفه على المقدّمة المحرّمة هو ارتفاع الحرمة عن المقدّمة فيما اذا أتى بها بقصد التوصّل الى الواجب ، و أمّا مع عدمه فلا مقتضى لارتفاع حرمتها.

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٢٣٤ ، فوائد الاصول ١: ٢٨٨.

٢ ـ أجود التقريرات ١: ٢٣٥ ، فوائد الاصول ١: ٢٨٩.

المناقشة في هذا الاحتمال :

و هذا المحتمل سواء ثبت من الشيخ أم لا ممّا لا يمكن المساعدة عليه ، اذ المزاحمة انّما هي بين حرمة المقدّمة و وجوب ما يتوقّف عليها ، بلا فرق بين القول بوجوب المقدّمة و عدمه ، فالتزاحم انّما هو بين وجوب الانقاذ و حرمة التّصرف في ملك الغير ، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لم نقل ، فلا ربط له بوجوب المقدّمة فضلاً عن اعتبار قصد التوصّل في الوجوب المقدّمي .

فاذا وقعت المزاحمة بين وجوب واجب فعلي و حرمة مقدّمته ، فلا مناص من الالتزام بارتفاع الحرمة لفرض كون الواجب أهمّ ، و انّ حفظ المال لا يزاحم حفظ النفس المحترمة لكن لا مطلقاً ، بل المقدّمة الّتي ترتّب عليها الواجب لا تكون محرّمة دون المقدّمة الّتي لم يترتّب عليها الواجب ، فانّ المزاحمة بين الواجب و الحرام لا يقتضي الاّ ارتفاع الحرمة عمّا يترتّب عليه الواجب لا غيره .

و حينئذ ان قلنا بوجوب المقدّمة ، فالمتّصف بالوجوب الغيري انّما هي المقدّمة الموصلة ، على ما يأتي التكلّم فيه قريباً ان شاء اللّه تعالى ، و ان لم نقل بوجوب المقدّمة فالمتّصف بالجواز ايضاً هي المقدّمة الموصلة ، و أمّا غير الموصلة من المقدّمة فلا موجب لرفع اليد عن حرمته أصلاً ، فالمتّصف بالوجوب الغيري على القول بوجوب المقدّمة و بالجواز على القول بعدمه انّما هي المقدّمة الموصلة ، و أمّا غير الموصلة فباقية على حرمتها .

و لا يخفى أنّ وجوب المقدّمة أو جوازها لا يتوقّف على الاتيان بالواجب في ظرفه بل هو مطلق غير مشروط ، و انّما المشروط هو الجائز أو الواجب ، فلا تغفل.

فالمتّحصل ممّا ذكرناه أنّ هذا التوجيه ايضاً غير مفيد فيما نسب الى الشيخ رحمه الله ، من اختصاص الوجوب بمقدّمة قصد بها التوصل الى الواجب .

و ظهر بما ذكرناه أنّ الثمرة بين القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة الّتي قصد بها التوصّل ، و القول بعدم اختصاصه بها تظهر فيما لو كان الواجب متوقّفاً على مقدّمة محرّمة مع كون الواجب أهمّ ، كما تقدّم مثاله ، فعلى القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة الّتي قصد بها التوصّل تقع المقدّمة مع عدم قصد التوصّل محرّمة ، و على القول بعدم الاختصاص ترتفع الحرمة عن المقدّمة مطلقاً ، سواء قصد بها التوصّل أم لا .

الثمرات الّتي نقل المحقق النائيني عن تقريرات الشيخ قدس سرهما :

هذا ، و نقل المحقق النائيني عن تقريرات الشيخ قدس سرهما ثمرات اخرى ، و استبعد كونها من الشيخ ، و استقرب صدورها من قلم المقرّر [1] :

الثمرة الاولى :

عدم صحّة الصلاة ممّن كانت وظيفته الصلاة الى الجهات الاربع اذا لم يكن من قصده الصلاة الى جميعها ، و لو فرض كونها مطابقة للواقع ، اذ الاتيان بالصلاة الى الجهات الاربع انّما هو من باب المقدّمة و قد اعتبر فيها قصد التوصّل ، فالصّلاة الى بعض الجهات بدون قصد التوصّل باطلة لا محالة ، و كذا الحال في كلّ مورد كان الاحتياط فيه مقتضياً للتكرار ، اذا أتى المكلّف بصلاة واحدة من دون قصد الى اتيان الباقي .

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٢٣٤ ، فوائد الاصول ١: ٢٨٧.

و فيه : انّ محلّ الكلام في المقام انّما هو اعتبار قصد التوصّل في المقدّمة الوجوديّة للواجب ، و وجوب الصلاة الى أربع جهات انّما هو من باب المقدّمة العلميّة ، و قد ذكرنا في أوائل بحث المقدّمة أنّ المقدّمة العلميّة خارجة من محلّ الكلام ، و لا اشكال في وجوبها لكن لا بملاك المقدّمية و التوقّف بل بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل ، و انّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني .

فاعتبار قصد الاتيان بتمام الاطراف في صحّة العبادة و عدمه أجنبي عن القول بوجوب المقدّمة فضلاً عن اعتبار قصد التوصّل فيها ، بل صحة الصلاة و عدمها فيما ذكره من المثال مبتنية على نزاع آخر ، و هو انّ الامتثال الاحتمالي هل هو في طول الامتثال اليقيني و لو اجمالاً أو في عرضه بحكم العقل .

فعلى الاوّل كانت الصلاة الى جهة باطلة مع عدم القصد الى اتيانها الى سائر الجهات ، و على الثاني فهي صحيحة ، و تحقيق القول في هذا النزاع موكول الى محلّه ، و هو بحث الاشتغال ، و كيف كان لا ربط له بالمقام.

الثمرة الثانية :

عدم جواز الاتيان بالغايات المشروطة بالطهارة اذا لم يكن المتوضّي قاصداً به تلك الغايات بل أتى به لغاية اخرى ، فلو توضّأ لغاية كالصلاة مثلاً لا يجوز له الدخول في غاية اخرى كالطواف مثلاً ، ثمّ ذكر أنّ ذلك لا يتمّ في الوضوء لأنّه لا يكون له الاّ حقيقة واحدة ، و لا تختلف ماهيّته باختلاف الاسباب و لا باختلاف الغايات ، فانّ الوضوء بسبب البول و الوضوء للنوم حقيقة واحدة ، و كذا الوضوء للصلاة و الوضوء لمسّ كتابة القرآن مثلاً شيء واحد ، فلو توضّأ لغاية حصل له الطهارة و صحّ

الاتيان بكلّ ما هو مشروط بالطهارة ، فلا تترتّب على القول باعتبار قصد التوصّل ثمرة .

نعم يتمّ ذلك في الاغسال ، فانّها ماهيّات مختلفة باعتبار من الشارع كاختلاف صلاة الظهر و صلاة العصر ، و ان كانتا بحسب الاجزاء و الشرائط متّحدة ، فلغسل الجنابة حقيقة و لغسل الحيض حقيقة اخرى بحسب اعتبار الشارع و ان اشتركا في اسم واحد.

و فيه ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله [١] ، من أنّ اختلاف ماهيّة الاغسال انّما هو بحسب الاسباب ، كالجنابة و الحيض و النفاس و غيرها ، لا باعتبار غاياتها المترتّبة عليها ، اذ لم يحتمل أحد فيما نعلم أن تكون الاغسال ماهيّات مختلفة باختلاف غاياتها ، فيكون لغسل الجنابة للصلاة مثلاً حقيقة و لغسل الجنابة للطواف حقيقة اخرى ، و هكذا .

فلا فرق بين الغسل و الوضوء من هذه الجهة ، و كما لا تختلف حقيقة الوضوء باختلاف الغايات ، كذا لا تختلف حقيقة الغسل باختلاف الغايات .

فتحصّل أنّ هذه الثمرات غير مترتّبة على القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة الّتي قصد بها التوصل ، و انّ ما استبعده المحقق النائيني رحمه الله من أن تكون هذه الثمرات من افادات الشيخ رحمه الله متين جداً.

التفصيل الثالث :

ما اختاره صاحب الفصول رحمه الله [٢] ، و هو أنّ الواجب من المقدّمات هي المقدّمة الموصلة دون غيرها ، فاعتبر الايصال الى ذي المقدّمة خارجاً

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٢٣٤.

٢ ـ الفصول الغروية : ٨١.

في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب على نحو يكون الايصال قيداً للواجب لا للوجوب.

ما يستشكل على هذا التفصيل :

و اورد عليه بوجوه :

الاشكال الاوّل :

ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله [1] ، و هو أنّه مستلزم للدور و التسلسل :

أمّا الدور ، فبيانه : انّ مرجع هذا القيد الى كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري ، فيلزم أن يكون الواجب النفسي واجباً بوجوب مترشّح من وجوب الواجب الغيري ، و المفروض أنّ وجوب المقدّمة مترشّح من وجوب ذيها ، فلو كان وجوب ذيها مترشّحاً من وجوبها لزم الدور .

و فيه : انّ وجوب المقدّمة مترشّح من الوجوب النفسي المتعلّق بذيها ، و من الواضح أنّ أخذ قيد الايصال في متعلّق الوجوب الغيري لا يستلزم ترشّح ذلك الوجوب النفسي من وجوب المقدّمة كي يلزم الدور ، و انّما المترشّح منه وجوب آخر غيري متعلّق بما هو متعلّق الوجوب النفسي ، فلا يكون هناك دور .

غاية ما في الباب اتّصاف الواجب النفسي بالوجوب الغيري ايضاً المترشّح من وجوب المقدّمة المقيّدة بالايصال ، فيكون الواجب النفسي واجباً بوجوب متأكّد.

و أمّا التسلسل ، فبيانه : انّ الواجب لو كان هو خصوص المقدّمة الموصلة لكانت ذات المقدّمة مقدّمة للمقدّمة الموصلة ، ضرورة أنّ ذات

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٢٣٧.

المقيّد مقدّمة للمقيّد بما هو مقيّد ، كما أنّ القيد مقدّمة اخرى له ، فان اعتبر وجوبها بلا اعتبار قيد الايصال لزم الخلف ، لانّ المفروض اعتباره ، و ان اعتبر قيد الايصال في اتّصافها بالوجوب ننقل الكلام اليها و نقول : انّ ذات المقدّمة الّتي تكون مقدّمة للمقدّمة الموصلة هل يعتبر في اتّصافها بالوجوب قيد الايصال أم لا ، فعلى الثاني لزم الخلف ، و على الاوّل لزم التسلسل .

و فيه : انّه ليس وجود ذات المقدّمة الاّ وجود المقدّمة الموصلة خارجاً ، فليس هناك توقّف وجود على وجود كي يلزم التسلسل ، و المراد من اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة تعلّق الوجوب بحصّة من الطبيعة ، و حيث انّ وجود الطبيعة عين وجود الموصلة ، فلا يكون هناك تسلسل .

و ان شئت قلت : انّ نسبة ذات المقدّمة الى المقدّمة الموصلة ليست نسبة المقدّمة الى ذيها ، بل نسبة الجزء الى المركّب ، فانّ المقدّمة الموصلة مركّبة من جزئين : ذات المقدّمة و تقيّدها بوجود الواجب في الخارج ، كما هو الحال في كلّ واجب مقيّد بقيد ، فلا يبقى موضوع لان يقال : انّ ذات المقدّمة هل هي واجبة مطلقاً أو مقيّدة بالايصال ، و الاوّل خلاف الفرض ، و الثاني مستلزم للتسلسل .

التحقيق في الجواب :

هذا كلّه على تقدير تسليم أنّ الواجب النفسي قيد للمقدّمة ، فما ذكر لا يكون الاّ جواب جدلي ، و التحقيق في الجواب عن لزوم الدور و التسلسل أن يقال :

انّ القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة لا يقتضي كون الواجب النفسي قيداً للمقدّمة ، و لا يكون هذا مراد صاحب الفصول

و غيره من القائلين بوجوب المقدّمة الموصلة ، بل مرادهم من قيد الايصال هو الاشارة الى ذات المقدّمة الّتي تقع في سلسلة علل وجود الواجب النفسي ، فانّ القائل بالمقدّمة الموصلة انّما يدّعي الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّماته الملازمة له في الوجوب ، و أمّا المقدّمات المفارقة عنه في الوجود فلا مقتضي لايجابها أصلاً ، فليس الايصال قيداً زائداً في متعلق الوجوب الغيري .

بل المراد منه الاشارة الى ذات ما هو متّصف بالوجوب الغيري ، فعنوان الايصال عنوان مشير الى ذات المقدّمة الّتي تقع في سلسلة علل وجود الواجب النفسي ، و الوجدان يشهد بما ذكروه ، فانّ معنى الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّماته أنّ المشتاق الى شيء يشتاق الى ما يتوقّف عليه من المقدّمات لا محالة ، لكنّه مشتاق الى مقدّماته الّتي تكون من علل وجود الشيء لا مطلقاً .

فانّ المولى اذا أمر عبده باشتراء اللحم مثلاً ، فهو يشتاق الى أن يمشي عبده الى السوق و يعطي الدراهم ، لكنّه مشتاق الى المشي الّذي يكون من علل وجود اشتراء اللحم لا الى المشي مطلقاً ، و كذا مشتاق الى اعطاء الدرهم الّذي رتّب عليه أخذ اللحم لا مطلقاً ، اذ من الواضح أنّه لو مشى العبد الى السوق لا لاشتراء اللحم ، و كذا أعطى الدراهم لا لاخذ اللحم لا يكون ممتثلاً للامر الغيري ، بل يكون مستحقاً للعقاب .

فاتّضح أنّه لا يستلزم القول بالمقدّمة الموصلة كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري ، و حينئذ لا موضوع لاشكال الدور و التسلسل.

الاشكال الثاني :

ما ذكره صاحب الكفاية ﵀ و تبعه المحقق النائيني ﵀ بأقلّ تغيير في العبارة ، و هو أنّ ملاك الوجوب الغيري ان كان مطلق التوقّف فهو

مشترك بين جميع أقسام المقدّمة ، فلا وجه لتخصّص الوجوب بالمقدّمة الموصلة ، و ان كان ملاكه التوقّف على نحو استحال انفكاك الواجب عن المقدّمة لزم القول باختصاص الوجوب الغيري بالسبب كما عن صاحب المعالم ، و لا يلتزم به صاحب الفصول ، و على كلا التقديرين لا وجه للالتزام باختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة [١] .

و فيه : انّ الحصر المذكور غير حاصر ، فانّ ملاك الوجوب الغيري وقوع المقدّمة في سلسلة مبادي وجود ذي المقدّمة ، على ما تقدّم بيانه ، و هذا الملاك مختص بالمقدّمة الموصلة ، بلا فرق بين السبب منها و غيره.

الاشكال الثالث :

ما ذكره صاحب الكفاية ﵀ ايضاً ، و هو أنّ الغرض من ايجاب المقدّمة هو التمكّن من الاتيان بذي المقدّمة ، و هو مترتّب على وجود مطلق المقدّمة لا على خصوص الموصلة منها [٢] .

و فيه : انّ الغرض من ايجاب المقدّمة ليس هو التمكّن من الاتيان بذيها ، اذ التمكّن منه حاصل بنفس التمكّن من المقدّمة ، فانّ المقدور بواسطة المقدور مقدور ، و لا يتوقّف على وجودها خارجاً.

الاشكال الرابع :

ما ذكره صاحب الكفاية ﵀ ايضاً ، و ملخّصه :

انّ الطلب الغيري المتعلّق بالمقدّمة يسقط بمجرّد الاتيان بالمقدّمة ،

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٢٣٨ ، كفاية الاصول :١٤٥.

٢ ـ كفاية الاصول :١٤٥ .

من دون انتظار لترتّب الواجب عليها ، بحيث لا يبقى الاّ طلب الواجب النفسي ، و سقوطه كاشف عن أنّ الواجب الغيري هو مطلق المقدّمة لا خصوص الموصلة ، لانّ الطلب لا يسقط الاّ بالموافقة و الامتثال أو بالمخالفة و العصيان ، أو بفقد الموضوع و الاتيان بالمقدّمة لا يكون عصياناً للامر الغيري ، و لا فاقداً للموضوع ، فتعيّن أن يكون امتثالاً له و هو المطلوب ، فتحصّل أنّ الواجب الغيري مطلق المقدّمة لا خصوص الموصلة [١].

و فيه أوّلاً : النقض باجزاء الواجب المركّب التدريجي كالصلاة مثلاً ، فانّ المكلّف اذا أتى بالجزء الاوّل منه يسقط الطلب الضمني المتعلّق به لا محالة ، و الاّ لزم التكرار و ليس سقوطه للمخالفة و العصيان و لا لفقد الموضوع ، و لا للامتثال لكونه متوقّفاً على اتيان بقيّة الاجزاء على الفرض ، و المقام من هذا القبيل بعينه.

و ثانياً : الحل ، و هو أنّ الطلب غير ساقط بالفعل ، بل الطلب الغيري المتعلّق بالمقدّمة لا يسقط بمجرّد الاتيان بها ، لانّ سقوطه و حصول الامتثال معلّق على الاتيان بالواجب بعدها من باب الشرط المتأخّر ، فان أتى به يكشف عن حصول امتثال الامر بالمقدّمة من حين الاتيان بها ، و الاّ فيكشف عن عدم حصوله .

و كذا الحال في جميع المركّبات التدريجية ، فانّ الطلب الضمني المتعلّق بكلّ جزء لا يسقط بمجرّد الاتيان به ، بل سقوطه معلّق على الاتيان ببقيّة الاجزاء ، و الاتيان بها شرط لحصول الامتثال من باب الشرط المتأخّر ، و لا محذور فيه ، بل لا مناص من الالتزام به في جميع المركّبات التدريجية على ما تقدّم بيانه.

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٤٥ .

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّ الاشكالات الّتي أوردوها على صاحب الفصول ﵀ غير واردة عليه.

فلا بدّ من ملاحظة ما ذكره من الدليل على مسلكه، فان تمّ فنأخذ به بلا استيحاش منه، و الاّ فلا، فنقول:

ما يستدلّ على هذا التفصيل:

قد استدلّ صاحب الفصول ﵀ على اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة بوجوه [١]:

الوجه الاوّل:

انّ العقل الحاكم بالملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّماته لا يحكم على أزيد من وجوب المقدّمة الموصلة، فانّه يرى الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته الّتي تقع في سلسلة علل وجوده فقط، لا الملازمة بين وجوبه و وجوب مقدّمته مطلقاً، و لو لم تقع في سلسلة علل وجوده.

و أجاب عنه صاحب الكفاية ﵀ بأنّ العقل الحاكم بالملازمة لا يفرق بين الموصلة و غيرها، لانّ ملاك حكمه بالملازمة هو حصول التمكّن من الاتيان بذي المقدّمة [٢].

و فيه: انّ العقل لا يرى محبوبيّة في المقدّمة المفارقة عن ذي المقدّمة، فكيف يحكم بالملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته مطلقاً، و أمّا التمكّن من الاتيان بذي المقدّمة فقد تقدّم أنّه لا يصلح لأن

---

١ ـ الفصول الغروية: ٨٢.

٢ ـ كفاية الاصول: ١٤٧.

يكون ملاكاً للوجوب الغيري ، فانّه حاصل بنفس التمكّن من المقدّمة و لو لم تكن واجبة ، لانّ المقدور بواسطة المقدور مقدور .

الوجه الثاني :

انّ الضرورة قاضية بجواز تصريح الامر بعدم ارادة المقدّمة المفارقة عن وجود الواجب ، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم ارادة المقدّمة مطلقاً ، أو بعدم ارادة المقدّمة الموصلة ، و ذلك كلّه آية عدم الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته مطلقاً ، و اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة .

و أجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بأنّه لا يجوز التصريح المذكور للامر الحكيم غير المجازف ، بعد ما كان الملاك مشتركاً بين الموصلة و غيرها ، و هو التمكّن [1] .

و فيه : انّ العقل لا يرى قبحاً في التصريح بعدم مطلوبيّة المقدّمة المفارقة عن ذي المقدّمة بعد كونها غير مطلوبة في نفسها ، بل كانت مطلوبة لاجل الوصول الى ذي المقدّمة ، و أمّا قضيّة التمكّن فقد تقدّم الكلام فيها ، و لا حاجة الى الاعادة.

الوجه الثالث :

انّ الغرض من ايجاب المقدّمة هو التوصّل بها الى الواجب و وجوده ، فلا جرم كان التوصّل بها اليه و حصوله معتبراً في مطلوبيّتها ، فلا تكون مطلوبة اذا افترقت عنه ، و صريح الوجدان شاهد على أنّ من يريد شيئاً لحصول شيء آخر لا يريده اذا وقع مجرداً عنه .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٤٩ .

و أجاب عنه صاحب الكفاية ﷺ تارة بمنع الصغرى ، و اخرى بمنع الكبرى :

أمّا الاول فبيانه : انّ الغرض من مطلوبية المقدّمة انّما هو التمكّن بها من الاتيان بذيها ، و هذا الغرض مترتّب على مطلق المقدّمة لا على خصوص الموصلة ، فلا وجه لاختصاص الوجوب بالموصلة .

و أمّا الثاني ، و هو منع الكبرى ، فبيانه : انّه لو سلّمنا الصغرى و ان الغرض من ايجاب المقدّمة هو التوصّل لا التمكّن، لكن نقول : انّ الوجدان حاكم بأنّ ما اريد لاجل غاية و تجرّد عنها بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها يقع على صفة المطلوبية الغيريّة ، اذ الغاية لا تكون قيداً لذي الغاية ، بحيث كان تخلّفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية ، على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية [1] .

أقول : أمّا ما ذكره من منع الصغرى ، و انّ الغرض من ايجاب المقدّمة هو التمكّن من اتيان ذي المقدّمة ، فقد تقدّم الكلام فيه ، من أنّ الغرض من ايجاب المقدّمة لا يكون هو التمكّن، لانّ التمكّن من ذي المقدّمة حاصل بنفس التمكّن من المقدّمة ، لانّ المقدور بواسطة المقدور مقدور ، فلا يكون الغرض من وجوب المقدّمة الاّ التوصّل بها الى الواجب .

و أمّا ما ذكره من منع الكبرى ، و انّ ما اريد لاجل غاية و تجرّد عنها يقع على صفة المطلوبية ، فهو خلاف الوجدان ، فانّ منشأ طلب ذي المقدّمة هو الغرض القائم به و منشأ طلب المقدّمة توقّف حصول الغرض عليها ، فكيف تقع المقدّمة المفارقة عن ذي المقدّمة الّتي لا دخل لها بحصول الغرض أصلاً على صفة المطلوبية ، و كيف يعقل أن يتعلّق الطلب بشيئين على حدّ سواء مع كون أحدهما دخيلاً في الغرض دون الآخر.

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٤٩ .

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام عاميّة الوجوه الّتي استدلّ بها صاحب الفصول رحمه الله ، و عدم ورود شيء من الاشكالات الّتي ذكرها صاحب الكفاية رحمه الله عليه.

الوجه الرابع :

ثمّ انّه قد يستدلّ على اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة بصحّة منع المولى عن المقدّمات بأنحائها الاّ فيما اذا رتّب عليها الواجب ، بل هو واقع فيما اذا توقّف انقاذ الغريق على التصرّف في الارض المغصوبة ، فانّ التصرف فيها حرام الاّ ما وقع به التوصّل الى الانقاذ ، و هذا يكشف عن عدم تعلّق الوجوب الغيري الاّ بالموصلة من المقدّمات.

و هذا الاستدلال منسوب الى السيد العلامة الطباطبائي صاحب العروة رحمه الله [1] ، و نقل أنّه استدلّ به في مجلس جمع فيه مع صاحب الكفاية رحمه الله ، فلم يأت بجواب في المجلس و سلّم للسيد ، لكنّه أجاب عنه في مباحثته بجوابين مذكورين في الكفاية :

١ ـ انّه خارج عن محلّ الكلام ، اذ لو كان الواجب متوقّفاً على أحد الشيئين و كان أحدهما مباحاً في نفسه و الآخر حراماً كذلك ، فلا اشكال في عدم ترشّح الوجوب الى المقدّمة المحرّمة ، لا لاجل عدم المقتضي بل لاجل المانع ، فلا يجوز الاتيان بها ، بل يجب التوصّل الى الواجب بالمقدّمة المباحة .

فعلى تقدير منع المولى عن غير الموصلة و ان اختصّ الوجوب بالموصلة ، الاّ أنّه ليس لاجل اختصاص الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته بالمقدّمة الموصلة ، بل لاجل المنع عن غيرها المانع

---

١ ـ نسبه في أجود التقريرات ١:٢٣٨ ، و فوائد الاصول ١:٢٩٢ الى صاحب الفصول رحمه الله .

عن الاتّصاف بالوجوب ، كما لا يخفى .

٢ ـ انّه لا يصحّ من المولى المنع عن المقدّمات غير الموصلة ، اذ يلزم منه أمران كلاهما بديهي البطلان :

الف : أن لا يكون ترك الواجب حينئذ عصياناً لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الاتيان به ، فمع عدم الاتيان بالواجب لا جواز للمقدّمة ، و حينئذ كان ذو المقدّمة غير مقدور شرعاً ، فيسقط التكليف به ، فلا يكون تركه عصياناً.

ب : طلب الحاصل ، لانّ ايجاب ذي المقدّمة متوقّف على جواز المقدّمة ، و جوازها متوقّف على الايصال المتوقّف على الاتيان بذي المقدّمة ، فيلزم كون الايجاب متوقّفاً على الاتيان به ، و هو من طلب الحاصل [١].

أقول : أمّا ما ذكره من الجواب الاوّل ، فله وجه ، اذ الكلام في وجوب المقدّمة مطلقاً أو خصوص الموصلة انّما هو مع عدم منع المولى ، اذ مع منع المولى عن بعض المقدّمات لا يبقى مجال لتوهّم تعلّق الوجوب الغيري به [٢].

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٥٠ .

٢ ـ هكذا ذكره سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه العالي ، و لكنّ التحقيق عدم تماميّة الجواب المذكور ، لانّ استدلال السيّد مبنيّ على أنّه يصحّ من المولى المنع عن المقدّمات بأنحائها الاّ ما رتّب عليه الواجب ، و هكذا يكشف عن عدم تعلّق الوجوب الغيري بالمقدّمة غير الموصلة ، اذ لو كان الوجوب الغيري متعلّقاً بمطلق المقدّمة لما صحّ من المولى هذا المنع ، لوقوع التضارب و التدافع بين كلاميه ، كما لا يصحّ طلب شيء و المنع عن مقدّمته الموصلة ، فصحّة المنع عن المقدّمة غير الموصلة تكشف عن عدم تعلّق الوجوب الغيري الاّ بالموصلة .

فليس كلام السيد ناظراً الى أنّه بعد المنع لا تكون المقدّمة واجبة كي يقال في جوابه انّه مع المنع خارج عن محلّ الكلام.

و أمّا ما ذكره من الجواب الثاني ، فهو خلط بين مقدّمة الوجوب و مقدّمة الواجب ، فانّ الايصال لو كان قيداً للوجوب لتمّ ما ذكره من المحذورين ، و لكنّه قيد للواجب لا للوجوب ، اذ من المعلوم أنّ القائل باختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة يرى الايصال قيداً للواجب لا للوجوب ، فيكون الوجوب مطلقاً .

و على كلّ حال انّما الواجب هي المقدّمة الموصلة دون المفارقة ، ففي صورة منع المولى عن المقدّمات سوى الموصلة منها كان الجائز هي المقدّمة الموصلة دون غيرها ، و أمّا الجواز فهو باق على اطلاقه ، فلا يلزم أحد من المحذورين ، اذ المفروض تمكّن المكلّف من الاتيان بالمقدّمة الموصلة ، فيكون ترك الواجب حينئذ عصياناً ، و بعد كون الايصال قيداً للواجب لا للوجوب لا يكون هناك طلب للحاصل.

فاتّضح أنّ حال المقدّمة بناءاً على اعتبار الايصال حال أجزاء الواجب النفسي كالصلاة ، فانّ كلّ واحد منها انّما يقع على صفة الوجوب اذا وقع في الخارج منضمّاً الى بقيّة الاجزاء لا اذا وقع مفارقاً عنها ، فالوجوب المتعلّق بها في ضمن تعلّقه بالمركّب لا يكون متوقّفاً على الاتيان ببقيّة الاجزاء انّما المتوقّف هو الواجب.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام :

ثمّ انّ المحقق النائيني رحمه الله حيث يرى أنّ اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة مستلزم للدور و التسلسل ، و غيرهما من المحاذير الّتي تقدّم ذكرها ، و يرى ايضاً أنّ الوجدان يشهد بعدم مطلوبية المقدّمة المفارقة عن ذيها ، فسلك مسلكاً آخر جمع فيه بين عدم كون الايصال قيداً ، و عدم وقوع المقدّمة مفارقة عن ذيها على صفة الوجوب ، و بيانه بتوضيح منّا :

انّ الايصال لا يمكن أن يكون قيداً للوجوب الغيري ، اذ لو كان قيداً له لزم أن يكون قيداً للوجوب النفسي ايضاً ، لما ذكرناه سابقاً من أنّ وجوب المقدّمة على القول بالملازمة تابع في الاطلاق و التقييد لوجوب ذيها ، فان كان الوجوب الغيري مقيّداً بالايصال دون الوجوب النفسي لزم التفكيك بينهما ، و المفروض هو الملازمة بينهما ، و ان كان الوجوب النفسي ايضاً مقيّداً به لزم طلب الحاصل ، و كذا لا يمكن أن يكون الايصال قيداً للواجب الغيري لاستلزامه الدور و التسلسل على ما تقدّم بيانه .

و حينئذ لا يمكن أن تكون المقدّمة مطلقة بالنسبة الى الايصال ، على ما اختاره الشيخ و صاحب الكفاية ، لانّ استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة الاطلاق ، لما بينهما من تقابل العدم و الملكة على ما تقدّم بيانه في بحث التعبدي و التوصلي ، فلا يكون الوجوب الغيري متعلّقاً بخصوص المقدّمة الموصلة على نحو يكون الايصال قيداً للوجوب أو الواجب ، و لا متعلّقاً بالمقدّمة المطلقة ، بل متعلّق بالمقدّمة المهملة من هذه الجهة ، و مع ذلك كلّه لا تقع المقدّمة متّصفة بصفة الوجوب الاّ اذا وقعت في سلسة علل وجود ذي المقدّمة ، اذ الايصال هو الداعي الى وجوب المقدّمة و ان لم يكن قيداً له .

و ان شئت قلت : انّ المقدّمة متّصفة بالوجوب حال الايصال ، لا مقيّدة بالايصال و لا مطلقة.

و نتيجة هذا المسلك هو ما ذهب اليه صاحب الفصول ﵀ ، اذ المقدّمة غير الموصلة لا تقع على صفة الوجوب على القولين ، انّما الاختلاف بينهما في الطريق ، فاذا توقّف واجب أهمّ على مقدّمة محرّمة ، كالانقاذ المتوقّف على التّصرف في الارض المغصوبة ، فالمقدّمة ان وقعت في

سلسلة علل وجود الواجب الاهمّ ، فلا اشكال في وقوعها على صفة الوجوب على القولين ، و أمّا اذا لم تقع كذلك فهي تقع على صفة الحرمة على مسلك صاحب الفصول ، بلا احتياج الى القول بالترتّب ، لانّ المقدّمة عنده تنقسم الى قسمين : الموصلة ، و هو واجب ، و غيرها ، و هو باق على حكمه السابق ، من الحرمة و الاباحة .

و أمّا بناءاً على ما اختاره المحقق النائيني ﵀ تبعاً لصاحب الحاشية ﵀ [١] ، فالحكم بحرمة المقدّمة المذكورة مع عدم الايصال يكون مبنيّاً على الترتّب ، على ما ذكره في بحث الضد ، من أنّ ترك أحد الضدين مقدّمة للآخر ، فاذا زوحم واجب بما هو أهمّ منه كالصلاة و الازالة مثلاً ، كان ترك الصلاة واجباً ، لكونه مقدّمة للازالة ، فان عصى المكلّف الامر بالازالة كانت الصلاة واجبة حينئذ ، فيكون وجوب الصلاة مترتّباً على عصيان الامر بالازالة .

و كذا الحال في المقام ، فكانت حرمة المقدّمة مترتّبة على عصيان الامر بها ، بتعبير صاحب الحاشية ، و على عصيان الامر بذي المقدّمة بتعبير المحقق النائيني ، و هذا هو الفارق بينهما ، فانّ صاحب الحاشية التزم بأنّ حرمة المقدّمة مترتّبة على عصيان الامر بها ، فتكون النتيجة تعلّق خطابين بموضوع واحد على نحو الترتّب .

و اعترض عليه المحقق النائيني ﵀ بأنّ حرمة المقدّمة المذكورة مترتّبة على عصيان الامر بذي المقدّمة ، اذ يشترط في صحّة الترتّب أن يكون هناك خطابان ، و يكون أحدهما متعلّقاً بغير ما تعلّق به الآخر كالصلاة و الازالة ، فلا يعقل الترتّب بين خطابين متعلّقين بموضوع واحد ،

---

١ ـ هداية المسترشدين : ٢١٩.

و عليه فتكون حرمة المقدّمة مترتّبة على عصيان الامر بذي المقدّمة ،كما أنّ الامر بالصلاة مترتّب على عصيان الامر بالازالة لا على عصيان الامر بترك الازالة [١].

هذا ، و لكنّ الفرق المذكور لا يكون فارقاً في النتيجة ، بل ما ذكره المحقّق النائيني تبعاً لصاحب الحاشية قدّس سرّهما كان متّحداً في النتيجة مع ما ذكره صاحب الفصول ، و لا تترتّب ثمرة بينهما ، فانّ المقدّمة غير الموصلة لا تكون متّصفة بالوجوب على القولين، و تكون متّصفة بالحرمة في المثال المذكور على القولين ، انّما الاختلاف بينهما في طريق الوصول الى النتيجة فقط على ما عرفت .

المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله :

و كيف ما كان ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله محلّ للمناقشة من وجوه :

١ ـ انّ الالتزام بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة لا يستلزم الدور و التسلسل ، على ما تقدّم بيانه ، و لا حاجة الى الاعادة .

٢ ـ انّ ما أفاده من أنّ استحالة التقييد مستلزم لاستحالة الاطلاق غير تامّ ، لما ذكرناه في بحث التعبّدي و التوصّلي ، من أنّ استحالة التقييد بقيد تستلزم ضرورة الاطلاق أو التقييد ، بخلاف ذلك القيد ، اذ الاهمال في مقام الثبوت غير معقول .

فاذا أمر المولى بشيء كان أمره بلحاظ كلّ قيد من القيود ، امّا مقيّداً بوجوده أو بعدمه أو لا يكون مقيداً بوجوده و لا بعدمه فيكون مطلقاً ، فاذا استحال تقييده بوجوده مثلاً ، فلا محالة امّا أن يكون مقيّداً بعدمه

---

١ ـ فوائد الاصول ١:٢٩٦.

أو لا يكون مقيّداً أصلاً ، لما ذكرناه من عدم معقوليّة الاهمال في مقام الثبوت ، و بما أنّ تخصيص الوجوب بغير الموصلة مستحيل ، لانّ وجوب المقدّمة على القول بالملازمة مترشّح من وجوب ذيها لتوقّفه عليها ، فلا يعقل اختصاص الوجوب بالمقدّمة غير الموصلة .

فلا مناص من الالتزام باختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة ، كما اختاره صاحب الفصول ، أو بوجوب مطلق المقدّمة ، كما هو مختار الشيخ و صاحب الكفاية و المحقق النائيني ، حيث اعترف بعدم تعلّق الوجوب بمطلق المقدّمة ، لشهادة الوجدان بعدم محبوبيّة المقدّمة المفارقة عن ذيها ، فلا بدّ له من الالتزام باختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة .

٣ ـ انّ الترتّب و ان كان صحيحاً ، بل لا مناص من الالتزام به في مثل الصلاة و الازالة ، كما سنذكره في بحث الضدّ ان شاء اللّه تعالى ، الاّ أنّه لا يمكن الالتزام به في المقام ، اذ لو كانت حرمة المقدّمة مترتّبة على عصيان الامر بذي المقدّمة فلا محالة كان وجوبها مترتّباً على عدم عصيانه لاستحالة كون شيء واحد في زمان واحد واجباً و حراماً ، فلا يعقل أن يكون وجوبها مطلقاً و ثابتاً على كل تقدير مع كونها محرّمة على تقدير عصيان الامر بذي المقدّمة ، فلو كانت حرمتها مترتّبة على عصيان الامر بذي المقدّمة ، فلا محالة كان وجوبها مترتّباً على عدم عصيانه .

و حينئذ ان قلنا بأنّ وجوب ذي المقدّمة ايضاً مترتّب على عدم العصيان لزم طلب الحاصل ، لانّ مرجع ذلك الى أنّ وجوب الواجب النفسي مشروط باتيانه ، و لزم ايضاً جواز تركه بلا عذر ، لانّ وجوبه مشروط باتيانه فاذا لم يأت به لا يجب عليه شيء ، و ان قلنا بأنّ وجوب

ذي المقدّمة مطلق و غير مشروط بعدم العصيان لزم التفكيك بين وجوب المقدّمة و وجوب ذيها في الاطلاق و الاشتراط ، و هو مستحيل على القول بالملازمة لما ذكرناه ، من أنّ وجوب المقدّمة على القول بالملازمة تابع في الاطلاق و الاشتراط لوجوب ذيها .

و المتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّ الصحيح ما ذهب اليه صاحب الفصول رحمه الله ، من اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة على القول بوجوب المقدّمة .

ثمرة القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة :

بقي الكلام في ثمرة القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة ، و ذكر صاحب الفصول رحمه الله ما حاصله [1] :

انّ الثمرة هي تصحيح العبادة الّتي يتوقّف على تركها فعل واجب أهمّ ، كالصلاة المتوقّفة على تركها الازالة ، بناءاً على أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضد الآخر ، فانّ الواجب على هذا القول لا يكون هو الترك المطلق كي يكون فعلها محرّماً ، باعتبار أنّ محبوبيّة الترك تستلزم مبغوضيّة الفعل .

اذ محبوبيّة أحد النقيضين تستلزم مبغوضية الآخر و بالعكس فتكون فاسدة ، لدلالة النهي على الفساد ، بل الواجب على هذا القول هو الترك الّذي ترتّب عليه فعل الواجب الاهمّ ، و مع الاتيان بها لا يكون هناك ترتّب ، فلا يكون تركها حينئذ واجباً كي يكون فعلها محرماً ، فلا تكون فاسدة .

---

١ ـ الفصول الغروية : ٨٣.

و لا يخفى أنّ ترتّب هذه الثمرة موقوفة على مقدّمات :

١ ـ كون ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضد الآخر ، و الاّ فلا بطلان لها على كلا القولين.

٢ ـ اقتضاء الامر بالشيء النهي عن نقيضه كي يكون الامر بالترك مقتضياً للنهي عن نقيضه ، و هو الفعل .

٣ ـ دلالة النهي على الفساد .

و كلّ هذه المقدّمات محلّ كلام و اشكال ، و تحقيق الحال فيها موكول الى محلّه من مبحث الضد و مبحث دلالة النهي على الفساد ، فانّ المقدّمة الاولى و الثانية مذكورتان في مبحث الضد ، و الثالثة في مبحث النواهي ، و سيجيء تحقيق الحال فيها ان شاء اللّه تعالى ، و الكلام فعلاً في ترتّب الثمرة المذكورة على القول بالمقدّمة الموصلة على تقدير تسليم تمامية هذه المقدّمات .

كلام الشيخ الانصاري رحمه الله في الايراد على هذه الثمرة :

و اورد على تفريع هذه الثمرة شيخنا الانصاري رحمه الله ، على ما في التقريرات ، بما حاصله :

انّ فعل الضد و ان لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدّمة ، بناءاً على القول بالمقدّمة الموصلة ، الاّ أنّه من أفراد النقيض ، حيث انّ نقيض الاخصّ هو الاعم ، فنقيض ذاك الترك الموصل رفعه ، و هو أعمّ من الفعل و الترك غير الموصل ، و هذا يكفي في اثبات الحرمة ، و الاّ لم يكن الفعل المطلق محرّماً على القول بكون الترك المطلق واجباً ، لان الفعل ايضاً لا يكون نقيضاً للترك لان نقيض الترك رفعه ، و رفع الترك يلازم الفعل مصداقاً لا أنّه عينه .

فكما أنّ هذه الملازمة الخارجية تكفي في اثبات الحرمة لمطلق الفعل كذلك تكفي في المقام، غاية الامر أنّ نقيض مطلق الترك ينحصر مصداقه في الفعل فقط، و أمّا النقيض للترك الموصل فله فردان: الفعل و الترك غير الموصل، و ذلك لا يوجب فرقاً في حرمة الفعل الناشئة من الامر بالترك، فتكون النتيجة أنّ الصلاة فاسدة على كلا القولين، و لا تظهر بينهما ثمرة [١].

و أجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بأنّ الفعل على القول بالمقدّمة الموصلة لا يكون الاّ مقارناً لما هو النقيض للترك الموصل، أي رفعه المجامع مع الفعل تارة و مع الترك المجرّد اخرى، و لا تكاد تسري حرمة الشيء الى ما يلازمه، فضلاً عمّا يقارنه أحياناً.

بخلاف الفعل على القول بوجوب مطلق المقدّمة، فانّه بنفسه يعاند الترك المطلق، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنّه متّحد معه عيناً و خارجاً، فاذا كان الترك واجباً فلا محالة كان الفعل منهيّاً عنه فيكون فاسداً [٢].

الكلام في صحة ما ذكره صاحب الفصول عليه السلام:

أقول: ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله متين و كاف في جواب ما أورده الشيخ، و نحن نزيد:

انّ الفعل نقيض للترك المطلق بحسب الاصطلاح ايضاً، فانّ مرادهم من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه ليس هو مفهوم الرفع، و الاّ لم يتحقق التناقض بين شيئين أصلاً، اذ عليه يكون نقيض الترك رفعه و نقيض رفع

---

١ ـ مطارح الانظار: ٧٨.

٢ ـ كفاية الاصول: ١٥١.

الترك رفع رفع الترك ، و هكذا ، و نقيض الوجود عدمه و نقيض عدمه ليس هو الوجود كي يتحقّق التناقض بين الوجود و العدم ، بل نقيض العدم عدم العدم ، و نقيض عدم العدم عدمه و هكذا .

بل المراد من قولهم انّ نقيض كلّ شيء رفعه هو واقع الرفع ، و من المعلوم أنّ الوجود يرتفع بالعدم و بالعكس ، فلا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما ، على ما هو المعروف المتسالم عليه بينهم في التناقض ، و هذا المعنى محقّق بين الوجود و العدم .

فانّا اذا لاحظنا كلّ مهيّة من الماهيات لا يمكن اجتماع الوجود و العدم فيها ، بأن تكون موجودة و معدومة ، و لا يمكن ارتفاعهما عنها ، بأن لا تكون موجودة و لا معدومة ، فالفعل نقيض اصطلاحي للترك ، اذ الترك يرتفع بنفس الفعل ، كما أنّ الفعل يرتفع بالترك .

و ان شئت قلت : انّ الفعل و الترك ممّا لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما ، هذا بخلاف الترك الموصل ، فانّ الفعل ليس نقيضاً له ، لامكان ارتفاعهما معاً ، كما في الترك المجرّد ، و ليس من شأن النقيضين أن يرتفعا معاً ، فالفعل من مقارنات نقيضه احياناً ، اذ نقيض الترك الموصل رفعه ، و هو قد يتحقّق مع الفعل و قد يتحقّق مع الترك غير الموصل .

و بعبارة اخرى:نقيض الترك الموصل عدمه ، و لا يعقل أن يكون الفعل من مصاديق العدم ، لاستحالة كون الوجود مصداقاً للعدم ، لما بينهما من التباين الذاتي ، فلا يعقل أن يكون نقيض الترك الموصل و هو عدمه جامعاً بين الوجود و العدم المجرّد ، أي جامعاً بين الفعل و الترك المجرّد ، فلا يكون الفعل مصداقاً لنقيض الترك الموصل ، بل مقارن معه احياناً ، و قد تقدّم أنّ حرمة الشيء لا تسري الى مقارنه.

فتحصّل أنّ ما ذكره صاحب الفصول ﵀ صحيح ، و لا اشكال في تفريع الثمرة المذكورة من هذه الجهة .

نعم يمكن الاشكال في تفريع الثمرة المذكورة من جهات اخرى ، و قد أشرنا اليها حينما نقلنا كلام صاحب الفصول في تفريع الثمرة المذكورة ، مثلاً يمكن الاشكال في الثمرة المذكورة بأنّه يمكن القول بصحّة العبادة على القول بوجوب مطلق المقدّمة ايضاً ، من جهة عدم كون ترك أحد الضدين مقدّمة لفعل الضد الآخر ، على ما سيجيء الكلام فيه في بحث الضد ان شاء اللّه تعالى.

ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة :

و قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه في المقام أنّ الثمرة للقول بالمقدّمة الموصلة تظهر فيما اذا توقّف واجب أهم على مقدّمة محرّمة في نفسها ، كالانقاذ المتوقّف على التصرف في الارض المغصوبة مثلاً ، فانّه على القول بالمقدّمة الموصلة لا ترتفع الحرمة عنها اذا وقعت مجرّدة عن الايصال ، كما اذا تصرّف في الارض المغصوبة بدون الانقاذ ، بخلاف القول بوجوب المقدّمة مطلقاً ، كما عليه صاحب الكفاية ، فانّه لا حرمة فيها عليه ، ترتّب عليها الايصال أم لا .

و نعمت الثمرة هذه الثمرة ، بل صحّ عدّ هذه الثمرة ثمرة لأصل مسألة وجوب المقدّمة ، فانّ المقدّمة المحرّمة باقية على حرمتها على القول بعدم وجوب المقدّمة أصلاً .

نعم لا حرمة فيها على تقدير الامتثال و الاتيان بالواجب الاهمّ ، اذ المقدّمة لازمة من باب اللابدّية العقلية ، و ان لم نقل بوجوبها شرعاً ، و التكليف بوجوب ذي المقدّمة و حرمة مقدّمته تكليف بما لا يطاق .

و على القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة الّتي اتي بها بقصد التوصل كما عليه الشيخ ، كان ارتفاع الحرمة دائراً مدار الاتيان بها بقصد التوصل بها الى الواجب ، فان أتى بها بقصد التوصّل لم تقع محرّمة ، سواء ترتّب عليها الايصال أم لا ، و ان أتى بها بلا قصد التوصّل ، كما اذا تصرّف في الارض المغصوبة للتفرّج مثلاً ، وقعت محرّمة ، ترتّب عليها الايصال أم لا .

و على القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة كما عليه صاحب الفصول ، فارتفاع الحرمة مدار الايصال كما تقدّم ، و على القول بوجوب المقدّمة مطلقاً كما عليه صاحب الكفاية ، لا حرمة في المقدّمة أصلاً ، قصد بها التوصّل أم لا ، ترتّب عليها الايصال أم لا .

الواجب الاصلي و الواجب التبعي

اعلم أنّ صاحب الكفاية ﵀ ذكر في مبحث مقدّمة الواجب اموراً أربعة [1] :

١ ـ في بيان أنّ بحث المقدّمة من المسائل الاصولية .

٢ ـ في بيان تقسيم المقدّمة الى الداخلية و الخارجية ، و الى العقلية و الشرعية و العادية ، و الى مقدّمة الوجود و مقدّمة الصحّة ، و مقدّمة الوجوب ، و مقدّمة العلم ، و الى المتقدّم و المقارن و المتأخّر .

٣ ـ في بيان تقسيم الواجب الى المطلق و المشروط ، و الى المعلّق و المنجّز ، و الى النفسي و الغيري .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١١٤ ، ١١٦ ، ١٢١ ، ١٤٢ .

٤ ـ في بيان أنّ وجوب المقدّمة على القول بالملازمة يتبع في الاطلاق و الاشتراط وجوب ذي المقدّمة .

ثمّ ذكر في ذيل الامر الرابع تقسيم الواجب الى الاصلي و التبعي [١]، وكان المناسب أن يذكره في الامر الثالث الموضوع لتقسيم الواجب ، و الظاهر أنّ ذكره في الامر الرابع كان غفلة منه حين الجمع و التأليف ، أو كان الاشتباه من الناسخ.

و كيف كان لا يترتّب على هذا التقسيم ثمرة ، اذ لا فرق بين الواجب الاصلي و الواجب التبعي في أثر من الآثار المترتّبة على الواجب ، و نحن نتعرّض لهذا التقسيم في هذا المقام تبعاً لصاحب الكفاية ، باعتبار أنّ مباحثتنا في هذه الدورة جارية على ترتيب أبحاث الكفاية ، و الاّ لا ثمرة له ، فنقول :

قد يقسّم الواجب الى الاصلي و التبعي باعتبار مقام الثبوت ، و قد يقسّم اليهما باعتبار مقام الاثبات.

تقسيم الواجب اليهما باعتبار مقام الثبوت :

أمّا تقسيمه اليهما بلحاظ مقام الثبوت ، فهو انّ الواجب ان كان متعلّقاً للارادة مستقلاً ، بأن كان مورداً للالتفات التفصيلي للمولى ، فهو واجب أصلي ، و ان لم يكن كذلك بل كان مراداً بتبع ارادة غيره ، لعدم الالتفات التفصيلي اليه فهو واجب تبعي .

و المقسم لهذين القسمين هو الواجب الغيري فقط ، فانّه هو الّذي قد يكون ملتفتاً اليه تفصيلاً ، كما اذا أمر المولى بشيء مع التفاته الى توقّفه

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٥٢.

على المقدّمة الفلانية ، فيتعلّق الارادة الغيرية بها ، و قد يكون غير ملتفت اليه بالتفصيل ، كما اذا أمر المولى بشيء مع عدم التفاته الى توقّفه على المقدّمة الفلانية ، فيتعلّق ارادته الغيرية بكلّ ما يتوقّف عليه المأمور به اجمالاً و ارتكازاً بلا التفات تفصيلي اليه .

و هذا بخلاف الواجب النفسي ، فانّه لا يقسّم الى النفسي و التبعي بهذا المعنى ، اذ لو كان لشيء محبوبية نفسية و التفت المولى اليها تعلّق به ارادته لا محالة ، فيكون واجباً نفسياً ، و الاّ فلا يكون واجباً أصلاً ، فالواجب النفسي أصلي دائماً ، و لا يتصوّر فيه التبعية بهذا المعنى .

و لا يخفى أنّ هذا التقسيم حاصر ، اذ لا واسطة بين الالتفات و عدمه كي يوجد واجب لا يكون أصليّاً و لا تبعيّاً كما هو ظاهر.

التقسيم باعتبار مقام الاثبات :

و أمّا تقسيمه اليهما بلحاظ مقام الاثبات ، فهو انّ الواجب ان كان مقصوداً بالافادة من الكلام فهو واجب أصلي ، و ان لم يكن مقصوداً بالافادة من الكلام بل كان لازماً للخطاب كما في دلالة الاشارة ، بل جميع الدلالات الالتزامية ، فهو واجب تبعي .

و المقسم في هذا التقسيم مطلق الواجب ، اذ الواجب النفسي ايضاً قد لا يكون مقصوداً بالافادة من الكلام ، و لكن هذا التقسيم غير حاصر ، اذ الواجب قد لا يكون مفاداً من الدليل اللفظي أصلاً ، كي يكون أصلياً أو تبعياً ، كما اذا كان وجوبه ثابتاً بدليل لبّي ، فلا يكون أصليّاً و لا تبعيّاً .

ثم انّه اذا شك في واجب أنّه أصلي أو تبعي لا أثر لهذا الشك ، لعدم ترتّب أثر على خصوص الواجب الاصلي أو التبعي حتّى يرجع الى الاصل العملي باعتباره .

نعم لو فرض وجود الاثر ، فمقتضى الاصل كونه تبعيّاً بناءاً على كونه عبارة عمّا لم تتعلّق به الارادة المستقلّة ، فبأصالة عدم تعلّق ارادة مستقلة به يثبت كونه تبعيّاً.

الثمرات الّتي ذكروا لبحث وجوب المقدّمة

قد عرفت أنّ الثمرة لهذا البحث تظهر فيما اذا توقّف واجب أهمّ على مقدّمة محرّمة ، كالانقاذ المتوقّف على التصرف في الارض المغصوبة على ما تقدّم بيانه ، و هذه ثمرة مهمّة صحّ لاجلها عقد هذا البحث ، و لكنّ الاصحاب قد ذكروا له ثمرات :

الثمرة الاولى :

ما ذكره صاحب الكفاية ﵀ ، من أنّ الثمرة هي ثبوت وجوب المقدّمة شرعاً على القول بالملازمة ، و عدمه على القول بعدمها [١].

و فيه : انّ هذه الثمرة و ان ترتّبت على هذه المسألة الاّ أنّها لا تصلح لان تكون ثمرة للمسألة الاصولية ، لعدم ترتّب أثر عملي عليها ، لانّ الوجوب العقلي بمعنى اللابدّية ممّا لا خلاف فيه ، و الوجوب الشرعي المتنازع فيه ممّا لا أثر له زائداً على الوجوب العقلي المذكور ، اذ لا عقاب على ترك المقدّمة ، و لو على القول بوجوبها الشرعي كما تقدّم .

الثمرة الثانية :

انّ المقدّمة ان كانت عبادة أمكن الاتيان بها بقصد التقرّب على القول

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٥٥.

بوجوبها ، بخلاف القول بعدم وجوبها ، فانّه لا يمكن قصد التقرّب بها ، و لذا استشكل في الطهارات الثلاث على القول بعدم وجوب المقدّمة ، اذ لا خلاف في اعتبار قصد التقرب فيها .

و فيه ما تقدّم ، من أنّ وقوع المقدّمة عبادة لا يتوقّف على وجوبها الغيري ، بل يكفي في عباديّتها الاتيان بها بقصد الامر النفسي المتعلّق بذيها ، بلا فرق بين القول بوجوب المقدّمة و القول بعدمه ، و أمّا الطهارات الثلاث فيكفي في عباديتها قصد الامر النفسي الاستحبابي المتعلّق بها ايضاً ، كما أنّه يكفي قصد الامر النفسي الوجوبي المتعلّق بما هو متوقّف عليه ، و قد سبق الكلام فيها مفصلاً ، فراجع .

الثمرة الثالثة :

برّ النذر بالاتيان بالمقدّمة على القول بوجوبها فيما اذا تعلّق النذر بفعل واجب.

و فيه أوّلاً : انّ مثل هذه الثمرة لا يعدّ ثمرة للمسألة الاصولية ، لانّ المسألة الاصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلي ، و المقام ليس كذلك ، اذ وجوب الوفاء بالنذر ثابت بدليله ، بلا ارتباط له بوجوب المقدّمة ، نعم تطبيق الوفاء بالنذر على اتيان المقدّمة مترتّب على القول بوجوب المقدّمة ، و هو ليس حكماً كلّياً كما هو ظاهر.

و ثانياً : انّ هذه الثمرة لو تمّت مختصّة بالقول بوجوب مطلق المقدّمة ، و أمّا على القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة فلا تترتّب هذه الثمرة ، اذ لا تنفكّ المقدّمة الّتي تقع على صفة الوجوب عن الاتيان بذي المقدّمة ، فمع عدم الاتيان بذي المقدّمة لا يبرّ النذر باتيان المقدّمة ، لعدم اتّصافها بالوجوب حينئذ ، و مع الاتيان بذي المقدّمة يبرّ النذر باتيانه بلا استناد الى المقدّمة .

و ثالثاً : انّ الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر ، فلو كان من قصده الواجب النفسي لا يبرّ نذره باتيان المقدّمة و لو على القول بوجوبها ، و ان كان من قصده الواجب مطلقاً شرعياً أو عقلياً يبرّ نذره باتيان المقدّمة و لو على القول بعدم وجوبها الشرعي ، نعم لو كان قصده الى مطلق الواجب الشرعي نفسياً أو شرعياً كفى الاتيان بالمقدّمة على القول بوجوبها الشرعي ، بخلاف القول بعدم وجوبها ، و لكنّك عرفت أنّ مثل هذه الثمرة لا يعدّ ثمرة للمسألة الاصولية.

الثمرة الرابعة :

حصول الفسق بترك الواجب مع ترك مقدّماته الكثيرة ، على القول بوجوبها ، لصدق الاصرار على المعصية حينئذ.

و فيه : انّ تفريع هذه الثمرة متوقّف على امور ثلاثة كلّها غير تامّة :

١ ـ أن يكون الواجب الّذي تركه مع مقدّماته الكثيرة من الواجبات الّتي كان تركها من الصغائر ، اذ لو كان الواجب من الواجبات الّتي يكون تركها بنفسه معصية كبيرة كالصلاة مثلاً ، لا ثمرة للقول بوجوب المقدّمة حينئذ ، فانّ ترك الواجب بنفسه موجب للفسق ، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لا .

٢ ـ التفصيل بين المعصية الكبيرة و الصغيرة ، بحصول الفسق في الاولى و عدم حصوله في الثانية الاّ مع الاصرار .

و قد ذكرنا في محلّه أنّه لا وجه للتفصيل المذكور ، و أنّه لا فرق بين الكبيرة و الصغيرة من هذه الجهة ، لانّ الفسق عبارة عن الخروج عن الحد الشرعي ، كما أنّ العدالة عبارة عن الاستقامة في جادّة الشريعة ، فيتحقّق الفسق بمجرّد ارتكاب المعصية ، بلا فرق بين الكبيرة و الصغيرة.

٣ ـ أن يكون الاصرار عبارة عن ارتكاب معاص عديدة و لو دفعة واحدة ، فيتحقّق الاصرار حينئذ بترك الواجب مع ترك مقدّماته على القول بوجوب المقدّمة .

و هذا ايضاً غير تام ، لانّ الاصرار عبارة عن ارتكاب المعصية مرّة بعد اخرى ، فلا يصدق على ارتكاب معاص متعدّدة دفعة واحدة ، فانّه من نظر الى جماعة من النساء الاجنبيات دفعة واحدة ، و ان ارتكب معاص عديدة ، الاّ أنّه لا يصدق عليه الاصرار .

و لو فرض تماميّة جميع هذه الامور الثلاثة ، لا تترتّب هذه الثمرة على هذه المسألة ، لما ذكرناه من أنّ ترك المقدمة لا يكون معصية و لو على القول بوجوبها بل المعصية متحقّقة بترك الواجب النفسي ، حيث انّه لا ينفكّ عن ترك المقدّمة ، فالتارك للصلاة بجميع مقدّماته و التارك لها مع الاتيان بجميع مقدّماتها سيّان بحكم القعل ، و الاوّل لا يستحقّ الاّ عقاباً واحداً من جهة ترك الصلاة فقط كالثاني .

و مع تسليم ذلك كلّه لا تكون هذه الثمرة ثمرة للمسألة الاصولية ، لما ذكرناه مراراً ، من أنّ الثمرة الاصولية لا بدّ من أن تقع في طريق استنباط حكم كلّي ، و المقام ليس الاّ تطبيقاً للكلي على أحد مصاديقه ، فانّ حصول الفسق بترك الواجب ثابت بدليله غير مرتبط بوجوب المقدّمة ، و ليس ترك المقدّمة على القول بوجوبها الاّ مصداقاً لترك الواجب.

الثمرة الخامسة :

عدم جواز أخذ الاجرة على المقدّمة على القول بوجوبها ، لعدم جواز أخذ الاجرة على الواجبات .

و فيه : انّ الكلام يقع تارة في المقدّمات العبادية كالطهارات الثلاث ، و اخرى في غيرها .

أمّا المقدّمات العبادية ، فالمانع عن جواز أخذ الاجرة عليها على تقدير تسليم عدم جوازه هو عباديّتها ، بناءاً على عدم امكان اجتماع قصد القربة مع أخذ الاجرة ، و من الواضح أنّه لو كانت العبادية مانعة عن أخذ الاجرة تعمّ المستحبّات العبادية ايضاً ، فلا فرق بين القول بوجوب المقدّمة و القول بعدمه ، مضافاً الى أنّ الصحيح عدم كون العبادية مانعة عن أخذ الاجرة ، على ما ذكر في محلّه .

و أمّا المقدّمات غير العبادية الّتي ليس فيها مانع عن أخذ الاجرة سوى الوجوب ، فالصحيح فيها أنّ الوجوب غير مانع عن أخذ الاجرة ، اذ ليس مرجع الوجوب الى الاتيان بالعمل مجّاناً ، بل مفاد الوجوب هو الالزام على المكلّف اتيان العمل ، و هو لا ينافي كونه ملكاً للغير بالاجارة .

فلا ملازمة بين وجوب شيء و عدم جواز أخذ الاجرة عليه ، بل النسبة بينهما هي العموم من وجه ، فقد يكون الشيء واجباً و يجوز أخذ الاجرة عليه كالصناعات النظامية ، و قد يكون الشيء غير واجب و لا يجوز أخذ الاجرة عليه كالاذان ، و قد يجتمعان ، فيكون الشيء واجباً و لا يجوز أخذ الاجرة عليه كتجهيز الميت .

فتحصّل أنّ نفس الوجوب لا يستلزم عدم جواز أخذ الاجرة الاّ اذا ثبت من الدليل عدم جواز أخذ الاجرة كتجهيز الاموات ، بلا فرق بين كون الواجب عينياً أو كفائياً ، نفسياً أو غيرياً .

و مع الغضّ عن جميع ذلك لا تعدّ هذه الثمرة ثمرة للمسألة الاصولية لما مرّ مراراً ، من أنّ ثمرة المسألة الاصولية لا بدّ من أن تقع في طريق استنباط حكم كلّي ، و ليس في المقام الاّ انطباق الكلي على المصداق ، اذ عدم جواز أخذ الاجرة على الواجبات على تقدير التسليم ثابت بدليله

غير مرتبط ببحث المقدّمة ، و عدم جواز أخذ الاجرة على المقدّمة على القول بوجوبها انّما هو لتطبيق الكلّي على الفرد.

الثمرة السادسة :

انّ المقدّمة ان كانت محرّمة ، فعلى القول بوجوبها يتحقّق مورد اجتماع الامر و النهي ، فعلى القول بجواز الاجتماع صحّت المقدّمة ، و على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي ، فالمقدّمة غير صحيحة و لا متّصفة بالوجوب ، و أمّا على القول بعدم وجوب المقدّمة ، فلا تكون الاّ محرّمة ، فهي غير صحيحة لا محالة.

و اورد صاحب الكفاية رحمه الله على تفريع هذه الثمرة بوجوه ثلاثة [1] :

الايراد الاوّل :

انّ موضوع اجتماع الامر و النهي انّما هو فيما اذا كان هناك عنوانان تعلّق بأحدهما الامر و بالآخر النهي ، و اجتمعا في مورد ، و المقام ليس كذلك ، اذ الواجب على تقدير تسليم وجوب المقدّمة انّما هو ذات المقدّمة و ما هو بالحمل الشائع مقدّمة لا عنوان المقدّمة ، فانّ عنوان المقدّمية جهة تعليلية خارجة عن متعلّق الامر ، و بعد كون الواجب هو ذات المقدّمة لو تعلّق بها النهي كان من باب تعلّق النهي بالعبادة لا من باب اجتماع الامر و النهي .

و فيه : انّ عنوان المقدّمة و ان كان عنواناً تعليليّاً خارجاً عن متعلّق الامر كما ذكره ، الاّ أنّ كون المقدّمة مورداً لاجتماع الامر و النهي على

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٥٥.

القول بوجوب المقدّمة لا يتوقّف على أن يكون الامر الغيري متعلّقاً بعنوان المقدّمة ، و لا يكون هذا غرض القائل بهذه الثمرة ، بل المراد أنّ الوجوب الغيري على تقدير التسليم يكون متعلّقاً بعنوان كلّي جامع بين المحرّمة و غيرها من الافراد ، و النهي متعلّق بعنوان كلّي آخر ، و قد يكون العمل الخارجي مصداقاً لهما ، فيكون مورداً لاجتماع الامر و النهي على القول بوجوب المقدّمة .

مثلاً اذا توقّفت الصلاة على تطهير البدن مثلاً كان الامر الغيري متعلّقاً بعنوان التطهير لا بعنوان المقدّمة ، و لو وقع التطهير بماء مغصوب مثلاً انطبق عليه عنوانان : عنوان التطهير الواجب مقدّمة و عنوان الغصب ، فيكون مورداً لاجتماع الامر و النهي .

الايراد الثاني :

انّه لا يكاد يلزم الاجتماع في المقام أصلاً ، لانّ المقدّمة امّا منحصرة في المحرّمة أو غير منحصرة فيها ، و على الاوّل يقع التزاحم بين حرمة المقدّمة و وجوب ذيها ، فان كان ملاك الوجوب أقوى فلا حرمة للمقدّمة ، و ان كان ملاك الحرمة أقوى فلا وجوب للمقدّمة ، لعدم وجوب ذيها ، فلا يكون هناك اجتماع الامر و النهي ، و على الثاني يختصّ الوجوب الغيري بغير المحرّمة من المقدّمة ، اذ العقل لا يحكم بالملازمة الاّ بين وجوب شيء و وجوب خصوص المقدّمة المباحة ، فلا يكون هناك اجتماع الامر و النهي.

و هذا الوجه و ان ارتضاه المحقق النائيني من صاحب الكفاية ، الاّ أنّه يظهر ما فيه ممّا ذكرناه في الوجه الاوّل ، اذ في صورة الانحصار و ان كان الامر كما ذكره ، الاّ أنّه في صورة عدم الانحصار لا وجه لاختصاص الوجوب بخصوص المقدّمة المباحة .

لما ذكرناه من أنّ الوجوب الغيري متعلّق بالطبيعة لا بالفرد ، و لا مانع من تعلّق الوجوب بطبيعة كان بعض أفرادها محرّمة و بعضها مباحة ، على ما ذكرناه سابقاً ، فلو تعلّق النهي بطبيعة اخرى و كان عمل في الخارج مصداقاً لهما ، كان مورداً لاجتماع الامر و النهي لا محالة.

الايراد الثالث :

انّه لا دخل لوجوب المقدّمة و عدمه بصحّتها ، اذ لو كانت المقدّمة توصّلية أمكن التوصّل بها الى الواجب ، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لا ، و على تقدير القول بالوجوب قلنا بجواز الاجتماع أم بالامتناع .

و ان كانت من التعبّديات لا يصح التوصّل بها على القول بالامتناع ، قلنا بوجوب المقدّمة أم لا ، اذ الحرمة لا يجتمع مع الاباحة ايضاً على القول بالامتناع ، فانّ ذكر الامر في بحث اجتماع الامر و النهي انّما هو من باب المثال لا لخصوصية في الامر ، فانّ الحرمة على القول بالامتناع لا يجتمع مع أحد من الاحكام الاخرى ، و على القول بجواز الاجتماع جاز التوصل بها ، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لا .

و بعبارة اخرى:ليس قصد التقرّب بالمقدّمة العبادية متوقّفاً على الامر الغيري كي تكون صحّتها مبتنية على القول بوجوب المقدّمة ، بل يكفي في عباديّتها قصد الامر النفسي الاستحبابي المتعلّق بها كما في الطهارات الثلاث ، و يكفي ايضاً قصد امتثال الامر النفسي المتعلّق بذي المقدّمة كما تقدّم .

و هذا الوجه ممّا لا دافع له .

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّ الثمرات الّتي ذكروها في المقام لا يصحّ عدّها ثمرة لهذه المسألة ، و الصحيح في تفريع الثمرة هو ما ذكرناه ، و لا حاجة الى الاعادة .

الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته

و بعد الفراغ عن ذكر هذه الامور نرجع الى أصل البحث ، و هو البحث عن الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته ، فنقول :

الكلام في ذلك يقع في مقامين:

المقام الاوّل : في البحث عن مقتضى الاصل العملي عند الشك في الملازمة و عدم وجدان الدليل عليها نفياً و اثباتاً .

المقام الثاني : في البحث عن الدليل.

المقام الاوّل : في البحث عن مقتضى الاصل العملي عند الشك في الملازمة

ذكر صاحب الكفاية ﷺ أنّه لا أصل في المسألة الاصولية ، فانّ الملازمة بين وجوب المقدّمة و وجوب ذي المقدّمة و عدمها ليست لها حالة سابقة ، بل تكون الملازمة أو عدمها أزليّة ، نعم لا مانع من الرجوع الى الاصل في المسألة الفرعية ، فانّ وجوب المقدّمة مسبوق بالعدم لكونه حادثاً بحدوث وجوب ذيها ، فالاصل عدم وجوبها عند الشك فيه . انتهى ملخصاً [1].

أقول : أمّا ما ذكره من أنّه لا أصل في المسألة الاصولية ، فمتين ، لانّ الملازمة أو عدمها أزليّة ليس لها حالة سابقة كاستحالة اجتماع النقيضين و الضدين ، فانّ الملازمة عبارة عن استحالة انفكاك وجوب المقدّمة عن وجوب ذيها .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٥٥.

و أمّا ما ذكره من جريان الاصل في المسألة الفرعية ، و انّ الاصل عدم الوجوب ففيه :

انّه لا أصل في المسألة الفرعية ايضاً ، و ذلك لانّه ان كان المراد من الاصل هو البراءة فلا مجال لجريانها ، فانّ البراءة العقلية مفادها قبح العقاب بلا بيان في مورد احتمال الوجوب أو الحرمة ، و قد تقدّم أنّ ترك المقدّمة بما هي لا عقاب فيه ، فلا يكون هناك احتمال عقاب كي يدفع بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، و أمّا البراءة الشرعية فانّها امتنانية ، و حيث انّ المقدّمة ممّا لا بدّ من الاتيان بها بحكم العقل ، لتوقّف الواجب النفسي عليها ، فلا امتنان في رفع وجوبها الشرعي كي يكون مشمولاً للبراءة الشرعية .

و ممّا ذكرناه ظهر الحال لو كان المراد من الاصل هو الاستصحاب ، اذ بعد كون المقدّمة ممّا لا بدّ من الاتيان به ، سواء قلنا بوجوبه الشرعي أم لا ، لا يترتّب على الاستصحاب أثر ، فلا مجال لجريانه ايضاً .

فالمتحصّل ممّا ذكرناه أنّه لا أصل في المسألة الاصولية ، و لا في المسألة الفرعية .

نعم قد ذكرنا سابقاً أنّ الثمرة لهذه المسألة تظهر فيما اذا توقّف واجب أهمّ على مقدّمة محرّمة ، كالانقاذ المتوقّف على التصرف في الارض المغصوبة ، على ما تقدّم تفصيله ، فعند الشك في وجوب المقدّمة مع توقّف الواجب الاهمّ على المقدّمة المحرّمة لا يمكن الرجوع الى الاصل في المسألة الاصولية ، و لا في المسألة الفرعية بالنسبة الى الوجوب على ما تقدّم بيانه .

فلا بدّ من الرجوع الى دليل الحرمة ، فان كان له عموم أو اطلاق يؤخذ به في غير مقدار الضرورة ، و هو خصوص المقدّمة الموصلة ، و فيه لا بدّ من رفع اليد عن اطلاق دليل الحرمة بحكم العقل ، اذ التكليف بوجوب

واجب أهمّ مع حرمة مقدّمته تكليف بما لا يطاق ، و ان لم يكن لدليل الحرمة اطلاق يؤخذ بالقدر المتيقن ، و هو ما اذا لم تكن مقدّمة لواجب أهمّ ، و يرجع الى أصالة البراءة عن الحرمة في غيره ، فتكون النتيجة نتيجة عدم حرمة المقدّمة مطلقاً ، سواء كانت موصلة أم لم تكن ، أمّا الاولى ، فلاجل المزاحمة مع واجب أهم ، و أمّا الثانية فلاصالة البراءة ، بعد قصور دليل الحرمة عن اثباتها.

و ملخّص الكلام في المقام أنّه في المورد الّذي تظهر الثمرة فيه لهذا البحث لا يرجع الى الاصل بالنسبة الى الوجوب ، و يرجع اليه بالنسبة الى الحرمة فيما لم يكن لدليلها عموم أو اطلاق.

المقام الثاني : في البحث عن الدليل

عمدة ما ذكروه من الدليل على وجوب المقدّمة وجوه ثلاثة :

الوجه الاوّل :

ما ذكره أبو الحسن البصري ، و هو انّه لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها ، و حينئذ فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق ، لعدم القدرة عليه بعد ترك مقدّمته ، و الاّ خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً و انقلب الى كونه مشروطاً بحصول مقدّمته ، و هو خلف ، اذ المفروض كونه مطلقاً.

و فيه : انّ عدم وجوب المقدّمة شرعاً لا يستلزم التكليف بما لا يطاق بعد كون المقدّمة مقدورة له ، اذ تكفي في القدرة على ذي المقدّمة القدرة على مقدّمته ، و لا تتوقّف على وجوبها الشرعي .

و أضف الى ذلك أنّ المقدّمة و ان لم تكن واجبة شرعاً الاّ أنّ العقل يحكم بأنّه لا بدّ من الاتيان بها لتحصيل امتثال أمر المولى بذي المقدّمة ،

فلو تركه بترك مقدّمته كان عاصياً لا محالة ، لتمكّنه من الواجب بالقدرة على مقدّمته ، و سقوط التكليف حينئذ انّما هو بالعصيان لا بانقلاب الواجب المطلق الى المشروط.

الوجه الثاني :

ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله ، و هو أنّه لا ريب في وجود الاوامر الغيرية في الشرعيات ، كقوله تعالى : «**اذا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلاٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ـ الآية**»[1] ، و قوله عليه السلام : « اذا زالت الشمس وجب الطهور و الصلاة» [2] ، و كذا في العرفيات ، كما في قول المولى لعبده : ادخل السوق و اشتر اللحم ، و من الواضح أنّ تعلّق الاوامر الغيرية في هذه الموارد انّما هو بملاك المقدّمية ، و هو موجود في غيرها من المقدّمات ، فيكون الامر الغيري متعلّقاً بجميع المقدّمات لوجود الملاك فيها.

و فيه : انّ الاوامر المتعلّقة بهذه المقدّمات في الشرعيات و العرفيات ليست أوامر مولوية غيريّة ، بل انّما هي أوامر ارشادية الى الشرطية بشهادة فهم العرف ، فلا وجوب للمقدّمات في هذه الموارد كي نتعدّي منها الى غيرها لوجود الملاك فيه .

و الّذي يدلّنا على كون هذه الاوامر ارشاديّة ، مضافاً الى الفهم العرفي أمران :

١ ـ وجود الاوامر المتعلّقة بالاجزاء ، كالامر بالركوع و السجود و غيرهما من الاجزاء ، و قد عرفت سابقاً أنّ الاجزاء خارجة عن محلّ الكلام في بحث وجوب المقدّمة لاستحالة اتّصاف الاجزاء بالوجوب

---

١ ـ المائدة :٦.

٢ ـ الوسائل ١:٣٧٣.

الغيري ، و اعترف صاحب الكفاية ايضاً بذلك ، فكانت الاوامر المتعلّقة بالاجزاء محمولة على الارشاد الى الجزئية ، فكذلك الاوامر المتعلّقة بالشرائط ارشاد الى الشرطية .

٢ ـ وجود الاوامر المتعلّقة بالشرائط في باب المعاملات ، كقوله تعالى : « وَ اَشْهِدُوا ذَوي عَدْلٍ مِنْكُمْ »[١] ، الوارد في الطلاق ، فانّه ارشاد الى شرطية حضور العدلين في صحّة الطلاق ، و من المعلوم أنّ الاوامر المتعلّقة بالشرائط في باب المعاملات ليست أوامر مولوية بل ارشادية الى الشرطية ، فكذا المقام.

الوجه الثالث :

ما ذكره صاحب الكفاية [٢] و أوضحه المحقق النائيني قدس سرهما ، و هو أنّ الوجدان أقوى شاهد على أنّ الانسان اذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدّمات لو التفت اليها ، و لا فرق في ذلك بين الارادة التكوينية و الارادة التشريعية ، و ان كانتا مختلفتين من حيث المتعلّق ، لانّ الارادة التكوينية متعلّقة بفعل نفس المريد و الارادة التشريعية متعلّقة بفعل غيره ، و من المعلوم وجداناً أنّ تعلّق الارادة التكوينية بشيء يستلزم تعلّقها بجميع مقدّماته بالارتكاز ، و ان كانت المقدّمة مغفولاً عنها حين تعلّق الارادة بذيها ، فكذا الحال في الارادة التشريعية لعدم الفرق بينهما من هذه الجهة [٣].

و فيه:انّه ان كان المراد من الارادة هو الشوق المؤكد الّذي هو من

---

١ ـ الطلاق :٢.

٢ ـ كفاية الاصول :١٥٦.

٣ ـ فوائد الاصول ١: ٢٨٤.

الصفات النفسانية ، فدعوى اشتراك الارادة التشريعية مع الارادة التكوينية و ان كانت صحيحة ، فانّ الانسان لو كان مشتاقاً الى شيء كان مشتاقاً الى ما يتوقّف عليه ايضاً ، بلا فرق بين أن يكون متعلّقاً بفعله أو بفعل غيره ، الاّ أنّ الارادة بهذا المعنى أجنبيّة عن الاحكام ، لانّها من الصفات النفسانية الخارجة عن الاختيار ، و الحكم فعل اختياري صادر من المولى بارادته و اختياره ، و هو اعتبار شيء في ذمّة العبد من الفعل أو الترك .

و ان كان المراد من الارادة اعمال القدرة المعبّر عنه بالاختيار ، و هو من الافعال لا من الصفات ، كما تقدّم في بحث الطلب و الارادة ، فالارادة التشريعية بهذا غير متصوّرة ، لاستحالة تعلّق الارادة بهذا المعنى بفعل الغير .

و ان كان المراد من الارادة اعتبار كون الفعل على ذمّة المكلّف مع الابراز بمبرز المعبّر عنه بالوجوب ، كما يقال : انّ اللّه سبحانه و تعالى أراد من المكلّفين الصلاة و الصوم مثلاً ، أي اعتبرهما على ذمّتهم ، فلا دليل على الملازمة بين تعلّقها بشيء و تعلّقها بمقدّماته .

فانّه لا مانع من اعتبار شيء على ذمّة المكلّف مع عدم اعتبار مقدّماته على ذمّته ، بل جعل المقدّمة على ذمّة المكلّف مع فرض حكم العقل بلزوم الاتيان بها لتحصيل امتثال الامر بذيها لغو محض يقبح صدوره من الحكيم .

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّه لم يقم دليل على تعلّق الوجوب الشرعي المولوي بالمقدّمة ، و لو فرض صدور أمر من المولى متعلّقاً بالمقدّمة كان ارشاداً الى ما يحكم به العقل ، من أنّه لا بدّ من الاتيان بها لتوقّف حصول امتثال الامر بذي المقدّمة عليه ، فتكون النتيجة عدم وجوب المقدّمة بوجوب شرعي مولوي.

مقدمة المستحب

ثمّ انّه على تقدير القول بوجوب المقدّمة شرعاً كانت مقدّمة المستحب ايضاً مستحبّة ، اذ لا فرق بين الوجوب و الاستحباب من هذه الجهة .

فعلى تقدير ثبوت الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته تثبت الملازمة بين استحباب شيء و استحباب مقدّمته ايضاً ، اذ الملازمة على تقدير ثبوتها انّما هي بين تعلّق الطلب بشيء و تعلّقه بمقدّمته ، بلا فرق بين أن يكون بنحو الوجوب أو الاستحباب.

مقدمة الحرام

أمّا مقدّمة الحرام ، فهل هي محرّمة على تقدير القول بالملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته أم لا ؟

ذكر المحقق النائيني رحمه الله ما ملخّصه : انّ مقدّمة الحرام على ثلاثة أقسام[1] :

١ ـ أن تكون المقدّمة علّة تامة للحرام ، بحيث لا يتوسّط بين الاتيان بالمقدّمة و ذيها اختيار الفاعل و ارادته ، و لا يتمكّن من ترك الحرام بعد الاتيان بالمقدّمة و هي محرّمة بالحرمة النفسية لا غيرية ، لانّ النهي المتعلّق بذي المقدّمة متعلّق بها حقيقة ، فانّها هي المقدورة للمكلّف دونه .

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٢٤٦.

و يلحق بهذا القسم ما لو لم تكن المقدّمة علّة تامّة للحرام ، لكن علم المكلّف بأنّه لو أتى بها كان مقهوراً في ارتكاب الحرام من جهة الطواري ، كالاكراه و الاضطرار ، فتحرم المقدّمة في هذه الصورة ايضاً بالحرمة النفسية .

٢ ـ أن لا تكون المقدّمة علّة تامّة للحرام ، و كان المكلّف متمكّناً من ترك الحرام بعد الاتيان بالمقدّمة ، الاّ أنّ المكلّف يأتي بها بقصد التوصّل الى الحرام ، و حكم في هذا القسم ايضاً بالحرمة ، و لكنّه تردّد بين الحرمة الغيرية المترشّحة من حرمة ذيها و الحرمة النفسية من جهة التجرّي.

٣ ـ هو الثاني مع عدم قصد التوصّل بها الى الحرام ، و حكم في هذا القسم بعدم الحرمة ، اذ الموجب لاتّصاف المقدّمة بالحرمة أن تكون علّة تامّة للحرام ، أو يكون الاتيان بها بقصد التوصّل الى الحرام ، و كلاهما مفقود في هذا القسم ، فلا وجه لحرمة المقدّمة في هذا القسم .

أقول : أمّا القسم الاوّل ، فالالتزام بالحرمة النفسية فيه ممّا لا وجه له ، اذ المبغوض للمولى هو ذو المقدّمة فقط ، و أمّا ما ذكره من أنّ النهي متعلّق بالمقدّمة حقيقة لكونها مقدورة للمكلّف دونه ، فهو مدفوع بأنّ المعلول مقدور بنفس القدرة على العلّة ، لانّ المقدور بواسطة المقدور مقدور ، فصحّ تعلّق التكليف بالمعلول ، و اعترف المحقق النائيني رحمه الله بذلك فيما تقدّم من كلامه في مقدّمة الواجب [١] .

نعم على القول بالملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته كانت المقدّمة محرّمة بالحرمة الغيرية المترشّحة من حرمة ذيها ، لوحدة الملاك ، و هو توقّف امتثال التكليف ، غاية الامر أنّ مقدّمة الواجب ممّا

---

١ ـ فوائد الاصول ١ : ٩٨.

يتوقّف امتثال الامر على الاتيان بها ، و مقدّمة الحرام يتوقّف امتثال النهي على تركها.

و أمّا القسم الثاني ، فهو على عكس القسم الثالث من حيث الحكم باعتبار أنّه لا وجه للالتزام بالحرمة الغيرية فيه ، لعدم توقّف الاجتناب عن الحرام على ترك المقدّمة ، لانّ المكلّف متمكّن من ترك الحرام بعد الاتيان بالمقدّمة على الفرض ، فلا وجه لترشّح الحرمة عن ذي المقدّمة اليها ، و أمّا الحرمة النفسية من جهة التجرّي باعتبار الاتيان بها بقصد التوصّل الى الحرام فهي منوطة بحرمة التجرّي بمجرّد القصد ، و تحقيق القول فيه موكول الى محلّه ، و هو بحث التجرّي ، و خارج عن محلّ الكلام.

و أمّا القسم الثالث ، فلا وجه للحرمة فيه أصلاً كما ذكره ، فانّ ترك الحرام لا يكون متوقّفاً على ترك المقدّمة كي تكون المقدّمة حراماً بالحرمة الغيرية ، و لا يكون الاتيان بها بقصد التوصل الى الحرام حتّى تكون محرّمة بالحرمة النفسية من جهة التجرّي.

مقدمة المكروه

و ممّا ذكرناه في مقدّمة الحرام ظهر الكلام في مقدّمة المكروه ، اذ لا فرق بين الحرمة و الكراهة من هذه الجهة ، كما مرّ نظير ذلك في مقدّمة المستحب ، و انّ كلّ ما ذكرناه في مقدّمة الواجب جار في مقدّمة المستحب ايضاً.

الكلام
في مسألة الضد

هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه أم لا ؟ و تحقيق المقام يقتضي التكلّم في جهات :

الجهة الاولى :

قد أشرنا في بحث المقدّمة أنّ ذكر الامر في هذا البحث انّما هو لكون أغلب الواجبات مستفاداً من الامر ، و الاّ لا يكون البحث مختصّاً بما اذا كان الوجوب مستفاداً من لفظ الامر ، بل الكلام انّما هو في الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته ، بلا فرق بين أن يكون الوجوب مستفاداً من الامر أو من دليل لبّي كالعقل و الاجماع .

فكذا البحث في المقام انّما هو عن الملازمة بين وجوب شيء و حرمة ضدّه ، سواء كان الوجوب مستفاداً من الامر أو من غيره.

و بالجملة كلّما كانت المسألة عقلية لا اختصاص لها بالالفاظ.

الجهة الثانية :

لا يخفى أنّ هذا البحث من المسائل الاصولية العقلية .

أمّا كونها من المسائل الاصولية فلما ذكرناه سابقاً من أنّ الميزان في كون المسألة اصوليّة أن تقع نتيجتها في طريق استنباط حكم فرعي كلّي بلا احتياج الى مقدّمة اخرى .

و المقام كذلك ، فانّه لو بنينا على الملازمة بين وجوب شيء و حرمة ضده كان استنتاج فساد الضد على تقدير كونه عبادة محتاجاً الى مقدّمة اخرى ، و هي دلالة النهي على الفساد ، و لكنّه على تقدير الالتزام بعدم الملازمة بين وجوب شيء و حرمة ضدّه ، كانت النتيجة بعد ضمّ الصغرى صحّة الضد ، بلا حاجة الى مقدّمة اخرى .

و قد ذكرنا أنّه يكفي في كون المسألة اصولية ترتّب نتيجة فقهية على أحد طرفي البحث ، اذ لو لم يكن ذلك كافياً لزم خروج بعض المسائل الاصولية عن علم الاصول ، كمسألة حجّية خبر الواحد مثلاً ، فانّه على القول بعدم الحجّية لا يترتّب أثر .

و أمّا كونها من المسائل العقلية ، فلان الحاكم بالملازمة أو عدمها هو العقل فقط ، و لا ربط لها بمباحث الالفاظ كما تقدّم .

و أمّا الاشكال بكونها من المسائل الاصولية ، و توهّم أنّها من المسائل الفقهية ، فقد تقدّم دفعه في أوّل بحث الاصول ، و لا حاجة الى الاعادة .

الجهة الثالثة :

ليس المراد من الاقتضاء في العنوان هو الاقتضاء الاصطلاحي ، اذ في المسألة قول بالعينيّة ، و انّ الامر بالشيء عين النهي عن ضدّه ، و لا معنى لاقتضاء الشيء لنفسه ، فانّ الاقتضاء الاصطلاحي يستدعي التعدّد و الاثنينيّة ، بل المراد من الاقتضاء هو الاعمّ من الاقتضاء الاصطلاحي ، كي يشمل العينية و الجزئية و اللزوم .

و كذا المراد من الضد ليس خصوص الضد الاصطلاحي ، أي الامر الوجود الّذي لا يجتمع مع أمر وجودي آخر ، اذ في المسألة قول بأنّ الامر بالشيء يقتضي النهي عن الترك ، و هو أمر عدمي ، و يسمّى في الاصطلاح بالنقيض ، بل المراد من الضد هو المعنى الجامع بين الضد

و النقيض ، و هو مطلق المعاند و المنافي ، وجوديّاً كان أو عدميّاً.

اذا عرفت هذه الجهات ، فنقول :

تحقيق الكلام في المقام يستدعي البحث في مقامين:

المقام الاوّل : في الضد الخاصّ ، سواء اريد به كلّ واحد من الاضداد الوجودية الخاصة ، أو الجامع بينها ، الّذي قد يعبّر عنه بالضد العام ايضاً .

المقام الثاني : في الضد العام بمعنى الترك.

١ ـ اقتضاء الامر بشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ

ما يستدلّ على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص :

قد استدلّ القائل بالاقتضاء فيه بوجهين:

الدليل الاوّل :

انّ وجود أحد الضدّين مانع عن الآخر ، و من المعلوم أنّ عدم المانع من المقدّمات ، فيتمّ المطلوب بضميمة وجوب المقدّمة ، و يكون ترك الضد حينئذ واجباً من باب المقدّمة ، و يكون فعله حراماً لا محالة ، و هذا معنى كون وجوب الشيء مقتضياً لحرمة ضدّه .

و هذا الدليل كما ترى مركّب من امور ، الاوّل : انّ وجود أحد الضدّين مانع عن الآخر ، الثاني : انّ عدم المانع من المقدّمات ، الثالث : انّ مقدّمة الواجب واجبة ، و النتيجة أنّ ترك الضدّ واجب و فعله حرام .

أمّا الامر الاخير ، فقد تقدّم الكلام فيه مفصلاً في البحث السابق و لا حاجة الى الاعادة ، و أمّا الامر المتوسّط ، فهو من المسلّمات الواضحات .

انّما الكلام و النقض و الابرام في الامر الاوّل ، و هو أنّ وجود أحد الضدّين مانع عن الآخر ، و أنكره جماعة من الاعلام استناداً الى وجوه :

ما قيل في ردّه ، و النظر فيه :

الايراد الاوّل :

ما ذكره المحقق النائيني ﷺ ، و ملخّص ما ذكره :

انّ المعلول و ان كان مترتّباً على مجموع أجزاء العلّة التامة ، الاّ أنّ دخالة كلّ واحد منها فيه مغائرة لدخالة الآخر فيه ، و هذه المغائرة موجبة لتأخّر بعضها عن بعض في الرتبة .

فانّ دخالة المقتضي فيه انّما هو بنحو التأثير ، كتأثير النار في الاحراق ، و دخالة الشرط فيه بمعنى كونه مصحّحاً لتأثير المقتضي كالمماسّة ، فانّها و ان كان غير مؤثّر في الاحراق كما هو واضح ، الاّ أنّ النار لا تؤثّر في الاحراق بلا مماسّة للجسم .

و أمّا عدم المانع فدخله باعتبار أنّ وجوده يزاحم المقتضي في تأثيره ، كالرطوبة الموجودة في الحطب مثلاً ، فحيث انّ وجودها مانع عن تأثير النار في الاحراق كان عدمها دخيلاً في التأثير لا محالة ، و هذا هو المراد من كون عدم المانع من أجزاء العلة التامّة ، و الاّ فلا يعقل أن يكون العدم مؤثّراً في الوجود .

و اتّضح من ذلك أنّ استناد عدم الشيء الى وجود المانع انّما هو بعد وجود المقتضي و وجود الشرط ، اذ مع عدم المقتضي كان استناد عدمه الى عدم المقتضي لا الى وجود المانع ، و كذا مع وجود المقتضي و عدم الشرط كان عدمه مستنداً الى عدم الشرط لا الى وجود المانع ، فلا بدّ في استناد عدمه الى وجود المانع من وجود المقتضي و وجود الشرط .

مثلاً اذا فرض عدم وجود النار لا يصحّ استناد عدم الاحراق الى وجود المانع ، و كذا مع وجود النار لو فرض عدم مماسّة النار للجسم لا يصحّ استناد عدم الاحراق الى وجود المانع ، بل في الصورة الاولى مستند الى عدم النار ، و في الثانية الى عدم مماسّتها للجسم ، نعم مع وجود النار و مماسّتها للجسم كان استناد عدم الاحراق الى وجود المانع و هو الرطوبة .

فالمانع انّما يتّصف بالمانعية عند وجود المقتضي و الشرط معاً ، و الاّ لا يتّصف بالمانعية كي يكون عدمه من المقدّمات ، و المترتّب على ذلك استحالة أن يكون وجود أحد الضدين مانعاً عن الآخر ، ضرورة أنّه عند وجود أحد الضدين يستحيل وجود المقتضي للضد الآخر ، اذ وجود أحد الضدين في ظرف وجود الآخر من اجتماع الضدين ، و من المستحيل وجود المقتضي لاجتماع الضدين ، فانّ اجتماع الضدين محال ، و المقتضي للمحال محال ، فعدم أحد الضدين عند وجود الآخر مستند الى عدم المقتضي دائماً لا الى وجود المانع ، و هو الضد الآخر . هذا ملخّص كلامه [1] .

للمناقشة فيه مجال واسع ، فانّ ما ذكره من توقّف استناد عدم الشيء الى وجود المانع على تحقّق المقتضي و الشرط ، و ان كان متيناً جدّاً الاّ أنّ دعوى استحالة وجود المقتضي لكلّ من الضدين في آن واحد غير صحيحة ، اذ المراد من المقتضي ما يقتضي أثره في نفسه مع قطع النظر عن الشيء الآخر ، لا مقيّداً بوجود شيء آخر .

و على هذا فلا مانع من وجود المقتضي لكلّ واحد من الضدّين مع قطع

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

النظر عن الآخر ، فيمكن أن يكون للبياض مقتض في نفسه ، و للسواد مقتض كذلك ، انّما المستحيل وجود المقتضي للبياض المجتمع مع السواد لا وجود المقتضي للبياض في نفسه مع قطع النظر عن السواد ، فصحّ فرض وجود المقتضي لكلّ واحد من الضدّين.

و أمكن حينئذ أن يكون أحدهما مانعاً عن الآخر و يكون عدم أحدهما مستنداً الى وجود الآخر ، و لولا ما ذكرناه من أنّ المراد من المقتضي ما يقتضي أثره في نفسه مع قطع النظر عن شيء آخر ، استحال أن يكون عدم الشيء مستنداً الى وجود مانعه أبداً ، لانّ وجود المانع مضادّ لوجود الممنوع ، و الاّ لا يكون مانعاً منه ، و لا يتصوّر وجود المقتضي لما فرض ممنوعاً كي يستند عدمه الى وجود المانع ، لانّ وجود الممنوع مع وجود المانع محال ، و المقتضي للمحال محال ، فاستحال استناد عدم الشيء الى وجود المانع أبداً .

الايراد الثاني :

ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ايضاً ، و ملخّصه :

انّ الصور المتصوّرة بحسب الامكان العقلي ثلاثة لا رابع لها ، فامّا أن يكون المقتضي لكلّ من الضدين موجوداً ، و امّا أن لا يكون المقتضي لشيء منهما موجوداً ، و امّا أن يكون المقتضي لاحدهما موجوداً دون الآخر .

أمّا الصورتان الاخيرتان فالامر فيهما واضح ، لانّ عدم ما لا مقتضي له مستند الى عدم المقتضي له ، لا الى وجود المانع ، سواء كان المعدوم كليهما كما في الصورة الثانية ، أو أحدهما كما في الصورة الثالثة ، انّما الكلام في الصورة الاولى ، و هي ما كان المقتضي لكلّ من الضدّين

موجوداً ، و في هذه الصورة فامّا أن يكون المقتضيان متساويين في التأثير أو يكون أحدهما أقوى من الآخر .

و على كلا التقديرين لا يكون عدم أحد الضدين مستنداً الى وجود الآخر ، بل الى وجود مقتضي الآخر ، فان كان أحد المقتضيين أقوى من الآخر ، فهو مؤثّر في مقتضاه و يكون مانعاً عن الآخر ، و المقتضي الضعيف لا يمكن أن يكون مانعاً من تأثير القوي ، و هذا هو معنى القوة و الضعف ، فيكون المانع من الضدّ الّذي يكون مقتضيه ضعيفاً هو مقتضي الضد الآخر الاقوى لا نفس الضد .

و أوضح منه ما اذا كان المقتضيان متساويين في التأثير ، فانّه لا يوجد شيء من الضدين حينئذ كي يكون مانعاً من الآخر ، كما اذا كان للجسم محرّكان متساويان في التأثير : أحدهما يحرّكه الى المشرق و الآخر الى المغرب ، فيبقى الجسم في مكانه لا محالة ، و لا يتحرّك الى المشرق و لا الى المغرب ، و من الواضح أنّ المانع من حركته الى جهة هو مقتضي الحركة الى جهة اخرى لا نفس الحركة ، كيف و هي معدومة ، و لا يعقل أن تكون المعدومة مانعة عن الاخرى .

فتحصّل أنّ عدم أحد الضدين لا يكون مستنداً الى وجود الضد الآخر أبداً ، فلا يكون أحدهما مانعاً من الآخر كي يكون عدم أحدهما من مقدّمات وجود الآخر[1] .

و هذا الوجه لا بأس به كما ترى .

الايراد الثالث :

ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله بقوله :

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٢٥٦ ـ ٢٥٧.

و ذلك لانّ المعاندة و المنافرة بين الشيئين لا تقتضي الاّ عدم اجتماعهما في التحقّق ، و حيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله ، بل بينهما كمال الملائمة ، كان أحد العينين مع نقيض الآخر و ما هو بديله في مرتبة واحدة ، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر كما لا يخفى ، فكما أنّ قضيّة المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادّين [١] .

و توضيح مرامه : انّ المضادّة بين الشيئين تقتضي عدم اجتماعهما في التحقق ، ففي أيّ موطن فرض وجود أحدهما لا يمكن وجود الآخر فيه ، لاستحالة اجتماع الضدين ، و حينئذ لا بدّ من عدم الآخر في ذلك الموطن و الاّ لزم ارتفاع النقيضين ، و هو ايضاً محال ، فيكون عدم أحد الضدين مجتمعاً مع وجود الآخر ، لعدم المنافرة بينهما بل كمال الملائمة ، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر في الرتبة ، فلا يكون عدم أحد الضدين مقدّمة لوجود الضد الآخر ، كما أنّ مقتضى التناقض ايضاً كذلك ، أي يكون ارتفاع شيء في مرتبة ثبوته لا مقدّماً عليه .

غاية الامر أنّ هذا الكلام يجري في طرف الوجود فقط ، فيقال في كلّ موطن فرض وجود زيد مثلاً لا مناص من ارتفاع عدمه في ذلك الموطن ، و الاّ لزم اجتماع النقيضين ، و هو محال ، فيكون وجود زيد مجتمعاً مع ارتفاع عدمه ، من دون أن يكون بينهما ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر فى الرتبة ، و لا يجري هذا الكلام في طرف العدم ، بأن يقال في كلّ

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٦١.

موطن فرض عدم زيد فيه لا بدّ من ارتفاع وجوده في ذلك الموطن، اذ عدم زيد ليس الاّ عبارة اخرى عن ارتفاع وجوده، و لا تغاير بينهما حتّى بحسب المفهوم.

و هذا هو مراد صاحب الكفاية ﵀، من قوله: لا منافاة بين أحد العينين مع نقيض الآخر و بديله بل بينهما كمال الملائمة، أي بينهما كمال الملائمة بحسب الوجود قبالاً لما بين العينين من المنافرة، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر في الرتبة.

و ليس مراده اثبات الاتّحاد في الرتبة بمجرّد كمال الملائمة بينهما في الوجود [1]، كي يرد عليه انّ بين العلة و المعلول كمال الملائمة، و لا يكونان متّحدين في الرتبة، فنقول: نعم بينهما كمال الملائمة في الوجود الاّ أنّه بينهما ملاك التقدّم و التأخّر، و هو التأثير و التأثّر، بخلاف المقام، فانّه لا يكون بين وجود أحد الضدين و عدم الآخر ملاك التقدّم و التأخّر، فيكونان في رتبة واحدة لا محالة.

و ليس مراده ايضاً اثبات الاتّحاد في الرتبة و نفي مقدّمية عدم أحد الضدّين لوجود الآخر بطريق قياس المساواة، بتقريب أنّ عدم أحد الضدين في مرتبة وجوده، لانّهما نقيضان، و النقيضان في رتبة واحدة، لعدم التأثير و التأثّر بينهما، و حيث انّ وجود أحد الضدين في مرتبة وجود الآخر لعدم كون أحدهما علّة لوجود الآخر، فكان عدم أحد الضدّين في مرتبة وجود الآخر بحكم قياس المساواة، و ذلك لانّ قياس المساواة انّما يجري في التقدّم و التأخّر و التقارن بحسب الزمان فقط، و لا يجري في التقدّم و تالييه بحسب الرتبة.

---

١ ـ راجع نهاية الدراية، القسم الثاني من ج ١: ٢.

اذ من الواضح أنّه لو كان شيء مقدّماً على شيء آخر بحسب الزمان كان مقدّماً على مقارنه زماناً ايضاً ، و أمّا لو كان مقدّماً عليه بحسب الرتبة لا يكون مقدّماً على ما كان مقارناً معه في الرتبة .

و كذا الحال في التأخّر ، فانّه لو كان شيء متأخّراً عن شيء آخر بحسب الزمان كان متأخّراً عن مقارنه زماناً ايضاً ، أمّا لو كان متأخّراً عنه بحسب الرتبة لا يكون متأخّراً عمّا يقارنه رتبة ، و هذا الامر و ان كان واضحاً ، و يزداد وضوحاً بذكر مثال ، فنقول :

مثلاً لو كانت ولادة زيد مقارنة مع ولادة عمرو بحسب الزمان ، كانت ولادة عمرو مقدّمة بحسب الزمان على ولادة ابن زيد بحكم قياس المساواة ، فانّ المقارن مع المقدّم على شيء مقدّم عليه بحسب الزمان لا محالة ، و هذا بخلاف التقدّم و التأخّر و التقارن .

فانّه لا يصحّ في المثال المذكور أن يقال : انّ وجود عمرو مقدّم بحسب الرتبة على وجود ابن زيد ، لانّ زيداً و عمرواً في رتبة واحدة ، و وجود زيد مقدّم رتبة على وجود ابنه ، فوجود عمرو ايضاً مقدّم رتبة عليه بحكم قياس المساواة ، و ذلك لانّ ملاك التقدّم و التأخّر بحسب الرتبة هو التأثير و التأثّر المعبّر عنه بالفاء الدالّ على الترتيب ، و يقال : وجدت النار فاحترق الشيء الفلاني ، أو يقال : تحرّك الاصبع فتحرّك الخاتم .

و لا يكون هذا الملاك بين عمرو و ابن زيد ، فانّ زيداً و عمرواً و ان كانا في رتبة واحدة لعدم التأثير و التأثّر بينهما ، و زيد مقدّم رتبة على ابنه الاّ أنّه لا يلزم من ذلك كون عمرو مقدّماً بحسب الرتبة على ابن زيد ، لعدم التأثير و التأثّر بينهما ، بل هما ايضاً في رتبة واحدة.

فتلخّص أنّ مراد صاحب الكفاية أنّ التضاد بين الشيئين لا يقتضي أزيد من امتناع اجتماعهما في الوجود ، و لا يكون في البين ما يقتضي عدم أحدهما على وجود الآخر في الرتبة ، كما أنّ الامر في النقيضين كذلك ،

على ما تقدّم بيانه ، و هو صحيح تامّ ، و لا يرد عليه شيء ممّا ذكروه [١].

الايراد الرابع :

ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ ايضاً ، و هو أنّه لو اقتضى التضاد توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه توقّف الشيء على عدم مانعه ، لاقتضى توقّف عدم الضد على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على وجود مانعه ، ضرورة أنّ التمانع من الطرفين ، و هو دور واضح [٢].

---

١ ـ هذا ما سمعناه و ضبطناه من افادات سيّدنا الاستاذ في مجلس الدرس ، و لكن وجدنا فيما كتبه بعض الافاضل الاصدقاء تقريراً لابحاثه الشريفة غير ما نقلناه ، و لا ندري أنّ ضبطنا وقع قاصراً أو عدل سيّدنا الاستاذ عمّا ذكره في الدورة السابقة الّتي كنّا متشرّفاً فيها ، و كيف ما كان نحبّ أن ننقله بعين عبارته تكثيراً للفائدة ، فنقول : ذكر دام توفيقه بعد نقل كلام صاحب الكفاية ما نصّه :

أقول : توضيح ما أفاده ﷺ : أنّ المنافرة و المعاندة بين الضدين كما تقتضي استحالة اجتماعهما في التحقّق و الوجود في زمن واحد ، كذلك تقتضي استحالة اجتماعهما في مرتبة واحدة (محاضرات في أصول الفقه ٣: ٢٠).

و ذكر ايضاً ما نصّه : يمكن المناقشة فيما أفاده المحقق صاحب الكفاية ﷺ ايضاً ، و الوجه في ذلك هو أنّ ما أفادة ﷺ مبتن على أصل فاسد ، و هو أنّ استحالة اجتماع الضدين أو النقيضين انّما تكون مع وحدة الرتبة ، و أمّا مع تعدّدها فلا استحالة أبداً ، أو فقل : انّه كما يعتبر في التناقض أو التضاد وحدة الزمان ، كذلك يعتبر فيه وحدة الرتبة ، و مع اختلافها فلا تناقض و لا تضاد (المحاضرات ٣: ٢٥).

هذا ، و لكنّ الانصاف أنّ نسبة القول بأنّ المعاندة بين الشيئين كما تقتضي استحالة اجتماعهما في التحقيق ، كذلك تقتضي استحالة اجتماعهما في الرتبة الى صاحب الكفاية لا تخلو من غموض ، كيف و عبارة الكفاية كما ترى تصرح بنحو الحصر على أنّ المعاندة بين الشيئين لا تقتضي الاّ عدم اجتماعهما في التحقق فقط.

٢ ـ كفاية الاصول : ١٦٣.

و اجيب عن ذلك بأنّ التوقّف من طرف الوجود فعلي بخلاف التوقف من طرف العدم ، فانّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضي للوجود مع اجتماع جميع الشرائط ، غير وجود ضدّه المانع عن وجوده .

بيان ذلك : انّ الوجود يحتاج الى تحقّق جميع أجزاء علّته التامة من المقتضي و الشرط و عدم المانع ، بخلاف العدم اذ يكفي فيه انتفاء واحد منها ، و لذا كان انتفاء كلّ واحد من أجزاء العلّة التامّة للوجود علّة تامة للعدم ، فوجود الضد يحتاج الى تحقّق جميع أجزاء علّته و منها عدم المانع ، فيكون توقّفه على عدم الضد فعليّاً بخلاف عدم الضد ، فانّه متوقّف على وجود الضد الآخر المقتضي لوجوده مع تحقّق سائر الشرائط ، و لعلّه كان محالاً ، لاجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين و وجود الآخر الى عدم تعلّق الارادة الازلية به ، و تعلّقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة .

فيكون العدم دائماً مستنداً الى عدم المقتضي لا الى وجود المانع كي يلزم الدور ، فانّ الدور انّما يلزم فيما اذا كان التوقّف من الطرفين فعليّاً ، بخلاف ما اذا كان التوقّف من طرف فعليّاً و من الآخر شأنياً كما في المقام ، فانّه لا توقّف في الحقيقة الاّ من طرف واحد فلا يكون هناك دور.

و ردّ هذا الجواب في الكفاية بما حاصله : انّه بعد توقّف وجود أحد الضدين على عدم الآخر توقّفاً فعليّاً لا يخلو الضد الآخر من أحد أمرين: فامّا أن يمكن وجود المقتضي له أو يمتنع ذلك ، و على الاوّل يلزم امكان الدور ، و هو باطل ايضاً بالضرورة لاستحالة الدور ، و على الثاني يلزم تفاع المانعية رأساً ، فانّ الضد الّذي يمتنع وجود المقتضي له يمتنع أن يكون مانعاً عن الآخر[1] .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٦٣.

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام و ظهر عدم تماميّة الاستدلال على حرمة الضد بكون تركه مقدمة للمأمور به لمنع الصغرى ، و هي المقدّمية على ما عرفت ، مضافاً الى منع الكبرى ايضاً على ما عرفت في بحث المقدّمة.

التفصيل بين الضد الموجود و الضد المعدوم :

ثمّ انّه فصّل بعضهم بين الضد الموجود و الضد المعدوم ، فذهب الى توقّف وجود أحد الضدين على عدم الآخر ، اذا كان هذا الآخر موجوداً لا مطلقاً [١].

و بعبارة اخرى: فصّل بعضهم بين الرفع و الدفع ، فالتزم على توقّف وجود أحد الضدين على رفع الآخر لا على دفعه ، فيكون عدم الضد الموجود مقدّمة لوجود الضد الآخر دون عدم الضد المعدوم.

و نسب الميل الى هذا التفصيل الى الشيخ رحمه الله [٢] ، و الوجه فيه أنّه لابدّ في وجود شيء من قابليّة المحل كما هو ظاهر ، فان كان المحل مشغولاً بأحد الضدين لا يكون قابلاً لعروض الضد الآخر ، لاستحالة اجتماع الضدين، فلا محالة كان وجوده متوقّفاً على انعدام الضد الموجود ، و هذا بخلاف ما اذا لم يكن شيء منهما موجوداً ، فانّ المحل حينئذ قابل لعروض كلّ منهما بالفعل ، فاذا وجد المقتضي لاحدهما فلا محالة يكون موجوداً بلا دخل لعدم الآخر في وجوده.

و التفصيل المذكور مبني على أنّ الحادث لا يحتاج في بقائه الى

---

١ ـ نسب الشيخ رحمه الله هذا التفصيل الى المحقق الخوانساري رحمه الله ، راجع مطارح الانظار : ١٠٧.

٢ ـ بدائع الافكار : ٣٧٧.

المؤثّر ، و انّما يحتاج اليه في حدوثه فقط ، اذ عليه كان الحادث المستغني عن المؤثّر مانعاً عن حدوث ضدّه ، فيكون حدوث ضدّه متوقّفاً على ارتفاعه ، و أمّا ان كان الحادث محتاجاً في بقائه ايضاً الى المؤثّر كحدوثه ، فلا يكون عدم ضدّه مستنداً اليه أبداً بل الى عدم المقتضي له ، أو فقدان الشرط أو وجود المانع ، و هو المقتضي لبقاء الضد الموجود لا نفسه على ما تقدّم بيانه ، فاذاً لا يبقى فرق بين الضد الموجود و غير الموجود في أنّ عدم ضدّ كلّ منهما لا يستند الى وجوده بل الى عدم المقتضي أو فقدان الشرط أو وجود المانع ، و هو المقتضي للضد الآخر لا نفسه .

هذا ، و لكنّ التفصيل المذكور غير تامّ من أساسه ، فانّ الكلام انّما هو في الافعال الاختيارية ، اذ البحث انّما هو في أنّ وجوب شيء يقتضي حرمة ضدّه أم لا ، و من المعلوم أنّ متعلّق الاحكام الشرعية هو الفعل الاختياري الصادر من المكلّف بارادته و اختياره ، و من الواضح أنّ الفعل الاختياري بما هو اختياري يحتاج في كلّ آن من الآنات الى المؤثر ، و هو اعمال القدرة ، و لا يكون باقياً بنفسه بعد حدوثه بالضرورة .

فانّ الانسان اذا أراد أن يتكلّم فكما أنّ تكلّمه في حدوثه يحتاج الى اعمال قدرته ، كذا ابقائه في كلّ آن يحتاج الى اعمال قدرته ، و كما أنّ عدم السكوت حين حدوث التكلّم مستند الى عدم المقتضي أو فقدان الشرط أو وجود المانع ، و هو المقتضي للتكلّم لا نفسه ، فكذا عدم السكوت في الآن الثاني من التكلّم ، أي حين بقائه ، يكون مستنداً الى عدم المقتضي أو فقدان الشرط أو وجود المانع ، و هو المقتضي للتكلّم لا نفسه ، فانّ المحل قابل للتكلم و السكوت في الآن الثاني ، و هو زمان البقاء ، كما هو قابل لهما في الآن الاوّل ، و هو زمان الحدوث ، فلا فرق بين الحدوث و البقاء من هذه الجهة أصلاً .

مع أنّه يمكن أن يقال : انّ البقاء هو الحدوث ، غاية الامر أنّه حدوث ثان و وجود آخر ، قبالاً للوجود الاوّل المسمّى بالحدوث .

و بعبارة اخرى:كلّ فعل اختياري مستمرّ ينحلّ الى أفعال متعدّدة بتعدّد الآنات ، فيصدر في كلّ آن فعل بالارادة و الاختيار ، فلو انتفى اعمال القدرة في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه ، و لذا لا فرق بين الدفع و الرفع الاّ بالاعتبار ، من حيث انّ الدفع هو المنع عن الوجود الاوّل ، و الرفع هو المنع عن الوجود الثاني ، و كلاهما في الحقيقة دفع لا رفع .

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنّه لا فرق بين الضد الموجود و الضد المعدوم.

التفصيل بين الضد الموجود و الضد المعدوم في الموجودات الخارجية :

هذا كلّه في الافعال الاختيارية الّتي هي محلّ الكلام ، و أمّا الموجودات الخارجية ، فالامر فيها كذلك ، فانّه لا ينبغي الشك في أنّ الحادث محتاج في بقائه الى المؤثّر كحدوثه ، لانّ ملاك الاحتياج الى المؤثّر هو الامكان الّذي يشترك فيه الحدوث و البقاء ، فانّ الممكن لا ينقلب من امكانه الى الوجوب أو الامتناع بعد حدوثه ، ضرورة استحالة الانقلاب ، فهو باق على امكانه في بقائه كما في حدوثه ، فيكون في بقائه محتاجاً الى المؤثّر لا محالة ، فاذاً لا يبقى فرق بين الضد الموجود و الضد المعدوم .

و قد يتوهّم بأنّ ذلك مخالف لما هو المشاهد في عدّة من الموجودات الخارجية الصناعية ، كالعمارات و المكائن و المصانع ، فانّها باقية بعد انتفاء عللها ، فهي و ان كانت محتاجة في حدوثها الى المؤثّر الاّ أنّها مستغنية عنه في بقائها ، بل الامر كذلك في الموجودات الطبيعية

المصنوعة للّه سبحانه و تعالى ، كالجبال و الاحجار و غيرهما ، فانّها باقية على سطح الارض على هيئتها الطبيعية ، بلا حاجة الى علّة و مؤثّر.

و هذا التوهّم مندفع بأنّها محتاجة في بقائها الى المؤثر ، غاية الامر أنّ علل حدوثها غير علل بقائها ، فانّ العمارات و المكائن ، و كلّ ما كان من هذا القبيل علة حدوثها اعمال القدرة من البناء و الصانع ، و أمّا علّة بقائها فهي ثقلها الطبيعي و القوة الجاذبة المودعة بأمر اللّه سبحانه و تعالى في كرة الارض ، و كذا الحال في بقيّة الامثلة ، من الجبال و الاحجار و الاشجار و غيرها من الموجودات الطبيعية ، فانّ بقاءها على وضعها الخاص على سطح الارض انّما هو لخصائصها الطبيعية و القوة الجاذبة الموجودة في جميع الموجودات الكونية.

و بالجملة الاستغناء في البقاء عن المؤثّر فيما هو ممكن بالذات غير متصوّر ، فالتفصيل المذكور بين الضد الموجود و الضد المعدوم ممّا لا وجه له ، و لا سيّما في الافعال الاختيارية الّتي هي محلّ الكلام .

الكلام فيما نسب الى الكعبي من القول بانتفاء المباح ، و النظر فيه :

و ظهر بما ذكرناه في المقام بطلان ما نسب الى الكعبي ، من القول بانتفاء المباح ، بدعوى أنّ ترك الحرام متوقّف على فعل من الافعال الوجودية ، لاستحالة خلوّ المكلّف من كلّ فعل من الافعال ، و لا يخفى أنّ لازم هذا الاستدلال انتفاء الاستحباب و الكراهة ايضاً ، و انحصار الاحكام الشرعية في الوجوب و الحرمة .

اذ كلّ فعل فرض امّا أن يكون حراماً أو واجباً بالاصل ، أو يكون واجباً بالعرض من باب المقدّمية لترك الحرام ، فانّ ترك الحرام يتحقّق في ضمن فعل من الافعال ، سواء كان مباحاً أو مستحبّاً أو مكروهاً ، فيكون

الفعل واجباً من باب المقدّمية و لا يكون هناك مباح أو مستحب أو مكروه.

و الوجه في بطلان هذا القول أنّه مبني على مسألة التمانع، و ان أحد الضدين مانع عن الآخر، فيكون ترك أحد الضدين مقدّمة لفعل الضد الآخر، لانّ عدم المانع من المقدّمات، و حيث انّ ترك الحرام واجب فيكون فعل ضدّه ايضاً واجباً من باب المقدّمية، و قد عرفت بطلان التمانع بمعنى المقدّمية بما لا مزيد عليه، بل يكفي في ترك الحرام عدم المقتضي لفعله، كالميل و الشوق، أو فقدان الشرط كالقدرة عليه، أو وجود المانع كالخوف عن اللّه سبحانه و تعالى بلا توقّف على اتيان فعل من الافعال.

نعم يمكن أن يعلم المكلّف في مورد بأنّه لو لم يشتغل بفعل لوقع في الحرام بارادته و اختياره، فوجب عليه الاشتغال به حذراً عن الوقوع في الحرام بحكم العقل، و لكنّه لا يكون واجباً بالوجوب الشرعي، فانّه لو لم يشتغل به و وقع في الحرام كان معاقباً بفعل الحرام فقط لا بترك هذا الفعل ايضاً، فهو باق على اباحته الشرعية، و لا يكون واجباً شرعياً كي يلزم انتفاء المباح، مضافاً الى أنّه فرض قد يتّفق بنحو الايجاب الجزئي و لا يثبت به الكليّة المدّعاة في الكلام المنسوب الى الكعبي.

بقي شيء، و هو أنّه قد يستدلّ لهذا القول بالتلازم، بمعنى أنّ فعل أحد الضدين مستلزم لترك الضد الآخر، لامتناع اجتماع الضدين، و حيث انّه لا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم فتكون حرمة فعل مستلزمة لحرمة ترك ضده، و الاّ لزم اختلاف المتلازمين في الحكم، فاذا كان ترك الضد حراماً كان فعله واجباً.

و هذا الاستدلال ايضاً بمكان من الضعف، لما سيجيء من أنّه لا دليل على سراية الحكم من أحد المتلازمين الى الآخر.

الدليل الثاني :

الوجه الثاني ممّا تمسّك به القائل بأنّ الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه :

انّ وجود كلّ شيء مستلزم لترك ضده ، و المتلازمان لا يمكن اختلافهما في الحكم ، فاذا كان أحد الضدين واجباً فلا بدّ من أن يكون ترك الآخر ايضاً واجباً ، و الاّ لزم اختلاف المتلازمين في الحكم ، و لا فرق في ذلك بين الضدين الّذين لا ثالث لهما ، كالحركة و السكون ، و الضدين الّذين لهما ثالث ، كالقيام و القعود .

غاية الامر أنّه على الفرض الاوّل كان الاستلزام من الطرفين ، فكما أنّ وجود كلّ منهما مستلزم لعدم الآخر كذلك عدم كلّ منهما يستلزم وجود الآخر ، بخلاف الفرض الثاني ، اذ فيه كان وجود كلّ منهما مستلزماً لعدم الآخر ، و أمّا عدم كلّ منهما فلا يستلزم وجود الآخر لامكان انتفائهما معاً ، و ذلك لانّ ملاك دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضدّه هو استلزام وجود هذا الشيء لعدم ضدّه ، و هو أمر يشترك فيه الفرضان ، و أمّا استلزام عدم الشيء لوجود ضدّه فهو و ان كان مختصّاً بالفرض الاوّل ، الاّ أنّه أجنبي عمّا هو ملاك دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده [١] .

و هذا الوجه أوضح فساداً من الوجه الاوّل ، اذ لم يدلّ دليل على لزوم اتّحاد المتلازمين في الحكم ، غاية الامر عدم صحّة اختلافهما في الحكم بحيث لا يمكن امتثالهما ، كما اذا كان الملزوم واجباً و اللازم حراماً ، لكون ذلك مستلزماً للتكليف بما لا يطاق .

---

١ ـ معالم الاصول : ٦٢ .

فلا مانع من أن يكون الملزوم واجباً و اللازم مباحاً ، و كذا لا مانع من كون الملزوم حراماً و اللازم مباحاً ، بل يمكن أن يكون الملزوم واجباً و لا يكون اللازم محكوماً بحكم من الاحكام أصلاً ، بل التحقيق أنّ جعل الحكم له لغو بعد كون الملزوم واجباً ، و هو لا ينفكّ عنه في الخارج ، و مترتّب عليه لا محالة.

فهذا الدليل غير تامّ من حيث الكبرى ، و هي عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم ، مع كون الصغرى ، و هي استلزام وجود أحد الضدين لعدم الآخر صحيحة تامة .

٢ ـ اقتضاء الامر بشيء للنهي عن ضدّه العامّ

و هو بمعنى الترك ، و الاقوال فيه ثلاثة :

١ ـ انّ الامر بالشيء عين النهي عن تركه.

٢ ـ انّه يدلّ عليه بالتضمّن ، بدعوى أنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل و المنع من الترك ، فالامر الدالّ على الوجوب يدلّ على المنع من الترك بالتضمّن.

٣ ـ انّه يدلّ عليه بالدلالة الالتزامية.

القول الاوّل :

و هو القول بالعينيّة ، فان كان المراد منه العينية في مقام الاثبات و الدلالة ، بأن يقال : المفهوم من قولنا : أقم الصلاة ، هو عين ما يفهم من قولنا : لا تترك الصلاة ، و انّما الاختلاف بينهما في مجرّد التعبير ، فهذا ممّا لا بأس به .

فانّ التعبير عن وجوب شيء بلفظ النهي عن تركه غير عزيز ، كما في الروايات الناهية عن ترك الصلاة ، فانّه من الواضح أنّ المقصود منها افادة وجوبها لا حرمة تركها ايضاً ، كي يكون تاركها مستحقّاً لعقابين : عقاباً لتركه الواجب ، و عقاباً لارتكابه الحرام.

و هذا التعبير متعارف في كلمات الفقهاء ايضاً ، فانّهم يعبرون عن الاحتياط الواجب بلفظ النهي ، فيذكرون في الرسائل العملية أنّ هذا الاحتياط لا يترك ، و لكن هذا المعنى من العينية خارج عن محلّ الكلام ، اذ الكلام انّما هو في العينية بحسب الواقع و مقام الثبوت لا في مقام الابراز و التعبير .

و ان كان المراد هو العينية الواقعية و الاتّحاد في الواقع ، فان كان المراد من النهي عن الترك هو طلب ترك الترك ، فانّه قد يراد من النهي عن الشيء طلب تركه ، كما هو الحال في تروك الاحرام ، فانّ النهي لم ينشأ عن مفسدة الزامية فيما يحرم على المحرّم ، بل نشأ عن مصلحة ملزمة في تركه ، فهو ليس الاّ طلب الفعل نفسه ، لانّ ترك الترك و ان كان مغائراً مع الفعل مفهوماً الاّ أنّه عينه مصداقاً ، بل هو عنوان ينتزع عنه ، فلا يكون هناك نهي حقيقي ناش من مفسدة في متعلّقه ، و حيث انّ النهي عن الترك بهذا المعنى عين طلب الفعل ، فلا معنى للنزاع في أنّ الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه ، فانّه مساوق للنزاع في أنّ الامر بالشيء يقتضي طلب نفسه أم لا .

و ان كان المراد من النهي عن الترك النهي الحقيقي ، أي الزجر الناشي من مبغوضية متعلّقه ، و من قيام مفسدة ملزمة به ، فدعوى العينية أو الجزئية واضحة الفساد ، اذ لا معنى لان يقال : بعض الترك عين حب الفعل أو جزئه ، فانّ الحب و البغض صفتان متضادّتان تعلّق أحدهما بشيء و الآخر بشيء آخر ، و لو كان الشيء الثاني تركاً للشيء الاوّل ، فكيف

يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر أو جزئه.

و ان شئت قلت: انّ الامر الحقيقي يبائن النهي الحقيقي تبايناً ذاتياً، لا اشتراك بينهما في ناحية المبدء و لا في ناحية المنتهى، و لا في ناحية الاعتبار.

أمّا الاوّل، فلان الامر تابع لوجود المصلحة الملزمة في متعلّقه، و النهي تابع للمفسدة الملزمة في متعلّقه، و أمّا الثاني، فلانّ الامر يمتثل باتيان متعلّقه، و النهي يمتثل بترك متعلّقه، و أمّا الثالث، فلانّ الامر اعتبار فعل على ذمّة العبد مع ابرازه بمبرز، و النهي اعتبار ترك في ذمّته مع ابرازه بمبرز.

و مع ذلك كلّه فكيف يمكن القول بأنّ النهي عين الامر أو جزئه.

القول الثاني:

و ظهر ممّا ذكرناه بطلان القول بالجزئية ايضاً، و ما ذكر[1] في تقريبه من أنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل و المنع من الترك غير صحيح، فانّ الوجوب أمر بسيط لا يكون له جنس و لا فصل، سواء كان بمعنى الارادة النفسانية، أو كان حكماً عقلياً على ما ذكرناه، أو مجعولاً شرعياً.

فانّه على الاوّل من الاعراض، و هي من البسائط الخارجية، و على الثاني فهو من الامور الانتزاعية العقلية، بمعنى أنّ العقل يحكم بلزوم الامتثال و كون المكلّف مستحقّاً للعقاب على المخالفة بعد صدور الامر من المولى و عدم القرينة على الترخيص في الترك، فلا يتصوّر له جنس و فصل، و على الثالث فهو من المجعولات الشرعية، و لا يعقل لها جنس و فصل.

---

١ ـ صاحب المعالم: ٦٤.

القول الثالث :

بقي الكلام في القول الثالث ، و هو القول بأنّ الامر بالشيء يقتضي النهي عن الترك بالالتزام للملازمة بينهما .

و التحقيق أنّه لا ملازمة بينهما .

أمّا اللزوم البين بالمعنى الاخص ، بأن يكون تصوّر الامر كافياً في تصور النهي عن الترك ، فعدمه واضح ، ضرورة أنّ الآمر بالشيء ربّما يغفل عن تركه و لا يلتفت اليه ، فضلاً عن أن يكون كارهاً له .

و أمّا اللزوم البين بالمعنى الاعمّ ، فهو ايضاً غير واقع ، و ذلك لانّ الوجوب ناش من مصلحة لزومية في متعلّقه ، و الحرمة ناشئة من مفسدة في متعلّقها ، و لا ملازمة بين وجود المصلحة في شيء و وجود المفسدة في تركه ، فترك الواجب ترك لما فيه المصلحة لا فعل ما فيه المفسدة ايضاً ، كي يكون تارك الواجب تاركاً له و مرتكباً للحرام ايضاً ، فيكون مستحقّاً لعقابين لمخالفة تكليفين .

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام أنّ الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاص ، و لا عن ضدّه العام بمعنى الترك ، لا بالعينية و لا بالتضمّن و لا بالالتزام.

٣ ـ ثمرة القول بالاقتضاء

المعروف بينهم أنّها تظهر فيما اذا وقعت المزاحمة بين واجب موسّع و واجب مضيّق ، كالصلاة و ازالة النجاسة عن المسجد ، أو بين واجبين مضيّقين كان أحدهما أهمّ من الآخر .

فعلى القول بالاقتضاء كان الضد فاسداً ان كان عبادة ، بناءاً على دلالة النهي عن العبادة على فسادها ، على ما يأتي في مبحث النواهي ان شاء اللّه تعالى ، بخلاف القول بعدم الاقتضاء ، فانّه صحيح حينئذ.

مناقشات في هذه الثمرة :

و نوقش في تفريع هذه الثمرة بوجهين متقابلين:

١ ـ ما عن شيخنا البهائي ﷺ ، من أنّ العبادة المذكورة فاسدة حتّى على القول بعدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده ، ضرورة أنّه يقتضي عدم الامر بضدّه ، لاستحالة الامر بالضدين ، و يكفي في فساد العبادة عدم الامر بها ، لاشتراط صحّة العبادة بكونها متعلّقة للامر [١].

٢ ـ ما ذكره جماعة منهم المحقق النائيني ﷺ ، و هو أنّ العبادة المذكورة صحيحة ، و لو على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده ، اذ النهي الدالّ على الفساد انّما هو النهي الاصلي الناشيء عن المفسده الملزمة في متعلّقه ، و النهي في المقام على تقدير تسليم دلالة الامر عليه نهي غيري تبعي من جهة المقدّمية أو الملازمة للمأمور به ، و لم ينشأ عن مفسدة في متعلّقه ، فلا يكون موجباً لفساد العبادة مع ما فيها من الملاك الصالح للتقرّب بها ، و لو لم تكن مأموراً بها فعلاً لاجل المزاحمة مع واجب أهمّ [٢].

---

١ ـ زبدة الاصول : ٨٢.

٢ ـ أجود التقريرات ١ : ٢٦٤ ، فوائد الاصول ١ : ٣١٥.

النظر في المناقشة الاولى :

أمّا الايراد الاوّل ، فيرده ما ذكرناه في بحث التعبدي و التوصلي ، من أنّ المعتبر في صحّة العبادة هو الاتيان بها مضافة الى المولى بأيّ نحو من أنحاء الاضافة ، لا خصوص قصد الامر ، فلا يعتبر وجود الامر الفعلي ان كان الفعل واجداً للملاك .

هذا ، مضافاً الى امكان الامر بالضدين على نحو الترتّب ، على ما يأتي البحث فيه مفصّلاً ان شاء اللّه تعالى.

النظر في المناقشة الثانية :

و أمّا الايراد الثاني ، فتحقيق القول فيه يقتضي التكلّم في مقامين:

المقام الاوّل : فيما اذا وقعت المزاحمة بين واجب موسّع و واجب مضيّق ، كالصلاة الموسّع وقتها و ازالة النجاسة عن المسجد ، و لا فرق بين المضيّق و الواجب الفوري في محلّ الكلام ، و ان كان بينهما فرق بحسب الاصطلاح ، فانّ المضيّق يطلق على الموقّت و الفوري على غيره.

المقام الثاني : فيما اذا وقعت المزاحمة بين واجبين مضيّقين أحدهما أهمّ من الآخر ، كالصلاة المضيّق وقتها و الازالة .

و هذان المقامان مع امتيازهما من حيث الموضوع بما ذكر يشتركان في أنّ المفروض فيهما كون الضد عبادة ، سواء كان الواجب المضيّق أو الواجب الاهمّ عبادة أم لا ، و سنشير الى الفرق بينهما من حيث الحكم قريباً ان شاء اللّه تعالى.

١ ـ التزاحم بين واجب موسّع و واجب مضيّق

ذكر المحقق الثاني رحمه الله في تقريب الثمرة المذكورة ما حاصله :

انّ الامر بالمطلق و النهي عن المقيّد لا يجتمعان بالضرورة ، فعلى القول بدلالة الامر على النهي عن الضد يكون الفرد المزاحم من الواجب الموسّع منهيّاً عنه فيقيّد به اطلاق الامر ، كما هو الحال في غير المقام من موارد النهي عن العبادة ، فيكون فاسداً ، بناءاً على اعتبار الامر في صحة العبادة و عدم كفاية الملاك .

و أمّا على القول بعدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده ، فلا بدّ من الالتزام بصحّة هذا الفرد المزاحم ، اذ الامر انّما يتعلّق بصرف الطبيعة بلا لحاظ خصوصيات الافراد ، و الصحّة عبارة عن انطباق المأمور به على المأتي به ، و انطباق الطبيعة على الفرد المزاحم قهري ، و الاجزاء عقلي كما تقدّم في بحث الاجزاء ، فيكون صحيحاً لا محالة [١] .

و توضيحه : انّ متعلّق الاوامر هي الطبائع المطلقة ، و الاطلاق عبارة عن رفض القيود و الخصوصيات الفردية لا الاخذ بجميعها ، فلا يكون ملاك الصحّة تعلّق الامر بخصوص الفرد كي يقال : انّ الامر بالمضيّق يقتضي عدم الامر بهذا الفرد المزاحم لعدم القدرة عليه شرعاً ، و الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً ، بل ملاك الصحة في جميع الافراد هو انطباق الطبيعة المأمور بها على المأتي به ، و حيث انّ طبيعة الواجب الموسّع مقدورة للمكلّف و لو بالقدرة على بعض أفرادها ، و هو غير المزاحم للمضيّق ، فصحّ تعلّق الامر بها ، اذ تكفي في مقدوريّة الطبيعة القدرة على بعض أفرادها .

و بعد كون الطبيعة المطلقة مأموراً بها كان انطباقها على الفرد المزاحم قهريّاً ، فيكون مجزياً بحكم العقل ، فانّ ملاك الصحة و الامتثال هو انطباق المأمور به على المأتي به لا تعلّق الامر به بخصوصيته ، اذ من

---

١ ـ جامع المقاصد ٥:١٢.

الواضح أنّه لو أتينا بصلاة الظهر مثلاً في وقت خاص و في غرفة مخصوصة تامّة الاجزاء و الشرائط كانت صحيحة مجزية لا محالة ، مع أنّ الصلاة المذكورة بخصوصيّتها من حيث الزمان و المكان لم تكن مأموراً بها.

و بالجملة حال الفرد المزاحم حال غيره من الافراد ، في أنّ ملاك الصحّة في الجميع هو انطباق المأمور به عليها ، لا كونها بخصوصيّتها مأموراً بها .

و ملخّص ما ذكره المحقق الثاني رحمه الله أنّ الفرد المزاحم على القول بالاقتضاء كان منهيّاً عنه ، فلا ينطبق عليه المأمور به فيكون فاسداً ، و على القول بعدم الاقتضاء لا يكون منهياً عنه ، فينطبق عليه المأمور به و يكون صحيحاً مجزياً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام :

و اورد عليه المحقق النائيني رحمه الله بأنّه انّما يتمّ ذلك بناءاً على أن يكون منشأ اعتبار القدرة في صحّة التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، اذ عليه يمكن أن يقال : انّ الواجب الموسّع بما أنّه مقدور و لو بالقدرة على بعض أفراده لا يكون التكليف به قبيحاً ، و بما أنّ انطباق الطبيعة على الفرد المزاحم قهري ، فيكون صحيحاً مجزياً ، بخلاف ما اذا بنينا على أنّ اعتبار القدرة انّما هو لاقتضاء نفس التكليف كون متعلّقه مقدوراً ، فانّه على ذلك لا يمكن تصحيح الفرد المزاحم [١].

توضيح ذلك : انّ التكليف لا يكون بعثاً و تحريكاً خارجياً للمكلّف نحو العمل ، بل هو عبارة عن جعل الداعي له ليحرّك عضلاته نحو العمل

---

١ ـ فوائد الاصول ١:١٨٦.

بارادته و اختياره ، و هذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلّقه مقدوراً للمكلّف لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً.

و عليه فلا يكون تكليف و بعث نحو غير المقدور ، فيكون غير المقدور من الافراد خارجاً عن حيّز الطلب ، فالفرد المزاحم و ان كان من أفراد نفس الطبيعة الاّ أنّه ليس من أفرادها بما هي مأموراً بها .

و بالجملة انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المزاحم متوقّف على عدم تقيّدها بالقدرة ، و أمّا ان كانت مقيّدة بها لاقتضاء نفس التكليف ذلك ، فامتنع انطباقها عليه فلا يتحقّق به الامتثال ، و حيث انّ استناد اعتبار القدرة في صحّة التكليف الى حكم العقل بقبح تكليف العاجز استناد الى وجود المانع من التكليف بغير المقدور ، و استناده الى اقتضاء نفس التكليف كون متعلّقه مقدوراً استناد الى عدم المقتضي للتكليف بغير المقدور ، فهو في رتبة سابقة على الوجه الاوّل.

و ان شئت قلت : انّ الاستناد الى الوجه الثاني استناد الى أمر ذاتي ، و الى الوجه الاوّل استناد الى أمر عرضي ، فتعيّن الاخذ به ، و عليه فلا بدّ من الالتزام بفساد الفرد المزاحم ، بناءاً على اشتراط صحّة العبادة بتعلّق الامر بها و عدم كفاية الملاك .

فاذاً لا تبقى ثمرة بين القول بالاقتضاء و القول بعدمه ، اذ لا بدّ من الالتزام بفساد الفرد المزاحم ، لخروجه عن الطبيعة المأمور بها امّا للنهي و امّا لتقييدها بالقدرة المانعة عن انطباقها على الفرد المزاحم .

النظر في كلام المحقق النائيني رحمه الله :

هذا ، و فيه أوّلاً : انّ تسليمه لما ذكره المحقق الثاني رحمه الله ، و الالتزام بصحة العبادة الموسّعة المزاحمة للواجب المضيّق ، على تقدير اعتبار القدرة من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز غير صحيح على مسلكه ،

من استحالة تعلّق الطلب بأمر متأخّر مقدور في ظرفه ، بأن يكون الوجوب فعليّاً و الواجب استقبالياً كما في الواجب المعلّق ، لانّ الافراد العرضية للواجب الموسّع كلّها مزاحم للواجب المضيّق على الفرض ، فهي غير مقدورة شرعاً .

فلو فرض تعلّق التكليف به لكان متعلّقاً بأفراده الطولية على نحو يكون الوجوب فعليّاً و الواجب استقبالياً كما في الواجب المعلّق ، و هو محال عنده ، على ما ذكره في بحث الواجب المعلّق ، نعم لو كان للواجب الموسّع أفراد عرضية و كان بعض أفراده مزاحماً بواجب مضيّق دون بعض آخر صحّ الاتيان بالفرد المزاحم ، بداعي امتثال الامر المتعلّق بالطبيعة المقدورة بالقدرة على بعض أفراده ، على القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل بقبح خطاب العاجز .

كما اذا وقعت المزاحمة بين اتمام الصلاة و انقاذ الغريق في مواضع التخيير بين القصر و التمام ، فانّه لا اشكال في وجوب القصر لئلا يفوت منه الانقاذ ، لكنّه لو عصى الامر بالانقاذ و أتى بالصلاة تماماً لا مناص من الالتزام بصحّتها ، لانطباق الطبيعة الجامعة بين القصر و التمام عليها ، و هي مقدورة و لو بالقدرة على بعض أفرادها .

و ثانياً : انّه لا يتمّ ما ذكره على مختاره في الاطلاق و التقييد ، من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق ، لانّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة ، و قد تقدّم كلامه مع ما فيه مفصّلاً فى بحث التعبدي و التوصّلي ، و لا حاجة الى الاعادة .

و ذلك لانّ الامر بالطبيعة المقيّدة بأوّل الوقت مستحيل ، لاستحالة الامر بالضدين ، و استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة الاطلاق على مسلكه ، فلا يكون هناك أمر بالواجب الموسّع أصلاً ، كي يمكن الاتيان

بالفرد المزاحم بداعي امتثاله ، فلا بدّ من الالتزام بفساده ، و لو على تقدير اعتبار القدرة من باب حكم العقل لا من جهة اقتضاء نفس التكليف .

نعم بناءاً على ما اخترناه ، من أنّ استحالة التقييد بشيء لا تستلزم استحالة الاطلاق ، بل تستلزم ضرورة الاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك الشيء ، صحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الامر بالطبيعة ، اذ لا مانع من الامر بالطبيعة المطلقة حينئذ ، باعتبار أنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا الاخذ بها ، على ما ذكرناه مراراً ، فصحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الامر بالطبيعة ، فانّ الانطباق قهري ، و الاجزاء عقلي .

و ثالثاً : انّ المطلق المتعلّق للطلب امّا شمولي و امّا بدلي ، فان كان شمولياً فينحلّ الحكم المتعلّق به الى أحكام متعدّدة بتعدّد أفراده ، نظير : «أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ»[1] ، و حينئذ لو كان بعض الافراد مزاحماً لواجب مضيّق لا ينبغي الاشكال في فساده ، اذ ليس هناك أمر بالطبيعة كي يقال : انّ الانطباق قهري و الاجزاء عقلي ، بل الامر قد تعلّق بكلّ واحد من الافراد على الفرض ، فلا يكون الفرد المزاحم للواجب المضيّق مأموراً به لاستحالة الامر بالضدين ، فيكون فاسداً لا محالة ، و لكن هذا المطلق خارج عن محلّ الكلام ، و انّما ذكرناه لمجرّد التوضيح .

و ان كان المطلق بدليّاً كما هو محلّ الكلام ، فلا تنافي بين الخطاب المتعلّق به و الخطاب المتعلّق بالواجب المضيّق أصلاً ، لما ذكرناه غير مرّة ، من أنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود و الخصوصيات لا الاخذ بجميعها ، و من الواضح أنّه لا منافاة بين وجوب الواجب الموسّع المطلق بهذا المعنى و وجوب الواجب المضيّق .

---

١ ـ البقرة : ٢٧٥.

و يشهد بما ذكرناه أنّه لو صرّح المولى بمفاد الاطلاق البدلي مع الخطاب بالواجب المضيّق ، فقال : اني آمرك بازالة النجاسة عن المسجد فوراً ، و باتيان صلاة الظهر مثلاً موسّعة بين المبدء و المنتهى من الوقت ، لا نرى هذا التصريح منافياً للخطاب بالواجب المضيّق أصلاً ، و حينئذ صحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الامر بالطبيعة .

بلا فرق بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز و القول باقتضاء نفس التكليف ، لانّ التكليف لا يقتضي أزيد من كون متعلّقه مقدوراً ، و هو الطبيعة ، و هي مقدورة بالقدرة على بعض أفرادها ، فصحّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الامر المتعلّق بالطبيعة ، و يحصل الامتثال لانّ الانطباق قهري و الاجزاء عقلي ، و تمّ ما ذكره المحقّق الثاني من الثمرة ، و لو على القول بأنّ منشأ اعتبار القدرة هو اقتضاء نفس التكليف.

و رابعاً : انّ ما ذكره ، من أنّ التكليف بنفسه يقتضي كون متعلّقه مقدوراً ، مبني على ما هو المشهور ، من أنّ التكليف عبارة عن الطلب و بعث العبد و تحريكه نحو العمل ، و الانشاء عبارة عن ايجاد هذا الطلب و البعث .

فصحّ أن يقال حينئذ : انّ البعث و التحريك الارادي نحو شيء يقتضي كونه مقدوراً له لعدم تعلّق الارادة بغير المقدور ، و قد ذكرنا أنّ ذلك ممّا لا أساس له ، فانّ التكليف عبارة عن اعتبار كون الفعل على ذمّة المكلّف ، و الانشاء عبارة عن ابراز هذا الاعتبار بمبرز ، فلا اقتضاء لنفس التكليف كون متعلّقه مقدوراً ، مع قطع النظر عن حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، فلا مانع من التكليف بما لا يطاق ، بمعنى أنّه صحّ اعتبار شيء في ذمّة المكلّف مع عدم كونه مقدوراً له ، مع قطع النظر عن حكم العقل بقبح

التكليف بما لا يطاق ، فلولا حكم العقل بقبحه لا اقتضاء لنفس التكليف أبداً .

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنّه لا مانع من تعلّق التكليف بالطبيعة المطلقة الجامعة بين المقدور و غيره ، و تمّ ما ذكره المحقق الثاني من الثمرة ، مع قطع النظر عمّا يأتي البحث فيه ، من امكان تصحيح الضد من جهة اشتماله على الملاك أو من جهة صحّة الامر بالضدين على نحو الترتّب.

٢ ـ التزاحم بين واجبين مضيقين ، مع كون أحدهما أهم من الآخر

ملخّص الكلام فيه : انّه لا يمكن تصحيح الواجب المهم بما ذكرناه في المقام الاوّل من فعليّة الامر ، لعدم صحّة تعلّق الامر بالمهم مع فعليّة الامر بالاهم ، فانّه تكليف بغير مقدور ، و صدوره من الحكيم محال ، و هذا هو الفارق بين المقامين من حيث الحكم ، فانّ تعلق الامر بكلا الواجبين ممكن في المقام الاوّل على ما ذكرناه مفصلاً ، و لا يمكن في المقام الثاني ، و لذا أفردنا البحث في كلّ منهما .

و أمّا تصحيح الضد بوجهين آخرين ، و هما الاشتمال على الملاك و امكان الامر بالضدين على نحو الترتّب ، فهو مشترك بينهما ، و لذا كان المناسب ذكر هذين الوجهين بعد ما فرغنا من بيان ما اختصّ بكلّ من المقامين ، فنقول :

ذهب جماعة منهم المحقق النائيني ﵀ الى صحّة الفرد المزاحم لاشتماله على الملاك ، حتّى على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضدّه ، لانّ النهي المانع عن التقرّب هو النهي النفسي الناشي عن المفسدة في متعلّقه ، و النهي في المقام على تقدير تسليمه غيري ناش عن

المقدّمية أو الملازمة ، على ما تقدّم بيانه ، فلا يكشف عن كون متعلّقه مبغوضاً للمولى غير صالح للتقرّب به ، بل صحّ التقرّب به لما فيه من الملاك الملزم و ان لم يكن مأموراً به [١].

و هذه الدعوى كما ترى مبتنية على مقدمتين: صغرى ، و هي اشتمال الفرد المزاحم على الملاك ، و كبرى ، و هي صحّة التقرب بما اشتمل على الملاك ، و ان لم يكن مأموراً به .

أمّا الكبرى ، فقد تقدّم الكلام في اثباتها في بحث التعبدي و التوصلي بما لا مزيد عليه ، و ذكرنا هناك أنّه يكفي في صحة العبادة بعد احراز عباديّته الاتيان بها مضافة الى المولى بأىّ نحو من أنحاء الاضافة ، و لا يشترط فيها خصوص قصد الامر ، اذ لم يدلّ عليه دليل بل قام الدليل على خلافه ، و على فرض الشك في اعتباره أمكن نفيه بالاطلاق اللفظي و الاصل العملي على ما تقدّم بيانه مفصّلاً ، فلا اشكال في الكبرى و صحّة العبادة بقصد الملاك .

انّما الكلام في الصغرى ، و اثبات كون الفرد المزاحم واجداً للملاك ، و استدلّ له بوجوه :

ما يستدل به على كون الفرد المزاحم واجداً للملاك

الوجه الاوّل :

ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله من دعوى القطع بعدم الفرق بين الفرد المزاحم و غيره من حيث الاشتمال على الملاك ، غاية الامر كونه خارجاً عن الطبيعة المأمور بها ، و ليس خروجه عنها لقصور فيه و عدم الوفاء

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٢٦٤ ، فوائد الاصول ١ : ٣١٥ .

بالغرض ، بل لعدم صحّة تعلّق الامر به عقلاً ، لاستلزامه التكليف بغير المقدور ، فالعقل لا يرى تفاوتاً بينه و بين غيره من الافراد في الاشتمال على الملاك و الوفاء بالغرض [١].

و فيه : انّ وجود الملاك في الفرد المزاحم لا يكون من الضروريات و الوجدانيات الّتي يعلم بها كلّ أحد ، لاحتمال أن يكون مقيّداً بصورة عدم المزاحمة لما هو أهمّ أو المضيّق ، فالقطع المذكور حجّة لقاطعه فقط ، و لا مناص لغيره من اقامة الدليل على كون الفرد المزاحم واجداً للملاك .

و قد ذكرنا غير مرّة أنّه لا طريق لنا الى احراز الملاك الاّ الاوامر و النواهي ، فانّها كاشفة عن المصالح و المفاسد ، على ما عليه العدلية من تبعية الاحكام لما في متعلّقاتها من المصالح و المفاسد ، و أمّا اذا انتفت الاوامر و النواهي فلا طريق لنا الى احراز الملاك في متعلّقاتها ، اذ كما يحتمل أن يكون انتفاؤها من جهة المانع مع وجود المقتضي ، كذا يحتمل أن يكون من جهة عدم المقتضي ، و لا ترجيح لاحد الاحتمالين على الآخر.

الوجه الثاني :

ما هو المعروف بين المتأخّرين ، و ملخّصه :

انّ اطلاقات الاوامر الواردة في باب الواجبات لها دلالة مطابقية ، و هي دلالتها على وجوب شيء ، و دلالة التزامية ، و هي دلالتها على اشتمال الواجب على الملاك الملزم ، بناءاً على تبعيّة الاحكام لما في متعلّقاتها من المصالح و المفاسد .

---

١ ـ كفاية الاصول :١٦٨.

فاذا دلّ دليل من عقل أو نقل على عدم وجوبه نرفع اليد عن الدلالة المطابقية فقط ، و تبقى الدلالة الالتزامية بحالها ، و لا وجه لرفع اليد عنها ، فانّ الضرورات تقدّر بقدرها ، و لذا لو دلّ دليل على ثبوت الحكم لجميع الافراد على نحو العموم المجموعي ، ثمّ دلّ دليل آخر من عقل أو نقل على نفي الحكم المذكور عن بعض الافراد نرفع اليد عن الحكم بالنسبة الى هذا البعض فقط .

و لا وجه لرفع اليد عنه بالنسبة الى الافراد الاخرى ، اذ بعد عدم امكان الاخذ بالدلالة المطابقية ، و هي ثبوت الحكم للمجموع من حيث المجموع ، لا وجه لرفع اليد عن الدلالة التضمّنية .

و كذا الحال فيما هو شبيه بالعام المجموعي كأسماء الاعداد ، فاذا قال المولى : أكرم هؤلاء العشرة ، ثمّ ورد دليل على عدم وجوب اكرام اثنين منهم ، لا وجه لرفع اليد عن اكرام الباقي بعد خروج الاثنين منهم كما هو ظاهر .

و كذا الحال في المقام ، لعدم الفرق بين الدلالة الالتزامية و التضمّنية من هذه الجهة ، لكون كلّ واحدة منهما تابعة للدلالة المطابقية[1] .

و فيه : انّ الدلالة الالتزامية متوقّفة على تحقّق الملزوم ، و هو صغرى القياس ، و ثبوت الملازمة ، و هو كبرى القياس ، و بعد ضمّ الصغرى الى الكبرى ، تحصل النتيجة ، و هي ثبوت اللازم .

فانّه من الواضح أنّ مجرّد ثبوت الملازمة بين شيئين لا يفيد في ثبوت اللازم ما لم يثبت تحقّق الملزوم ، كما لا يكفي مجرّد ثبوت الملزوم بدون اثبات الملازمة ، فاذا انتفت الدلالة المطابقية الّتي مفادها ثبوت الملزوم تنتفي الدلالة الالتزامية الّتي مفادها ثبوت اللازم ، و لذا يقال : انّ

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٢٦٤ .

الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية ، يعني دلالة شيء على تحقّق اللازم متوقّفة على دلالته على تحقّق الملزوم بعد الفراغ عن ثبوت الملازمة .

و هذا بخلاف الدلالة التضمنية ، فانّ دلالة العام أو ما هو شبيه به على ثبوت الحكم لفرد ليست في رتبة سابقة على دلالته على ثبوته لفرد آخر ، بل دلالته على ثبوت الحكم لجميع الافراد في رتبة واحدة ليس أحدهما متفرّعاً على الآخر كما في الدلالة الالتزامية .

و بعبارة اخرى:الدلالة التضمّنية ليست الاّ دلالة العام المجموعي على أفراده ، فتكون الدلالة واحدة و المدلول متّحد ، فيدلّ العام بدلالة واحدة على ثبوت الحكم لمجموع الافراد بخلاف الدلالة الالتزامية ، فانّ الدلالة على اللازم غير الدلالة على الملزوم ، فالدلالة متعدّدة كالمدلول ، و احدى الدلالتين فرع للاخرى و متوقّفة عليها ، فلا يبقى الفرع بعد انتفاء الاصل .

و حيث انّ حجّية الظواهر و منها الدلالة الالتزامية انّما هي ثابتة ببناء العقلاء فالرجوع اليهم يساعد ما ذكرناه ، فانّ بناء العقلاء و منهم المتشرّعة قد استقرّ على رفع اليد عن الدلالة الالتزامية بعد انتفاء الدلالة المطابقية .

فاذا قامت بيّنة على ملاقاة الثوب للبول مثلاً ، كان مدلولها المطابقي هو ملاقاة الثوب للبول ، و مدلولها الالتزامي نجاسة الثوب ، فاذا علمنا بخطأ البيّنة في مدلولها المطابقي و علمنا عدم ملاقاة الثوب للبول ، لا ينبغي الشك في أنّ بناءهم على رفع اليد عن المدلول الالتزامي ايضاً ، فانّهم لا يعاملون مع الثوب معاملة النجاسة ، بل يجرون عليه أحكام الطهارة لقاعدتها .

و كذا لو كان مال تحت زيد و قامت البيّنة على كونه لعمرو ، فمدلولها المطابقي كون المال لعمرو ، و مدلولها الالتزامي عدم كونه لزيد ، فلو أقرّ عمرو بعدم كونه له ، لا اشكال في سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية ، لانّ الاقرار مقدّم على البيّنة ، فهل يكون بناء العقلاء على بقاء الدلالة الالتزامية على الحجية ، فيحكم بكون المال المذكور مجهول المالك ، لعدم كونه لعمرو بمقتضى اقراره ، و عدم كونه لزيد بمقتضى دلالة البينة بالالتزام ، فيجري عليه حكم مجهول المالك ؟ كلّا ، بل يحكمون بكونه لزيد لقاعدة اليد .

فبعد سقوط البينة عن الحجية في مدلولها المطابقي للاقرار لا ريب عندهم في سقوطها عن الحجية في مدلولها الالتزامي ايضاً ، و الامثلة كثيرة لا حاجة الى ذكرها.

و السرّ في جميع ذلك أنّ الدلالة الالتزامية استكشاف لوجود اللازم بوجود الملزوم ، و لا يستكشف منه الاّ حصة خاصة من اللازم ، أي الحصّة الّتي تلازمه و لا تنفكّ عنه في الوجود ، و بعد انتفاء الدلالة على الملزوم تنتفي الدلالة على وجود هذه الحصّة من اللازم لا محالة ، و أمّا غيرها من الحصص فكان مشكوك الحدوث من أوّل الامر .

فاذا قامت البيّنة على ملاقاة الثوب للبول مثلاً لم تدلّ على نجاسة الثوب بقول مطلق بل على حصة خاصة من النجاسة ، و هي النجاسة الحاصلة من ملاقاة البول ، و أمّا النجاسة من جهات اخرى كملاقاة الدم أو الخمر أو غيرهما ، فهي و ان كانت محتملة الاّ أنّها خارجة عن مدلول الالتزامي للبينة ، فبعد انكشاف خطأ البينة من حيث المدلول المطابقي و عدم ملاقاة الثوب للبول انتفت دلالتها على نجاسة حاصلة من ملاقاة البول ، و أمّا النجاسة من جهة ملاقاة الدم مثلاً ، فهي كانت خارجة من مدلول البيّنة من أوّل الامر .

و عليه فكيف يمكن الاخذ بالدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية ، و كيف يمكن الحكم بنجاسة الثوب من جهة اخرى استناداً الى بقاء الدلالة الالتزامية بعد انتفاء الدلالة المطابقية .

و كذا الحال في محلّ الكلام ، فانّ ما دلّ على وجوب شيء و ان كان دالاً على كونه ذا ملاك ملزم الاّ أنّه لا يكون دالاً عليه بنحو الاطلاق ، بل على حصة خاصة من الملاك ، و هي الحصة الّتي دعت المولى الى ايجاب العمل المذكور ، و بعد انتفاء الدلالة على المدلول المطابقي ، و هو الوجوب ، من جهة حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور أو من جهة اقتضاء نفس التكليف كون متعلّقه مقدوراً ، تنتفي الدلالة على هذه الحصة من الملاك لا محالة .

و أمّا كونه واجداً للملاك من جهة اخرى ، فهو و ان كان محتملاً و لكنّه خارج عن مدلول الدليل المذكور ، فلا معنى للالتزام به استناداً الى بقاء الدلالة الالتزامية بعد انتفاء الدلالة المطابقية.

الوجه الثالث :

ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ، و ملخّصه :

ان متعلّق التكليف ان كان مقيّداً بالقدرة في لسان الدليل ، فالتقييد يكشف عن دخل القدرة في الملاك ، اذ لا معنى لاخذ قيد في متعلّق التكليف اثباتاً اذا لم يكن دخيلاً في الملاك ثبوتاً ، بلا فرق بين أن يكون الدليل الشرعي دالاً على التقييد بالمطابقة ، كما في آية الحج [1] ، أو بالالتزام كما في آية التيمّم [2] .

---

١ ـ آل عمران : ٩٧ : « و للّه على النّاس حجّ البيت من استطاع اليه سبيلاً».

٢ ـ المائدة :٦ .

فانّ تقييد وجوب التيمم بعدم وجدان الماء المفسّر بعدم التمكّن من استعماله بقرينة ذكر المريض ، و هو يكون واجداً للماء كثيراً ، باعتبار أنّ التفصيل بين الوجدان و عدمه قاطع للشركة ، يستلزم كون وجوب الوضوء في قوله تعالى : « **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ـ الآية**»[1] ، مقيّداً بالتمكن من استعمال الماء .

و على كلّ تقدير كون القدرة قيداً في لسان الدليل الشرعي يكشف عن أنّ غير المقدور تكويناً أو تشريعاً فاقد للملاك ، فلا يكون الحج من غير الاستطاعة التكوينية أو التشريعية ، كما اذا كان عليه واجب لا يجتمع الاتيان به مع الحج واجداً للملاك ، و كذا لا يكون الوضوء مع عدم التمكن من استعمال الماء شرعاً من جهة وجوب حفظ نفس محترمة مثلاً واجداً للملاك .

و أما اذا لم يكن متعلّق التكليف مقيّداً بالقدرة في لسان الدليل الشرعي ، و كان اعتبار القدرة فيه لحكم العقل بقبح تكليف العاجز ، أو لاقتضاء نفس التكليف كون متعلّقه مقدوراً على ما تقدّم بيانه ، فباطلاقه في مرتبة سابقة على عروض الطلب عليه يستكشف عدم دخل القدرة في الملاك ، اذ التقييد بالقدرة حينئذ انّما هو حين عروض الطلب عليه ، و هي مرتبة لاحقة عن اطلاق المعروض ، فبعد كون معروض الطلب مطلقاً في مقام الاثبات يستكشف منه عدم كون الملاك مقيّداً بالقدرة في مقام الثبوت ، و ان كان مقيّداً بها حين عروض الطلب . هذا ملخّص كلامه ، زيد في علو مقامه[2].

---

١ ـ المائدة : ٦.

٢ ـ أجود التقريرات ١ : ٢٦٤.

و للمناقشة معه مجال واسع ، فانّه ان كان مراده التمسك باطلاق متعلّق الطلب ، لاحراز الملاك من جهة استكشاف مراد المتكلم من ظاهر كلامه بضميمة مقدّمات الحكمة ، ففيه :

أوّلاً : انّه متوقّف على كون المولى في مقام بيان ما يقوم به الملاك وليس كذلك ، اذ المولى في مقام بيان ما يتعلّق به طلبه فقط لا في مقام بيان ما يقوم به الملاك ، بل الغالب في الموالي العرفية غفلتهم عنه ، فضلاً عن كونهم في مقام بيانه.

و ثانياً : انّه على تقدير كون المولى في مقام بيان ما يقوم به الملاك ايضاً لا يمكن التمسّك بالاطلاق المذكور ، بعد حكم العقل باعتبار القدرة في متعلّق التكليف أو اقتضاء نفس التكليف ذلك ، لاحتمال اعتماد المتكلّم في التقييد على ذلك ، فيكون المقام من احتفاف الكلام بما يحتمل كونه قرينة على التقييد ، فلا ينعقد له ظهور في الاطلاق .

و ما أشار اليه قدس سره ، من أنّ حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو اقتضاء نفس التكليف كون متعلّقه مقدوراً ، غير صالح لان يكون قرينة و بياناً للتقييد ، لكونهما في مرتبة عروض التكليف ، و هي متأخّرة عن مرتبة اقتضاء المتعلّق لعروض التكليف ، أي مرتبة وجدان الملاك ، فانّ مرتبة المعروض و اقتضائه سابقة على مرتبة عروض العارض ، و لا يصلح المتأخّر لان يكون بياناً لما هو في مرتبة سابقة عليه ، مدفوع بأنّ حكم العقل أو اقتضاء نفس التكليف لا يكون متأخّراً عن الكلام الملقى الى المكلّف ، فصحّ الاعتماد عليهما في مقام بيان التكليف ، و أمّا تأخّرهما عن مرتبة وجدان الملاك فممّا لا بأس به ، اذ ليس فيه الاّ تأخّر الابراز عن المبرز ـ بالفتح ـ و لا يتصوّر فيه اشكال ، بل الامر كذلك في جميع موارد الابراز.

و ان كان مراده التمسك بالاطلاق لاجل كشف المعلول عن علّته ، و هو لا يتوقّف على كون المولى في مقام البيان ، لأنه ليس مبنيّاً على الظهور اللفظي المتوقّف على مقدّمات الحكمة ، بل مبني على كشف المعلول عن علّته عقلاً بنحو الانّ ، كما صرّح به أخيراً .

ففيه : انّ تعلّق الطلب بشيء و ان كان كاشفاً عن وجود الملاك فيه ، لتبعيّة الاحكام لما في متعلّقاتها من الملاكات ، الاّ أنّ المحرز به هو وجود الملاك في خصوص حصّة تعلّق بها الطلب ، ضرورة أنّ وجود المعلول انّما يكشف بنحو الانّ عن مقدار مؤثّر فيه من العلّة لا أزيد منه ، فانّ وجود الحرارة في مكان كاشف عن مقدار من النار مؤثّر في الحرارة الموجودة لا عن مطلق النار .

فتعلّق الطلب بالحصة المقدورة من الطبيعة لا يكشف الاّ عن وجود الملاك في هذه الحصة دون غيرها ، ضرورة أنّ عدم تعلّق الطلب بغير المقدور كما يحتمل أن يكون لاجل المانع يحتمل أن يكون لعدم وجود المقتضي له ، و هو الملاك ، فلا يمكن احراز الملاك من اطلاق متعلّق الطلب بوجه.

فهرس المطالب

مقدمة الناشر ٣
مقدمة المحقق ٥
مقدمة المؤلف ٨

الكلام في مباحث الالفاظ ١١
تمهيد ١١
١ ـ أقسام مسائل علم الاصول ١١
القسم الاوّل ١١
القسم الثاني ١٢
القسم الثالث ١٣
القسم الرابع ١٤
خلاصة الكلام في بيان مسائل علم الاصول ١٤
٢ ـ تعريف علم الاصول ١٥

الركيزة الاولى ١٥
الفرق بين المسائل الاصولية و القواعد الفقهية ١٧
شبهة و دفع ١٩
الركيزة الثانية ٢٠
شبهات و دفوع ٢٢
الشبهة الاولى ٢٢
الشبهة الثانية ٢٣
الشبهة الثالثة ٢٤
٣ ـ موضوع العلم و عوارضه الذاتية و تمايز العلوم ٢٥
١ ـ في مدرك ما التزم به المشهور من لزوم الموضوع في كلّ علم ٢٥
ما يرد على المشهور ٢٦
الايراد الاول ٢٦
الايراد الثاني ٢٨
الايراد الثالث ٢٩
الايراد الرابع ٣٠
صفوة القول في هذا المقال ٣١
٢ ـ في وجه القول بأن البحث في كل علم لا بدّ أن يكون عن العوارض الذاتية للموضوع ٣١
الفرق بين العرض الذاتي و العرض القريب ٣١
الاشكال في أنّ محمولات المسائل في كثير من العلوم لا تكون أعراضاً ذاتيّة لموضوع العلم ٣٣
النظر في الاشكال ٣٤
٣ ـ التمايز بين العلوم ٣٤

المقام الاول ٣٥
المقام الثاني ٣٦
٣ ـ في تعيين موضوع علم الاصول ٣٧
٤ ـ الكلام في الوضع ٤٠
١ ـ دلالة الالفاظ ذاتية أم جعلية ؟ ٤١
٢ ـ الواضع هو اللّه سبحانه و تعالى أو البشر ؟ ٤٣
٣ ـ في تحقيق حقيقة الوضع و ماهيته ٤٦
البحث فيما اعتبره الواضع ٤٧
القول الاول ٤٧
القول الثانى ٤٩
القول الثالث ٥٠
دفع الاشكالات الواردة على القول الثالث ٥٢
٤ ـ أقسام الوضع من حيث الامكان و الوقوع ٥٣
تقسيم الوضع باعتبار اللفظ ٥٤
تقسيم الوضع باعتبار المعنى ٥٥
بيان آخر لتقسيم الوضع باعتبار المعنى ٥٦
تنبيه ٥٧
وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص ٥٨
١ ـ في تحقيق المعنى الحرفي و امتيازه عن المعنى الاسمي ٥٨
القول الاوّل : ٥٩
المناقشة في هذا القول ٦٠
القول الثاني ٦٢
القول الثالث ٦٢

المناقشة في هذا القول ... ٦٥
القول الرابع ... ٦٧
المناقشة في هذا القول ... ٦٩
الموضع الاوّل ... ٧٠
الموضع الثاني ... ٧١
القول الخامس ... ٧٢
التحقيق في بيان المعنى الحرفي و امتيازه عن المعنى الاسمي ... ٧٤
٢ ـ في كون الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً ... ٧٨
كلام صاحب الكفاية رحمه الله في بيان الفرق بين الخبر و الانشاء ... ٧٩
التحقيق في بيان ما وضع له الخبر ... ٨٠
التحقيق في بيان ما وضع له الانشاء ... ٨١
بيان آخر في الفرق بين الخبر و الانشاء ... ٨٣
تقسيم الالفاظ بحسب دلالتها على الخبر و الانشاء ... ٨٤
كلام صاحب الكفاية رحمه الله في أسماء الاشارة و الضمائر ... ٨٦
المناقشة في كلام صاحب الكفاية رحمه الله ... ٨٧
المراد من الاشارة المأخوذ في أسماء الاشارة و الضمائر ... ٨٨
٥ ـ استعمال اللفظ في المعنى المجازي ... ٩٠
٦ ـ اطلاق اللفظ و ارادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ... ٩٢
المقام الاوّل ... ٩٣
المقام الثاني ... ٩٥
١ ـ اطلاق اللفظ و ارادة شخصه ... ٩٦
٢ ـ اطلاق اللفظ و ارادة نوعه ... ٩٧
٣ ـ اطلاق اللفظ و ارادة صنفه أو مثله ... ٩٨

٧ـ في أنّ اللفظ موضوع للمعنى بما هو أو بما هو مراد ؟ ١٠٠
أقسام دلالة اللفظ على المعنى ١٠٠
الكلام في الدلالة الوضعية ١٠١
كلام صاحب الكفاية قدس سره في المقام ١٠٣
المناقشة في كلامه قدس سره ١٠٣
الوضع في المركّبات ١٠٥
الوضع النوعي و الشخصي ١٠٧
الاشكال في القول بأنّ وضع المادّة شخصي و وضع الهيئة نوعي ١٠٧
كلام بعض المحققين الاعلام في المقام ١٠٩
٨ـ علامات الحقيقة و المجاز ١١٠
١ ـ التبادر ١١٠
المستكشف بالتبادر الحقيقة الفعلية لا الاولية ١١١
عدم صحة التبادر مع وجود القرينة ١١٢
٢ ـ عدم صحة السلب ١١٣
معنى الحمل ، و أقسامه ١١٣
الف الحمل الاوّلي ١١٣
ب الحمل الشائع الصناعي ١١٤
٣ ـ الاطّراد ١١٧
الكلام في تعارض الاحوال ١١٩
٩ـ في ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه ١٢٠
١ ـ عدم وجود ثمرة عملية لهذا البحث ١٢٠
٢ ـ امكان ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني أو التعيّني ١٢٢
انشاء الوضع التعييني بالاستعمال ١٢٢

كون الاستعمال بداعي الوضع حقيقة لا مجازاً ١٢٤
وقوع الوضع التعييني بالاستعمال ١٢٥
ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني ١٢٨
١٠ ـ في الصحيح و الاعم ١٢٩
المقام الاوّل في ألفاظ العبادات ١٢٩
الامر الاوّل ١٣٠
الامر الثاني ١٣١
الامر الثالث ١٣٢
الامر الرابع ١٣٣
كلام المحقق النائيني قدس سره في عدم الاحتياج الى تصوير الجامع ، و المناقشة فيه ١٣٤
تصوير الجامع على القول بالصحيح ١٣٦
المناقشة في هذا التصوير ١٣٧
تنبيه و ارشاد ١٤٠
تصوير الجامع على القول بالاعم ١٤١
الوجه الاوّل ١٤١
دفع الاشكالات الواردة على هذا الوجه ١٤٢
الكلام في تعيين الاركان في الصلاة ١٤٤
الوجه الثاني ١٤٨
الوجه الثالث ١٤٩
نتيجة البحث في الصحيح و الاعم ١٥٠
ثمرة النزاع ١٥٠
الثمرة الاولى ١٥٠

المناقشة في هذه الثمرة ، على القول بالاعم ١٥١
المناقشة في هذه الثمرة ، على القول بالصحيح ١٥٢
الثمرة الثانية ١٥٤
ما اورد على هذه الثمرة ١٥٦
الوجه الاوّل ١٥٦
الوجه الثاني ١٥٨
الوجه الثالث ١٥٩
الثمرة الثالثة ١٦٠
الثمرة الرابعة ١٦٢
المقام الثاني في ألفاظ المعاملات ١٦٣
١ ـ في توقّف هذا النزاع على كون ألفاظها أسامياً للاسباب وعدمه ١٦٤
٢ ـ في وجود الثمرة لهذا النزاع و عدمه ١٦٦
كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام ١٦٧
الجواب عن الاشكال الواردة في المقام ١٦٨
تتميم في أنواع تخصّص العبادات بالخصوصيات ١٧٠
البحث عن هذه الاقسام ١٧٢
١١ ـ في الاشتراك ١٧٣
١ ـ في وجوب الاشتراك و امتناعه و امكانه ١٧٣
كلام صاحب الكفاية قدس سره في المقام ، و النظر فيه ١٧٣
التحقيق في المقام ١٧٥
وهم في امتناع الاشتراك ، و دفعه ١٧٥
٢ ـ في وقوع الاشتراك بعد الفراغ عن امكانه ١٧٧
٣ ـ في منشأ الاشتراك ١٧٧

٤ ـ في جواز استعمال لفظ المشترك في أكثر من معنى واحد و عدمه ١٧٨
المقام الاوّل ١٧٩
المقام الثاني ١٨١
الكلام في التثنية و الجمع ١٨٣
الكلام في الاخبار الدالّة على أن للقرآن بطوناً ١٨٥
١٢ ـ في المشتق ١٨٦
١ ـ تعيين مورد النزاع ١٨٦
دخول بعض الجوامد في محلّ النزاع ١٨٧
كلام المحقق النائينى ﵀ في المقام، و النظر فيه ١٨٩
وهم في خروج اسم الزمان عن محلّ الكلام ١٩٠
الصحيح في المقام ١٩٢
ازاحة شبهة فيما قيل بدلالة الفعل على الزمان ١٩٣
اذا قيّد شيء آخر بالفعل الماضي أو المضارع ١٩٥
٢ ـ تعيين الموضوع له في المصادر و الافعال ١٩٥
كلام المحقق النائيني ﵀ في المقام، و النظر فيه ١٩٦
٣ ـ أقسام موادّ المشتقات ١٩٩
٤ ـ المراد من الحال المأخوذ في العنوان ٢٠٠
٥ ـ الاصل العملي في المسألة ٢٠٤
الاقوال في المسألة ٢٠٧
ما يستدلّ على القول بالصحيح ٢٠٨
الوجه الاوّل ٢٠٨
الوجه الثاني ٢٠٩
الوجه الثالث ٢١٠

ما يستدل على القول بالاعم ٢١١
الوجه الاوّل ٢١١
الوجه الثاني ٢١٢
الوجه الثالث ٢١٣
تنبيهات ٢١٧
١ ـ في أنّ مفهوم المشتقّ بسيط أو مركب ٢١٧
صحّة القول بالتركيب ، و معنى كون المشتق مركباً ٢١٩
ما ذكر من الموانع على أخذ الشيء في مفهوم المشتق و دفعها ٢٢٠
المانع الاوّل ٢٢٠
المانع الثانى ٢٢٣
المانع الثالث ٢٢٥
المانع الرابع ٢٢٥
المانع الخامس ٢٢٦
تقريب القول ببساطة مفهوم المشتق ٢٢٨
المناقشة في هذا التقريب ٢٢٩
٢ ـ الفرق بين المشتق و المبدء ٢٣٢
الفرق بين الجنس و المادة ، و بين الفصل و الصورة ٢٣٤
الحق في المقام ٢٣٥
٣ ـ النسبة بين المبدء و الذات ٢٣٦
الوجه الاوّل ٢٣٧
الوجه الثاني ٢٣٨
كلام صاحب الكفاية و المحقق النائيني قدّس سرّهما في المقام ، و النظر فيه ٢٣٨
٤ ـ في تعيين المتنازع فيه في بحث المشتق ٢٤٠

المقصد الاوّل : في الاوامر ٢٤٣
المقام الاوّل : في البحث عن مادّة الامر ٢٤٥
١ ـ في البحث عن مدلول لفظ الامر ٢٤٥
الصحيح في معناه في العرف و اللغة ٢٤٧
معناه بحسب الاصطلاح ٢٤٩
٢ ـ في أنّ العلو معتبر في مفهوم الامر أم لا ؟ ٢٥٠
٣ ـ في دلالة لفظ الامر على الوجوب و عدمها ٢٥٠
اتحاد الطلب و الارادة و عدمه ٢٥٢
١ ـ البحث عن اتّحادهما مفهوماً و عدمه ٢٥٣
التحقيق في المقام ٢٥٤
٢ ـ البحث عن مداليل الجمل الخبرية و الانشائية ، و انّها من الامور القائمة بالنفس لتكون من الكلام النفسي أو لا ؟ ٢٥٦
ما يستدل به الاشاعرة على الكلام النفسي ، و النظر فيه ٢٥٨
٣ ـ البحث في انّ الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات هل هو علّة تامّة لصدور الفعل أو لا ؟ ٢٦٠
المناقشة في قاعدة انّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ٢٦٢
الكلام في تعلّق الارادة الازلية بأفعال العباد ٢٦٣
مسألة العقاب ٢٦٥
الجواب الاوّل ٢٦٦
الجواب الثاني ٢٦٨

الجواب الثالث ٢٦٩
بيان مذهب التفويض ٢٧١
ما يستدلّ على التفويض ، و النظر فيه ٢٧٢
اثبات أنّ الحق الامر بين الامرين ٢٧٣
الفرق بين المذاهب الثلاثة ٢٧٤
بيان الفرق بين مذهب الجبر و التفويض بالمثال ٢٧٥
تطابق الآيات الكريمة مع نظرية الامر بين الامرين ٢٧٦
كلام الفخر الرازي في الاستدلال على عدم قبح الترجيح بلا مرجّح في
الشخص بعد وجود المرجّح في النوع ٢٧٧
تنبيهات ٢٧٩
١ ـ في البحث عن ارادته سبحانه ٢٧٩
٢ ـ في صحة اسناد الافعال الى اللّه سبحانه و الى العبد ٢٨٣
المقام الثاني في البحث عن صيغة الامر ٢٨٥
١ ـ في مدلولها ٢٨٥
٢ ـ في أنّ الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيهما ٢٨٦
القول بدلالة الصيغة على الوجوب لاجل التبادر ، و النظر فيه ٢٨٧
القول بدلالة الصيغة على الوجوب بالاطلاق و مقدّمات الحكمة، و النظر فيه ٢٨٩
٣ ـ في دلالة الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب ٢٩٢
٤ ـ في التعبدي و التوصلي ٢٩٦
اذا شك في كون الواجب توصلياً أو تعبدياً ٢٩٧
المقام الاوّل ٢٩٧
المسألة (١) : اذا شكّ في السقوط بفعل الغير ٢٩٧
الف : على تقدير وجود الاطلاق اللفظي ٢٩٧

ب : على تقدير عدم وجود الاطلاق اللفظي ٢٩٩
المسألة (٢) : اذا شكّ في السقوط باتيان العمل بلا ارادة و اختيار ٣٠٠
كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام ٣٠١
المناقشة في كلامه قدس سره ٣٠٣
المسألة (٣) : اذا شك في سقوط الواجب باتيانه في ضمن الفرد المحرّم ٣٠٥
المقام الثاني ٣٠٧
المورد الاوّل : في البحث عن مقتضى الاطلاق اللفظي ٣٠٧
١ ـ امتناع التقييد و استحالته ٣٠٨
الوجه الاوّل ٣١٢
الوجه الثاني ٣١٢
الوجه الثالث ٣١٣
الوجه الرابع ٣١٣
الوجه الخامس ٣١٤
التحقيق في المقام ٣١٦
٢ ـ انّ امتناع التقييد يستلزم امتناع الاطلاق ٣١٧
المقام الاوّل ٣١٨
المقام الثاني ٣٢١
الحكم في سائر الدواعي القربي ٣٢٣
وهم و دفع ٣٢٤
كلام المحقق النائيني قدس سره في استحالة أخذ جميع الدواعي القربي في متعلق الامر ، و النظر فيه ٣٢٥
الحكم ان قلنا باستحالة أخذ الجامع القربي ٣٢٦
امكان اعتبار قصد القربة بأمر آخر متمّم للامر الاوّل ٣٢٧

ما يستدل على أنّ الاصل في الواجب التعبدية ٣٢٨
الوجه الاوّل ٣٢٩
الوجه الثاني ٣٣٠
الوجه الثالث ٣٣١
المورد الثاني : مقتضى الاصل العملي على تقدير عدم تماميّة الاطلاق ٣٣٢
مقتضى الاصل ان قلنا باستحالة أخذ القربة في متعلّق الامر مطلقاً ٣٣٢
دوران الامر بين الاستحباب و التقية ٣٣٤
دوران الامر بين الواجبين ٣٣٦
١ ـ دوران الامر بين كون الواجب نفسيّاً أو غيريّاً ٣٣٧
٢ ـ دوران الامر بين كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً ٣٣٨
صور تصوير الواجب التخييري ٣٣٩
٣ ـ دوران الامر بين كون الواجب عينياً أو كفائياً ٣٤٠
الكلام في الامر بعد الحظر ٣٤١
الكلام في دلالة الامر على المرة أو التكرار و عدمها ٣٤٣
الكلام في الامتثال بعد الامتثال ٣٤٤
وهم و دفع ٣٤٦
الكلام في دلالة الامر على الفور و عدمها ٣٤٧
تقريب دلالته على الفورمن جهةقرينةعامّةخارجية،وهوالآياتالكريمة ٣٤٨
المناقشة في هذا التقريب ٣٤٩

الكلام في الاجزاء ٣٥٢
الامر الاوّل ٣٥٢
الامر الثاني ٣٥٢

الامر الثالث ٥٤
الامر الرابع ٥٤
الامر الخامس ٥٤
الكلام حول ثلاث مسائل ٥٦
المسألة (١) : اجزاء اتيان المأمور به عن أمره ٥٦
عدم معقولية الامتثال بعد الامتثال ٥٧
المسألة (٢) : اجزاء اتيان المأمور به بالامرالاضطراري عن الامرالواقعي ٥٨
١ ـ فيما اذا ارتفع الاضطرار في الوقت ٥٩
تبيين موضوع المسألة ٥٩
الاقوال في المسألة ٦٠
التحقيق في المقام ٦٢
الف : في الاضطرار الطاري بدون الاختيار ٦٢
ب : في الاضطرار الحادث بالاختيار ٦٣
الحكم في مقام الاثبات ٦٤
الكلام في جواز البدار في باب التيمم و عدمه ٦٧
تنبيه ٦٨
٢ ـ فيما اذا ارتفع الاضطرار خارج الوقت ٦٩
التحقيق في المقام ٧٠
المسألة (٣) : اجزاء المأمور به بالامر الظاهري عن الامر الواقعي ٧٢
تبيين محلّ النزاع ٧٢
بيان الاقوال في المسألة و النظر فيها ٧٣
١ ـ التفصيل بين الامارات و الاصول ٧٤
٢ ـ التفصيل بين القول بالطريقية و القول بالسببية ٧٨

ف : على القول بالطريقية ٣٧٨
ب : على القول بالسببية ٣٨١
سام السببية ٣٨١
ي : اذا شك في الطريقية و السببية ٣٨٤
بيهات ٣٨٦
تنبيه الاوّل ٣٨٦
تنبيه الثاني ٣٨٧
تنبيه الثالث ٣٨٧
تنبيه الرابع ٣٨٨
تنبيه الخامس ٣٨٩
دم الحاق باب الطهارة و النجاسة بباب النكاح و الطلاق من حيث اجزاء
م الظاهري لاحد في حقّ الآخرين ٣٩٠
تنبيه السادس ٣٩٢

ة الواجب ٣٩٧
ـ في تحقيق الوجوب الّذي هو محلّ الكلام في المقدّمة ٣٩٧
ـ في تحقيق أنّ هذا البحث من المسائل الاصولية ٣٩٨
ـ عدم كونه من المسائل الفقهية ٣٩٨
ـ عدم كونه من المسائل الكلامية ٣٩٩
ـ عدم كونه من المبادي الاحكامية ٤٠٠
ـ كونه من المسائل الاصولية ٤٠١
ـ في تقسيمات المقدّمة ٤٠٢
ـ تقسيمها الى الداخلية و الخارجية ٤٠٢

عدم دخول المقدّمة الداخليّة في محلّ النزاع ٤٠٣
الجهة الاولى ٤٠٣
الجهة الثانية ٤٠٤
الجهة الثالثة ٤٠٤
الثمرة بين القول باتّصاف الاجزاء بالوجوب الغيري ، والقول بعدمه ٤٠٧
٢ ـ تقسيمها الى مقدّمة الوجود و مقدّمة الوجوب ، و مقدّمة العلم و مقدّمة الصحة ٤٠٨
٣ ـ تقسيمها الى العقلية و الشرعية و العادية ٤٠٩
تقسيم الشرط الى المتقدّم و المقارن و المتأخّر ٤١٠
كلام صاحب الكفاية رحمه الله في شمول الاشكال في الشرط المتقدّم، والنظر فيه ٤١٠
كلام المحقق النائيني رحمه الله في كون الاشكال في شرط الحكم، و النظر فيه ٤١١
التحقيق في المقام ٤١٣
الحكم في شرط الحكم الجامع بين التكليف و الوضع ٤١٣
التحقيق في المقام ٤١٧
الحكم بحسب مقام الاثبات ٤١٨
الواجب المطلق و المشروط ٤٢١
كلام الشيخ الانصاري رحمه الله في رجوع القيد الى المادة لا الى الهيئة ٤٢١
١ ـ امتناع رجوع القيد الى الهيئة بحسب اللبّ ٤٢٢
٢ ـ لزوم رجوعه الى المادّة كذلك ٤٢٦
عدم الفرق بين القول بكون الاحكام تابعة لمصالح فيها و في متعلقاتها ٤٢٩
شمول البحث للمقدّمات الوجودية للواجب المشروط ٤٣٠
خروج المقدّمات الوجوبية للواجب المشروط عن محلّ النزاع ٤٣١
خروج تحصيل المعرفة بالموضوعات الشرعية عن البحث ٤٣١

اطلاق الواجب على الواجب المشروط ٤٣٢
الواجب المنجز و الواجب المعلق ٤٣٣
السبب لذكر هذا التقسيم ٤٣٥
ما يستشكل على الواجب المعلق ٤٣٧
الاشكال الاوّل ٤٣٧
دفع الاشكال ٤٣٨
الاشكال الثاني ، و دفعه ٤٤٠
الاشكال الثالث ٤٤٠
دفع الاشكال ٤٤٠
الالتزام بالواجب المعلق يحتاج الى الادلة الخاصة ٤٤٢
دفع الاشكال عن بعض الموارد بسبب القول بالواجب المعلق ٤٤٣
اذا لم يكن وجوب ذي المقدّمة فعلياً ، و كان ترك المقدّمة موجباً لترك الواجب في ظرفه ٤٤٥
المقدّمة الاولى ٤٤٧
المقدّمة الثانية ٤٤٧
الحكم ان كان الملاك في الواجب تامّاً في ظرفه بلا دخل للقدرة فيه ٤٤٧
الحكم ان كان للقدرة دخل في الملاك ٤٤٨
الحكم اذا لم يحرز دخالة القدرة في الملاك أو عدم دخالته ٤٥٠
الكلام في وجوب التعلّم ٤٥١
الف : اذا علم بالابتلاء ٤٥١
ب : اذا علم بعدم الابتلاء ٤٥٤
ج : اذا شك في الابتلاء ٤٥٤
تنبيهات في بحث التعلّم ٤٥٧

التنبيه الاوّل ٤٥٧
التنبيه الثاني ٤٥٨
التنبيه الثالث ٤٥٩
الكلام في رجوع القيد الى الهيئة أو المادة ٤٦٠
استدلال الشيخ رحمه الله على رجوع القيد الى المادة ٤٦١
الاستدلال الاوّل ٤٦١
ما استدل به المحقق النائيني رحمه الله لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي ، و النظر فيه ٤٦٣
الامر الاوّل ٤٦٣
الامر الثاني ٤٦٤
الامر الثالث ٤٦٦
الحكم ان قلنا بتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي مع المعارضة ٤٦٧
الاستدلال الثاني ٤٦٩
الصحيح في المقام ٤٧١
الكلام في الواجب النفسي و الغيري ٤٧٤
١ ـ في تعريفها ٤٧٤
كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ٤٧٦
المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله ٤٧٧
الاشكال في المقدّمات الّتي يترتّب على تركها فوت الواجب في ظرفه ٤٧٩
٢ ـ اذا شك في واجب أنّه نفسي أو غيري ٤٨٠
صور الشك في كون الواجب نفسياً أو غيرياً ٤٨٢
الصورة الاولى ٤٨٢
الصورة الثانية ٤٨٢

وهم و دفع ٤٨٣
الصورة الثالثة ٤٨٥
القسم الاوّل من الصورة الثالثة ٤٨٦
القسم الثاني من هذه الصورة ٤٨٦
التحقيق في المقام ٤٨٧
٣ ـ في آثار الواجب النفسي و الغيري ٤٨٩
المقام الاوّل ٤٨٩
المقام الثاني ٤٩٠
هل الثواب المترتّب على اتيان الواجب الغيري متّحد مع الثواب المترتّب على الواجب النفسي ، أو يوجب ثواباً آخر ؟ ٤٩١
الاشكال في منشأ عبادية الطهارات الثلاث ٤٩٢
كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ٤٩٣
المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله ٤٩٥
التحقيق في الجواب ٤٩٨
فروع ٤٩٨
الفرع الاوّل ٤٩٩
الفرع الثاني ٤٩٩
الفرع الثالث ٥٠١
وجوب المقدّمة على القول به مطلق أو مختص بحصة خاصة منها ٥٠١
التفصيل الاوّل ٥٠١
التفصيل الثاني ٥٠٢
توجيه كلام الشيخ رحمه الله ، و النظر فيه ٥٠٣
توجيه آخر لكلام الشيخ رحمه الله ٥٠٤

المناقشة في هذا التوجيه ٥٠٥
ما استظهر المحقق النائيني من كلام الشيخ قدس سرهما ٥٠٧
المناقشة في هذا الاحتمال ٥٠٨
الثمرات الّتي نقل المحقق النائيني عن تقريرات الشيخ قدس سرهما ٥٠٩
الثمرة الاولى ٥٠٩
الثمرة الثانية ٥١٠
التفصيل الثالث ٥١١
ما يستشكل على هذا التفصيل ٥١٢
الاشكال الاوّل ٥١٢
التحقيق في الجواب ٥١٣
الاشكال الثاني ٥١٤
الاشكال الثالث ٥١٥
الاشكال الرابع ٥١٥
ما يستدلّ على هذا التفصيل ٥١٧
الوجه الاوّل ٥١٧
الوجه الثاني ٥١٨
الوجه الثالث ٥١٨
الوجه الرابع ٥٢٠
كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ٥٢٢
المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله ٥٢٥
ثمرة القول باختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة ٥٢٧
كلام الشيخ الانصاري رحمه الله في الايراد على هذه الثمرة ٥٢٨
الكلام في صحة ما ذكره صاحب الفصول ٥٢٩

ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة ٥٣١
الواجب الاصلي و الواجب التبعي ٥٣٢
تقسيم الواجب اليهما باعتبار مقام الثبوت ٥٣٣
التقسيم باعتبار مقام الاثبات ٥٣٤
الثمرات الّتي ذكروا لبحث وجوب المقدّمة ٥٣٥
الثمرة الاولى ٥٣٥
الثمرة الثانية ٥٣٥
الثمرة الثالثة ٥٣٦
الثمرة الرابعة ٥٣٧
الثمرة الخامسة ٥٣٨
الثمرة السادسة ٥٤٠
الايراد الاوّل ٥٤٠
الايراد الثاني ٥٤١
الايراد الثالث ٥٤٢
الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته ٥٤٣
المقام الاوّل في البحث عن مقتضى الاصل العملي عند الشك في الملازمة ٥٤٣
المقام الثاني في البحث عن الدليل ٥٤٥
الوجه الاوّل ٥٤٥
الوجه الثاني ٥٤٦
الوجه الثالث ٥٤٧
مقدمة المستحب ٥٤٩
مقدمة الحرام ٥٤٩
مقدمة المكروه ٥٥١

الكلام في مسألة الضد ٥٥٣
الجهة الاولى ٥٥٣
الجهة الثانية ٥٥٣
الجهة الثالثة ٥٥٤
١ ـ اقتضاء الامر بشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ ٥٥٥
ما يستدلّ على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص ٥٥٥
الدليل الاوّل ٥٥٥
ما قيل في ردّه ، و النظر فيه ٥٥٦
الايراد الاوّل ٥٥٦
الايراد الثاني ٥٥٨
الايراد الثالث ٥٥٩
الايراد الرابع ٥٦٣
التفصيل بين الضد الموجود و الضد المعدوم ٥٦٥
التفصيل بين الضد الموجود و الضد المعدوم في الموجودات الخارجية ٥٦٧
الكلام فيما نسب الى الكعبي من القول بانتفاء المباح ، و النظر فيه ٥٦٨
الدليل الثاني ٥٧٠
٢ ـ اقتضاء الامر بشيء للنهي عن ضدّه العامّ ٥٧١
القول الاوّل ٥٧١
القول الثاني ٥٧٣
القول الثالث ٥٧٤

٣ ـ ثمرة القول بالاقتضاء ٥٧٤
مناقشات في هذه الثمرة ٥٧٥
النظر في المناقشة الاولى ٥٧٦
النظر في المناقشة الثانية ٥٧٦
١ ـ التزاحم بين واجب موسّع و واجب مضيّق ٥٧٦
كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ٥٧٨
النظر في كلام المحقق النائيني رحمه الله ٥٧٩
٢ ـ التزاحم بين واجبين مضيقين ، مع كون أحدهما أهم من الآخر ٥٨٣
ما يستدل به على كون الفرد المزاحم واجداً للملاك ٥٨٤
الوجه الاوّل ٥٨٤
الوجه الثاني ٥٨٥
الوجه الثالث ٥٨٩

مصباح الأصول

تقرير بحث سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

قدس سره

تأليف

السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي

تحقيق

جواد القيومي الاصفهاني

منشورات

مكتبة الداوري

الواعظ الحسيني

مصباح الأصول

ج ١ ق ٢

منشورات

مكتبة الداوري

مِصْبَاحُ الأُصُولِ

مصباح الأُصول ج ١ ق ٢

تأليف : السيّد محمّد سرور الواعظ

الناشر : مكتبة الداوري ـ قم

تليفون : ٧٧٣٢١٧٨

الطبعة : الأُولى ١٤٢٢ هـ ق

المطبعة : الشريعة ـ قم

الكمية : ٢٠٠٠ نسخة

شابك : ٢ ـ ٢٨ ـ ٥٧١١ ـ ٩٦٤

جميع الحقوق محفوظة للناشر

مِصْبَاحُ الأُصُولِ

تَقْرِيرٌ عَنْ سَمَاحَةِ آيَةِ اللهِ العُظْمَى

السَّيِّدِ أَبُو القَاسِمِ المُوسَوِيِّ الخُوئِي (قدس سره)

تَأْلِيفُ

السَّيِّدِ مُحَمَّد سُرُور الوَاعِظ الحُسَيْنِيّ البَهْسُودِي

الجُزْءُ الاول

القِسْمُ الثَّانِي

شبكة الفكر
alfeker.net

بسم اللّه الرحمن الرحيم

٤ ـ الكلام في الترتّب

بقي الكلام في الترتّب ، و أنّه يمكن الامر بالضد المهم مترتّباً على عصيان الامر بالاهم أم لا ؟

و قبل البحث عن الامكان و الاستحالة لا بدّ من بيان امور :

١ ـ تنقيح موضوع بحث الترتّب

انّ الواجبين الّذين يكون أحدهما أهم من الآخر امّا أن يكون كلاهما موسّعاً أو يكون كلاهما مضيّقاً ، أو يكون أحدهما مضيّقاً ، فيكون أهم من هذه الجهة ، و الآخر موسّعاً فيكون مهمّاً .

أمّا الصورة الاولى ، فهي خارجة عن محلّ الكلام ، اذ لا تنافي بين الخطابين ، و لا مزاحمة بين الواجبين بعد كونهما موسّعين كما هو ظاهر ، و لم يلتزم بالتزاحم فيها أحد فيما نعلم ، فلا اشكال في الاتيان بالمهم لعدم فوات قدرته على الاتيان بالاهم بعد الاتيان بالمهم بعد كونهما موسّعين.

و أمّا الصورة الثانية ، فهي القدر المتيقّن من محلّ الكلام في بحث الترتّب ، فان قلنا بامكان الترتّب نحكم بصحّة المهم ، و ان كان عاصياً بترك الاهمّ ، و ان قلنا باستحالته فلا مناص من الحكم ببطلانه.

و أمّا الصورة الثالثة ، فذكر المحقق النائيني ﵀ أنّها ايضاً داخلة في موضوع الترتّب ، فيكون الحكم بصحّة الواجب الموسّع مع ترك المضيّق دائراً مدار القول بامكان الترتّب و عدمه [١].

و ما ذكره ﵀ مبني على ما اختاره في بحث التعبّدي و التوصّلي ، من أنّ استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة الاطلاق ، فانّ تقييد الواجب المهم بأوّل الوقت محال ، لفوريّة الواجب الاهم ، فيلزم التكليف بغير المقدور ، لعدم قدرته على الاتيان بهما معاً في أوّل الوقت ، فيكون الاطلاق ايضاً محالاً على مختاره ، فيكون الفرد المزاحم من الواجب الموسع خارجاً عن الطبيعة المأمور بها ، فيكون باطلاً الاّ على القول بامكان الترتّب ، فتكون هذه الصورة ايضاً داخلة في محلّ النزاع في بحث الترتّب كالصورة السابقة .

غاية الامر أنّ التزاحم في الصورة السابقة بين نفس التكليفين ، و في هذه الصورة بين اطلاق الواجب الموسّع و الخطاب بالواجب المضيّق ، اذ على تقدير فعليّة وجوب الواجب المضيّق لا يمكن الاخذ باطلاق الواجب الموسّع بالاضافة الى الفرد المزاحم .

و أمّا على ما حقّقناه ، من أنّ استحالة التقييد لا تستلزم استحالة الاطلاق ، اذ الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا الاخذ بجميعها ، على ما تقدّم بيانه ، بل استحالة التقييد بشيء تستلزم ضرورة الاطلاق أو التقييد ، بخلاف هذا الشيء .

---

١ ـ فوائد الاصول ١:٣٣٦.

فهذه الصورة عن موضوع بحث الترتّب ، اذ لا تنافي بين اطلاق الواجب الموسّع و فعليّة خطاب الواجب المضيّق ، فصحّ الاتيان بالفرد المزاحم من الواجب الموسّع بداعي الامر المطلق ، بلا حاجة الى القول بامكان الترتّب ، و قد تقدّم الكلام في ذلك مفصّلاً ، و لا حاجة الى الاعادة .

٢ ـ كونها من المسائل العقلية

انّ هذه المسألة من المسائل العقلية ، فانّ البحث فيها انّما هو عن الامكان و الامتناع ، و من الواضح أنّ الحاكم بالامكان و الاستحالة هو العقل فقط ، و لا ربط لهما باللفظ أصلاً.

٣ ـ امكان الترتّب مساوق لوقوعه

انّ هذه المسألة و ان كانت عقلية ، و البحث فيها عن مجرّد الامكان و الامتناع ، و ما يبحث عن امكانه و امتناعه ربّما يحتاج وقوعه بعد اثبات امكانه الى دليل آخر ، الاّ أنّ المقام ليس كذلك ، فانّ اثبات امكان الترتّب كاف في الحكم بوقوعه بلا احتياج الى دليل من الخارج على وقوعه ، اذ المفروض وجود الامر بكلا الواجبين.

غاية ما في الباب أنّه لا يمكن الالتزام بفعليّة كلا الواجبين ، للزوم التكليف بغير المقدور ، فيكون الامر بالاهم فعليّاً دون المهم لهذا المحذور العقلي ، فعلى القول بامكان الترتّب يكفي في وقوعه نفس الدليل على المهم .

و بعبارة اخرى:اطلاق الدليل على المهم ينافي الدليل على الاهم لا أصله ، و بعد رفع اليد عن اطلاقه لمزاحمة الاهم لا وجه لرفع اليد عن أصله ، فانّ الضرورات تقدّر بقدرها ، و الضرورة في المقام لا تقتضي أزيد

من رفع اليد عن اطلاق الدليل على المهم ، فلا وجه لرفع اليد عن أصله ، و توضيحه مع كونه واضحاً :

انّ الامر دائر بين رفع اليد عن اطلاق دليل المهم بالنسبة الى صورة امتثال الامر بالاهم ، و رفع اليد عن أصله ، بلا فرق بين صورتي امتثال الامر بالاهم و عصيانه ، و حيث انّ رفع اليد عن اطلاقه كاف في رفع التنافي ، فلا وجه لرفع اليد عن أصله ، و تكون النتيجة أنّ الامر بالمهم باق على حاله في صورة عصيان الامر بالاهم ، و هو كاف في الحكم بصحة المهم بلا حاجة الى دليل آخر.

و ان شئت قلت : انّ بحث الترتّب راجع الى باب التزاحم ، لاجل عدم قدرة المكلّف على امتثال كلا الامرين و الاتيان بكلا الواجبين ، فعلى تقدير امتثال الامر بالاهم يكون عاجزاً عن الاتيان بالمهم ، فينتفي التكليف به بانتفاء القدرة ، و على تقدير عصيان الامر بالاهم لا وجه لارتفاع التكليف بالمهم لتحقّق القدرة عليه ، فالتكليف بالمهم انّما هو مرتفع في صورة امتثال الامر بالاهم فقط ، و هو باق بعين أمره في صورة عصيان الامر بالاهم ، و بقائه في هذه الصورة هو معنى الترتّب ، فلا يحتاج وقوعه بعد امكانه الى دليل آخر.

و ظهر بما ذكرناه أنّ ما أورده المحقق النائيني رحمه الله [1] على شيخنا الانصاري قدس سره ، من أنّه التزم بالترتب في بحث التعادل و الترجيح ، و اعترف به و أنكره هاهنا أي بحث الترتّب ، في محلّه ، فانّ الشيخ رحمه الله ذكر في بحث التعادل و الترجيح ما حاصله : انّه على القول بحجّية الامارات من باب السببية لو دلّت أمارة على وجوب شيء و اخرى على

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٣١٠.

وجوب شيء آخر مع عدم قدرة المكلّف على الاتيان بهما وجب على المكلّف الاتيان بكلّ واحد منهما على تقدير ترك الآخر .

و هذا هو الترتّب الّذي أنكره الشيخ في المقام ، فانّ معنى الترتّب هو الامر بالمهم على تقدير ترك الاهم ، و ليس المدار على صدق المعصية كي يقال : انّه لا يكون في ترك أحد الواجبين و الاتيان بالآخر عصيان على القول بالسببية في حجّية الامارات ، بخلاف المقام ، فانّ ترك الاهم و الاتيان بالمهم عصيان بالنسبة الى الامر بالاهم .

و ذلك لانّ لفظ العصيان لم يقع في لسان دليل لفظي ليكون الحكم بالترتّب دائراً مدار صدقه ، بل ملاك الترتّب هو الامر بأحد الضدين على تقدير ترك الآخر ، و هذا هو الّذي التزم به الشيخ في بحث التعادل و الترجيح ، و أنكره في بحث الترتّب.

٤ ـ عدم الفرق بين أن تكون القدرة معتبرة عقلاً أو شرعاً

انّه ذكر المحقق النائيني ﵀ أنّ الترتّب لا يجري فيما كانت القدرة مأخوذة فيه شرعاً ، اذ لو كانت القدرة معتبرة شرعاً لا يمكن الحكم بصحّته بنفس هذا الدليل ، و لو على القول بالترتب .

و ذكر في وجه ذلك : انّ التكليف بالمهم المترتّب على عصيان الامر بالاهم يتوقّف على كون متعلّقه حال المزاحمة واجداً للملاك ، و الطريق الى احراز اشتماله على الملاك انّما هو اطلاق المتعلّق ، فاذا كان المتعلّق مقيّداً بالقدرة شرعاً ، سواء كان التقييد مستفاداً من القرينة المتّصلة أو المنفصلة لم يبق للتكليف بالمهم مجال .

و رتّب على ذلك عدم صحّة الوضوء في موارد الامر بالتيمم ، لا بالملاك و لا بالامر الترتيبي ، لانّ الامر بالوضوء مقيّد شرعاً بالتمكّن من

استعمال الماء ، بقرينة أنّ وجوب التيمم مقيّد بعدم وجدان الماء في الآية الشريفة [١] المفسّر بعدم التمكّن من استعمال الماء ، لاجل القرينة الداخلية و الخارجية .

أمّا القرينة الداخلية فهي ذكر المريض في الآية الشريفة ، اذ من المعلوم أنّ المرض لا يلازم عدم وجدان الماء بل هو واجد للماء كثيراً ، و لكنّه لا يتمكّن من استعماله عقلاً أو شرعاً بخلاف السفر ، فانّه من أسباب عدم وجدان الماء غالباً ، و لا سيّما اذا كان في البوادي في الازمنة السابقة .

و أمّا القرينة الخارجية ، فهي الروايات [٢] الدالّة على وجوب التيمم في موارد الخوف من استعمال الماء مع كونه موجوداً ، و حيث انّ وجوب التيمم مقيّد بعدم التمكّن من استعمال الماء ، فلا محالة كان الوضوء مقيّداً بالتمكّن منه ، لانّ التقسيم قاطع للشركة كما ذكرناه سابقاً .

فتحصّل أنّه لا يمكن القول بصحّة الوضوء في موارد الامر بالتيمم ، لا بالملاك و لا بالامر الترتّبي ، كما اذا كان عنده ماء لا يكفي للوضوء و لرفع العطش من هو مشرف على الهلاك معاً ، فانّه وجب عليه التيمم و صرف الماء لرفع العطش ، أو دار الأمر بين صرف الماء الموجود في الوضوء و صرفه في تطهير بدنه المتنجّس ، فيجب عليه تطهير البدن و التيمم بدلاً عن الوضوء .

و لا يمكن تصحيح الوضوء في أمثال هذه الموارد لا بالملاك و لا بالامر الترتّبي ، أمّا الملاك فلانّ المفروض كون القدرة مأخوذة في

---

١ ـ المائدة : ٦.

٢ ـ الوسائل ٣ : ٣٤٦.

متعلّق التكليف و دخيلة في ملاكه ، فمع انتفاء القدرة لا يكون فيه ملاك ، و أمّا الامر الترتّبي فلانّ الوضوء اذا لم يكن مشتملاً على الملاك عند مزاحمته لواجب أهمّ لا يكون عصيان ذلك الواجب موجباً لحدوث الملاك فيه ، فيمتنع التكليف به لعدم صحّة الامر بما لا ملاك فيه ، و لو على نحو الترتّب ، اذ من الواضح أنّه لا فرق بين امتناع الامر بشيء بدون الملاك بين أن يكون ابتدائياً أو ترتيبياً .

و من هنا أنّ شيخنا الانصاري ﵀ و تلميذة الميرزا الشيرازي الكبير ﵀ ما أفتيا بصحّة الوضوء في هذه الموارد ، مع أنّ الشيخ يرى كفاية الملاك في صحّة العبادة ، و العلامة الشيرازي قائل بامكان الامر الترتّبي ، نعم ذهب السيد العلامة الطباطبائي في العروة الى صحّة الوضوء في أمثال هذه الموارد مبنيّاً على امكان الترتّب ، و هو ناشيء عن الغفلة منه ﵀ .هذا ملخّص كلامه ، زيد في علوّ مقامه [١] .

و فيه أوّلاً : انّ القول بجواز الامر بالضدين على نحو الترتّب لا يتوقّف على احراز الملاك في المهم ، اذ لا يمكن احرازه فيه الاّ بتعلّق الامر به ، فلو توقّف الامر به على احرازه لزم الدور ، بلا فرق بين أن يكون المهم مشروطاً بالقدرة عقلاً أو شرعاً ، فلو كان القول بالترتّب متوقّفاً على احراز الملاك لم يصحّ القول به مطلقاً حتّى في الواجب المشروط بالقدرة عقلاً ، فالصحيح هو عدم الفرق في صحّة الترتّب بين أن يكون الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عقلاً أو شرعاً .

و الوجه في ذلك أنّ القول بامكان الترتّب مرتكز بنقطة واحدة ، و هي أنّ تعلّق الامر بالمهم على تقدير عصيان الامر بالاهم لا يكون من طلب

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٣١٠.

الجمع بين الضدين ، بل من الجمع بين الطلبين ، و لا مانع منه ، ان كان المطلوب في أحدهما مطلقاً و في الآخر مقيّداً بعدم الاتيان به و مترتّباً على تركه.

فتحصّل أنّ ملاك صحّة الترتّب هو عدم التنافي بين الامر بالاهم و الامر بالمهم اذا كانا طوليين ، بلا فرق بين أن تكون القدرة معتبرة عقلاً أو شرعاً .

و ثانياً : انّ ما ذكره من المثالين لا بدّ من الفرق بينهما ، فانّ المثال الاوّل ، و هو دوران الامر بين الوضوء و صرف الماء لرفع العطش عن مشرف على الهلاك من موارد التزاحم ، فلو عصى الامر برفع العطش و توضّأ يمكن القول بصحته ، بناءاً على ما ذكرناه من صحة الترتّب ، و لو كان الواجب ممّا اعتبر فيه القدرة شرعاً .

و أمّا المثال الثاني ، و هو دوران الامر بين الوضوء و صرف الماء في تطهير البدن ، فلا يجري فيه الترتّب ، لا لما ذكره المحقق النائيني ، من أنّ الترتّب لا يجري فيما اذا كان أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً ، على ما تقدّم بيانه مع ما فيه ، بل لانّ المثال المذكور و أمثاله غير داخل في باب التزاحم .

لانّ التزاحم انّما يجري بين واجبين نفسيين ، كالصلاة و الازالة ، و لا يتصوّر التزاحم بين جزئين من أجزاء واجب واحد ، و لا بين جزء و شرط منه ، لانّ الجميع واجب بوجوب واحد ، و اذا تعذّر بعض من أجزائه أو شروطه سقط الوجوب عن الكلّ ، لانّ المفروض أنّ الواجب واحد الاّ اذا ثبت وجوب الباقي بدليل من الخارج ، و حيث انّ الدليل قد دلّ في باب الصلاة على عدم سقوط الباقي و وجوب الاتيان بما يمكن منها ، فحينئذ يقع التعارض بين دليلي الجزئين أو الشرطين أو الجزء و الشرط .

ففي مفروض المثال يقع التعارض بين دليل شرطية الوضوء للصلاة و شرطية طهارة البدن ، فلا مجال لجريان أحكام التزاحم فيه أصلاً ، و لا يتصوّر فيه الترتّب قطعاً.

و ثالثاً : انّ ما نسبه الى السيد العلامة الطباطبائي ﵀ في العروة من الحكم بصحّة الوضوء في المثال المذكور غير مطابق للواقع ، فانّ السيد ﵀ قد حكم ببطلان الوضوء فيه ، غاية الامر أنّه قال : «انّ الاولى أن يرفع الخبث أوّلاً ثمّ يتيمّم ليتحقّق كونه فاقداً للماء حال التيمم ، و اذا توضّأ أو اغتسل و الحال هذه بطل ، لأنّه مأمور بالتيمم لا بالوضوء أو الغسل »[١]، نعم ذكرنا نحن في حاشية العروة في هذا المقام : أنّ صحّة الوضوء لا تخلو عن وجه .

و الوجه فيه انّه و ان لم يمكن تصحيح الوضوء في مفروض المثال من ناحية الامر الضمني المتعلّق به في ضمن الامر بالصلاة ، لعدم جريان قاعدة الترتّب بالنسبة اليه ، على ما تقدّم بيانه ، الاّ أنّه يمكن تصحيحه بالامر النفسي الاستحبابي المتعلّق به ، بما أنّه عبادة في نفسها مع قطع النظر عن كونها مقدّمة للصلاة ، و لذا ذكرنا أنّه يكفي في صحّته قصد امتثال أمره النفسي ، فلا مانع من الالتزام بتعلّق الامر النفسي الاستحبابي به على نحو الترتّب .

فانّه لا فرق في الترتّب على القول بامكانه بين الامر الوجوبي و الامر الاستحبابي ، اذ ملاك صحّة الترتّب و امكانه هو عدم التنافي بين الامرين ، و انّ الساقط هو اطلاق الخطاب بالمهم لا أصله ، على ما تقدّم بيانه ، و هذا ممّا يشترك فيه الامر الوجوبي و الامر الاستحبابي .

---

١ ـ العروة الوثقى ١:٤٧٨.

٥ ـ لا يعقل الترتّب فيما اذا كان الواجب الاهم ضروري الوجود

انّه لا بدّ في الخطاب الترتّبي أن لا يكون المهم ضروري الوجود عند عصيان الامر بالاهم ، بأن يكون الضدّان ممّا لهما ثالث ، اذ لو لم يكن لهما ثالث كالحركة و السكون مثلاً ، لا يمكن القول بالترتّب ، لانّ السكون بعد عصيان الامر بالحركة حاصل لا محالة ، فيكون الامر به طلباً للحاصل و هو لغو استحال صدوره من الحكيم [١].

أدلّة امكان الترتّب

اذا عرفت هذه الامور في تنقيح موضوع بحث الترتّب ، فيقع الكلام في استحالته و امكانه ، فنقول :

انّ هذه المسألة لم تكن معنونة في كتب القدماء من الاصحاب الى زمان الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره ، و هو أوّل من تعرّض لذكرها فيما نعلم [٢]، فأصبحت معركة للآراء بعده ، فمنهم من ذهب الى استحالة الترتّب

---

١ ـ ما ذكره دام ظلّه صحيح فيما اذا كان كلّ من الحركة و السكون واجباً توصّلياً ، و أمّا ان كان كلاهما أو أحدهما تعبّدياً فلا يكون الامر بما هو تعبّدي بعد عصيان الامر بالاخر طلباً للحاصل ، لامكان خلوّ المكلّف عنهما ، فعلى تقدير كون السكون تعبّدياً مثلاً لا يكون الامر به بعد عصيان الامر بالحركة طلباً للحاصل ، لوجوب التعبّد به لامكان خلوّ المكلّف عن الحركة و التعبّد بالسكون .

الاّ أنّ المناقشة في المثال ممّا لا أهمية له ، و ما ذكره دام ظلّه من حيث الكبرى ، و أنّه لا بد في الترتّب من أن يكون الضدّان ممّا لا ثالث لهما متين جدّاً.

٢ ـ كشف الغطاء : ٢٧ .

كشيخنا الانصاري و صاحب الكفاية قدس سرهما [١] ، و منهم من اختار امكانه كالسيد الكبير الشيرازي رحمه الله [٢] و أكثر تلاميذه .

و كيف كان ، الصحيح هو الثاني ، و أدلّ دليل على امكانه وقوعه في العرف و الشرع .

وقوع الترتب في العرف و الشرع :

أمّا العرف ، فيقع الامر الترتّبي فيه كثيراً بشهادة الوجدان ، فقد يقول الوالد لولده : اذهب اليوم الى المدرسة ، و ان عصيت و لم تذهب الى المدرسة فاكتب في الدار و لا تلعب مع الصبيان ، فالامر بالكتابة في الدار مترتّب على عصيان الامر بالذهاب الى المدرسة ، و كذلك المولى العرفي قد يأمر عبده بشيء و يأمره بشيء آخر على تقدير عصيان الامر الاوّل ، و بالجملة وقوع الامر المترتّب على عصيان امر آخر في الخطابات العرفية فوق حدّ الاحصاء ، و لا يمكن انكاره لمن راجع وجدانه .

و أمّا الشرع ، فقد وقع الامر الترتّبي فيه ايضاً في موارد كثيرة لا يمكن للفقيه انكارها :

١ ـ ما اذا وجب السفر على أحد بنذر و نحوه في شهر رمضان ، فعصى و ترك السفر ، فانّه لا اشكال في وجوب الصوم عليه ، فالسفر و الصوم متضادّان شرعاً ، مع أنّ الامر بالصوم مترتّب على عصيان الامر بالسفر .

٢ ـ ما اذا وجب على مسافر قصد الاقامة في مكان بنذر أو بأمر من الوالد أو السيّد بالنسبة الى عبده ، فعصى و لم يقصد الاقامة وجب عليه

---

١ ـ مطارح الانظار : ٥٧ ، كفاية الاصول : ١٦٦ .

٢ ـ كفاية الاصول : ١٦٨ .

تقصير الصلاة و يحرم عليه الصوم ، فيتوجّه اليه أمران : الامر بقصد الاقامة و الامر بتقصير الصلاة على تقدير عصيان الامر بقصد الاقامة ، و هذا هو الامر الترتّبي ليس الاّ.

نعم اذا حدث الامر بشيء بعد سقوط الامر الاوّل و لو بالعصيان ، فهو خارج عن محلّ الكلام ، و لا يكون من الامر الترتبي ، كما في موارد الامر بالقضاء ، فانّ محل الكلام أن يكون الحكمان كلاهما فعليّاً ، غاية الامر أن يكون أحدهما مطلقاً و الآخر مقيّداً بعصيانه ، و هذا لا ينطبق على موارد الامر بالقضاء ، اذ لا يكون فيها أمران فعليّان كان أحدهما متعلّقاً بالاداء و الآخر بالقضاء ، بل الامر بالقضاء انّما يحدث بعد سقوط الامر بالاداء و خروج وقته ، فهو خارج عمّا نحن فيه.

و بالجملة الترتّب واقع في العرف و الشرع بشهادة الوجدان ، و الوقوع أوضح دليل على الامكان .

فما ذكروه في صورة البرهان على امتناعه سفسطة في مقابل الوجدان ، فلا مجال للاعتماد عليه و لو مع عدم التمكن من الجواب عنه فرضاً ، و سنجيب عن جميع ما ذكروه دليلاً على الامتناع ان شاء اللّه تعالى ، فنقول :

ما يستدل به على امتناع الترتّب

استدلّ للقول بامتناع الترتّب بوجوه :

الاستدلال الاوّل :

انّ طلب المهم مترتّباً على عصيان الامر بالاهم يستلزم طلب الضدين

في زمان واحد ، اذ الامر بالاهم لا يسقط بمجرّد عصيانه ، فيكون طلب الاهم باقياً و فعليّاً مع فعليّة طلب المهم لتحقّق ما هو شرط لفعليّته ، و هو عصيان الامر بالاهم ، فيلزم الجميع بين الطلبين ، و هما طلب الاهم و طلب المهم في زمان واحد .

و حيث انّ صدورهما غير مقدور للمكلّف في آن واحد فالجمع بين طلبيهما محال من الحكيم ، لانّ الغرض من التكليف احداث الداعي للمكلّف نحو العمل و الانبعاث الاختياري و التحرّك الارادي نحوه ، و ما لم يقدر المكلّف على الانبعاث و التحرك الارادي كان بعثه و تحريكه التشريعي بتوجيه الخطاب اليه لغواً لا يصدر من الحكيم .

و بالجملة الجمع بين الضدين محال ، و طلب المحال محال من الحكيم ، و لو كان بسوء اختيار المكلّف لعصيانه الامر بالاهم باختياره ، اذ لولاه لما كان متوجّهاً اليه الاّ طلب الاهم.

الجواب عنه بنحو الاجمال :

و نجيب عنه أوّلاً بنحو الاجمال ، و ثانياً بالتفصيل ، أمّا الجواب بنحو الاجمال فهو :

انّه لا أمر بالمهم على تقدير تحقّق الاهم ، فليس المهم مطلوباً الاّ في ظرف ترك الاهم ، و هو معنى الترتّب ، فلو فرض اتيان المكلّف بهما على فرض المحال لم يقع المهمّ على صفة المطلوبية ، بل الواقع على صفة المطلوبية حينئذ هو الاهم فقط.

و بعبارة اخرى:معنى القول بالترتّب هو الجمع بين الطلبين لا طلب الجمع بين الضدين ، و المحال هو الثاني دون الاوّل ، فانّ الجمع بين الطلبين بل الطلبات بمكان من الامكان ، فالجمع عارض للطلب لا أنّ

الطلب عارض للجمع ، و حيث انّه لا طلب للجمع بين الضدين بل جمع بين الطلبين، بمعنى أنّ هناك طلباً متعلّقاً بالاهم و طلباً متعلّقاً بالمهم على تقدير عصيان طلب الاهم ، و على فرض تركه فلا استحالة فيه أصلاً .

الجواب عنه بنحو التفصيل :

و أمّا الجواب بنحو التفصيل الّذي يفيد في الجواب عن الوجوه الآتية ، و يحتوي على تحقيق عميق ، فبيانه يقتضي ذكر مقدمات :

المقدّمة الاولى :

انّ طلب الضدّين على نحو الترتّب يتصوّر على أنحاء :

١ ـ أن يكون طلب أحد الضدين مترتّباً على عصيان الآخر الاهم ، و كان الاهم آنياً غير قابل للبقاء ، بحيث كان العصيان في الآن الاوّل موجباً لسقوطه ، كما اذا أمر المولى بانقاذ غريق لا يتمكّن منه مع التأخير ، لكون الماء قاهراً مثلاً ، و أمر ايضاً بالصلاة مترتّباً على عصيان الامر بالانقاذ ، فالامر بالانقاذ يسقط بمجرّد العصيان لارتفاع موضوعه ، فيكون الامر بالصلاة مترتّباً على سقوط الامر بالانقاذ للعصيان ، و هذا الفرض و ان كان ممّا لا اشكال في امكانه الاّ أنّه خارج عن موضوع الترتّب ، لعدم كونه من الجمع بين الطلبين، لكون الامر بالمهم فعليّاً بعد سقوط الامر بالاهم رأساً على الفرض .

و كذا الحال فيما اذا كان عند المكلّف ماء فأراقه باختياره ، فانّه كان مكلّفاً بالوضوء قبل الاراقة ، و مكلّف بالتيمم بعدها ، و من الواضح أنّ الامر بالوضوء يسقط بالاراقة لعدم القدرة عليه ، فلا جمع بين الطلبين بل الامر بالتيمم يحدث بعد سقوط الامر بالوضوء ، نعم لو كان الواجب ايضاً

آنياً غير قابل للبقاء يدخل في محلّ الكلام ، لانّ فعليّة الامر بالمهم في الآن الاوّل متوقّف على القول بامكان الترتّب .

٢ ـ أن يكون طلب أحد الضدين مترتّباً على عصيان الامر بالضد الآخر آناً مّا مع عدم سقوطه بالعصيان ، بأن يكون عصيان الامر الاوّل آناً مّا موجباً لفعليّة الامر الثاني حدوثاً و بقاءاً ، أي يكون عصيان الامر الاوّل آناً مّا كافياً في فعليّة الامر الثاني في جميع أزمنة امتثاله مع بقاء فعليّة الامر الاوّل ، بحيث لو أتى بهما على فرض المحال لوقع كلاهما على صفة المطلوبية .

و الظاهر أنّ هذا الفرض هو محلّ كلام القائل بامتناع الترتّب ، كما يظهر من بعض عبارات الكفاية [١] ، و ما ذكروه من استحالة الترتّب حق في هذا الفرض ، اذ بعد تحقّق عصيان الامر بالاهم آناً مّا كان الامر بالمهم فعليّاً لحصول شرطه مع بقاء فعليّة الامر بالاهم ، فيلزم طلب الضدين ، و لا ينبغي الشك في استحالته .

و لا تفيد في رفع استحالته القاعدة المعروفة ، من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بدعوى أنّ طلب الضدين و ان كان ممتنعاً الاّ أنّ المكلّف صار سبباً له حيث عصى الامر بالاهم بارادته و اختياره ، و ذلك لانّ القاعدة المذكورة انّما هي فيما اذا كان بنفسه مقدوراً للمكلف و صار غير مقدور له لتركه مقدّمة من مقدّماته ، فصار ممتنعاً بعد ما ترك المقدّمة باختياره ، فانّ التكليف بذي المقدّمة حينئذ باق من حيث الخطاب و العقاب ، أو من حيث العقاب فقط على اختلاف بينهم ، لانّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٦٦ .

و هذا بخلاف المقام ، فانّ الجمع بين الضدين محال و غير مقدور في نفسه مع قطع النظر عن كلّ شيء ، فطلبه طلب المحال ، سواء كان مطلقاً أو مشروطاً بأمر اختياري أو غير اختياري ، فيقبح من الحكيم طلب الضدين و لو معلّقاً على عصيان الامر بالاهم لكونه طلباً للمحال ، و هذا الفرض ايضاً خارج عن محلّ الكلام بامكان الترتّب.

٣ ـ أن يكون طلب أحد الضدين دائراً مدار عصيان الامر بالضد الآخر حدوثاً و بقاءاً ، بأن يكون التكليف بالمهم فعليّاً في ظرف عصيان الامر بالاهمّ و منتفياً على تقدير امتثاله ، بحيث لو فرض الاتيان بهما على فرض المحال لم يقع المهم على صفة المطلوبية كما تقدّم .

و هذا الفرض هو محلّ كلام القائل بامكان الترتّب و لا محذور فيه ، اذ لا طلب للجمع بين الضدين بل جمع بين الطلبين مع كون أحدهما مشروطاً بعصيان الآخر .

المقدّمة الثانية :

انّه لا يفترق الحال في امكان الترتّب و استحالته بين أن يكون زمان التكليف متّحداً مع زمان امتثال ، كما هو ظاهر الخطاب بحسب المتفاهم العرفي ، أو يكون سابقاً عليه بناءاً على ما هو الصحيح من امكان الواجب المعلّق .

فانّه على الاوّل يكون زمان التكليف بالمهم و زمان امتثاله واحداً ، وكذا يكون زمان التكليف للاهم و زمان امتثاله واحداً ، و يلزم أن يكون زمان التكليف بالمهم و زمان التكليف بالاهم ايضاً واحداً ، لانّ زمان فعليّة التكليف بالمهمّ هو زمان عصيان التكليف بالاهم ، و المفروض أنّ زمان عصيانه متّحد مع زمان التكليف به ، فتكون النتيجة أنّ زمان فعليّة

التكليف بالمهم متّحد مع زمان فعليّة التكليف بالاهم ، لانّ المقارن مع المقارن لشيء زماناً مقارن لذلك الشيء .

و على الثاني يكون الامر بالمهم مقدّماً على زمان امتثاله ، كما أنّ الامر بالاهم مقدّم على زمان امتثاله أو عصيانه مع كون الامر بالمهم و الامر بالاهم متّحداً زماناً ، و لا محذور فيه ، غاية الامر أنّ التكليف بالمهم مقدّم على امتثاله أو عصيانه رتبة تقدّم المعروض على العارض ، و التكليف بالاهم مقدّم رتبة على امتثاله أو عصيانه كذلك ، كما أنّ عصيان الامر بالاهم مقدّم رتبة على الامر بالمهم تقدّم الشرط على المشروط ، و أمّا الامر بالاهم فلا يكون في رتبة سابقة على الامر بالمهم بل يكونان في رتبة واحدة ، اذ لا ملاك لتقدّم خطاب الاهم رتبة على خطاب المهم أصلاً .

و ما هو المعروف ، من أنّ الامر بالمهم في طول الامر بالاهم ، ليس المراد منه أنّ الامر بالاهم في رتبة سابقة على الامر بالمهم ، بل المراد كون الامر بالمهم مترتّباً على عصيان الامر بالاهم .

و توهّم أنّ الامر بالمهم متأخّر رتبة عن عصيان الامر بالاهم ، و هو متأخّر عن الامر به ، كما تقدّم ، فيلزم أن يكون الامر بالمهم متأخّر عن الامر بالاهم بمرتبتين ، مدفوع بما ذكرناه سابقاً ، من أنّ الدليل المساواة مختصّ بالتقدّم و التأخر الزماني ، و لا يجري في التقدّم و التأخّر الرتبي ، فانّ التقدّم الرتبي منوط بملاك في ذات المتقدّم ، و لا يسري الى ما هو متّحد معه في رتبة ، و لذا ذكرنا أنّ العلة مقدّمة رتبة على المعلول كما هو واضح ، و لا يتقدّم عدمها عليه ، مع أنّ عدم الشيء و وجوده في رتبة واحدة .

ففي المقام الامر بالمهم و ان كان متأخّراً رتبة عن عصيان الامر بالاهم ، و هو متأخّر عن نفس الامر به على ما تقدّم بيانه ، الاّ أنّه لا يوجب تأخّره

عن الامر بالاهم ، لعدم ملاك في ذات الامر بالاهم يوجب تقدّمه على الامر بالمهم ، و قد ذكرنا تفصيل ذلك ، و لا حاجة الى الاعادة .

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّه لا يفترق الحال في امكان الترتّب بين القول بامكان الواجب المعلّق ، و القول باستحالته .

و توهّم أنّ امكان الترتّب متوقّف على القول باستحالة الواجب المعلّق ، لدعوى أنّه لو قلنا بامكان الواجب المعلّق لزم القول بامكان التكليف بالمهم قبل تحقّق عصيان الامر بالاهم ، بأن يكون عصيان الامر بالاهم من قبيل الشرط المتأخّر للامر بالمهم ، فلزم طلب الضدين في آن واحد ، و هو محال ، مدفوع بأنّه ليس ملاك امكان الترتّب عدم لزوم اجتماع التكليفين ، أي التكليف بالاهم و التكليف بالمهم ، لانّ اجتماعهما ممّا لا مناص منه على القول بالترتّب ، سواء قلنا بامكان الواجب المعلّق أو باستحالته .

ضرورة أنّ حدوث التكليف بالمهم بعد سقوط الامر بالاهم خارج عن محلّ الكلام ، و لا اشكال في صحّته ، كما تقدّم ، بل ملاك امكان الترتّب أنّ الجمع بين الخطابين لا يستلزم طلب الجمع بين الضدين ، كما أنّ القائل باستحالة الترتّب يدّعي أنّه يستلزم ذلك ، فالقول بامكان الترتّب أو استحالته أجنبي عن امكان الواجب المعلّق و استحالته .

المقدّمة الثالثة :

انّه لا اشكال في أنّ كلّ تكليف مطلق بالنسبة الى وجود متعلّقه و عدمه ، اذ تقييده بحال وجود متعلّقه طلب للحاصل و بحال عدمه طلب للجمع بين النقيضين .

و كذا الحال في طلب الترك ، فانّ تقييده بحال تحقّق الترك طلب

للحاصل ، و بحال الوجود طلب للجمع بين النقيضين ، فلا محالة يكون التكليف مطلقاً بالنسبة الى حال وجود متعلّقه و عدمه ، فالتكليف ثابت في حال عصيانه و امتثاله ، و هذا واضح لا اشكال فيه .

و ان كان الاطلاق الاصطلاحي ممّا لا يمكن الالتزام به على مسلك المحقّق النائيني رحمه الله [1] ، من أنّ استحالة التقييد مستلزم لاستحالة الاطلاق ، لما بينهما من تقابل العدم و الملكة ، فانّ التقييد في المقام محال كما عرفت ، فالاطلاق ايضاً محال .

بلا فرق بين الاطلاق الملحوظ بالجعل الاوّل أو بجعل آخر كان متمّماً للجعل الاوّل المسمّى عنده بنتيجة الاطلاق ، أمّا الاوّل فلما عرفت ، و أمّا الثاني فلانّ استحالة التقييد و الاطلاق في المقام ليست من جهة استحالة لحاظهما بجعل واحد كي يتوصّل اليهما بجعل آخر ، بل من جهة أنّ التقييد مستلزم لطلب الحاصل و طلب الجمع بين النقيضين ، و الاطلاق مستلزم للجمع بين كلا المحذورين ، و كلّ هذه الامور محال ، بلا فرق بين أن يكون بجعل واحد أو بجعلين .

فلا مناص من تصحيح الاطلاق على مسلكه بوجه آخر ، و هو أنّه لا موجب لسقوط التكليف الاّ العجز عن الامتثال ، و المفروض أنّ المكلّف غير عاجز عنه في حال الفعل و لا في حال الترك ، ضرورة أنّ فعل الشيء لا يكون موجباً لكونه غير مقدور ، و كذا تركه بارادته و اختياره لا يوجب كون فعله غير مقدور ، فتكون النتيجة أنّ التكليف ثابت حال عصيانه و حال امتثاله .

و أمّا على مسلكنا ، من أنّ استحالة التقييد لا تستلزم استحالة

---

١ ـ فوائد الاصول ١:٣٧٦.

الاطلاق ، فلا محذور في الالتزام بالاطلاق الاصطلاحي ، بل هو المتعيّن لما ذكرناه مراراً ، من أنّ الاهمال في مقام الثبوت غير معقول ، فلا محالة يكون متعلّق التكليف امّا ملحوظاً على نحو الاطلاق بالنسبة الى كلّ قيد من القيود ، و امّا ملحوظاً بنحو التقييد ، فاذا استحال أحدهما كان الآخر ضروريّاً ، و في المقام حيث انّ التقييد محال كما عرفت ، فكان الاطلاق ضروريّاً.

و المتحصّل ممّا ذكرناه أنّ التكليف بالاهم مطلق بالنسبة الى حال وجوده و عدمه ، و كذا التكليف بالمهم مطلق بالنسبة الى حال وجوده و عدمه ، و ان كان مقيّداً بعدم وجود الاهم ، فمع ترك الاهم يجتمع التكليفان ، أمّا التكليف بالاهم فلاطلاقه ، و أمّا التكليف بالمهم فلتحقّق شرطه .

فالجمع بين الطلبين لازم للقول بالترتب ، و لا يتحاشي منه القائل بالترتب ، الاّ أنّه يدّعي أنّ الجمع بين الطلبين لا يستلزم طلب الجمع بين الضدين كي يكون محالاً ، و هذا هو الصحيح ، لانّ طلب المهم مترتّب على ترك الاهم ، بحيث لو فرض الاتيان بهما على فرض المحال لم يقع المهم على صفة المطلوبية ، فلا يكون هناك طلب للجمع بين الضدين.

و ان شئت توضيحاً زائداً على ذلك ، فنقول :

صور طلب الجمع بين فعلين :

طلب الجمع يتصوّر على صور ، و لا ينطبق على المقام شيء منها :

١ ـ أن يكون الجمع بين فعلين مطلوباً بطلب واحد ، بحيث يكون كلّ منهما مرتبطاً بالآخر ثبوتاً و سقوطاً ، كما اذا أمر المولى بالجمع بين الجلوس و الكتابة.

٢ ـ أن يكون الجمع مطلوباً بطلبين، و يكون متعلّق كلّ من الامرين مقيّداً بامتثال الآخر، كما اذا أمر المولى بالصلاة مقيّدة بحال الصوم، و أمر ايضاً بالصوم مقيّداً بها.

٣ ـ أن يكون الجمع مطلوباً بطلبين، و يكون متعلّق أحد الامرين مقيّداً بحال امتثال الآخر دون العكس، كما اذا أمر المولى بالجلوس بلا تقييد بشيء ثمّ أمر بالكتابة حال الجلوس.

٤ ـ أن لا يكون الجمع مطلوباً بطلبين و لا بطلب واحد، بل صدر أمر من المولى بشيء بلا لحاظ شيء آخر، و صدر منه أمر آخر متعلّقاً بشيء آخر كذلك، غاية الامر أنّ المكلّف لا يقدر على امتثال كلا التكليفين الاّ بالجمع بين الفعلين و لو لضيق الوقت.

كما اذا أمر المولى بالجلوس بلا تقييد بالكتابة، و أمر ايضاً بالكتابة بلا تقييد بالجلوس، لكنّ المكلّف لا يقدر على امتثالهما في زمانين، بأن يجلس في وقت و يكتب في وقت آخر لضيق الوقت أو لمانع آخر، فلا بدّ له في امتثال كلا التكليفين من الاتيان بهما في زمان واحد، بأن يجلس كاتباً و يكتب جالساً، فالجمع بين الجلوس و الكتابة و ان لم يكن متعلّقاً للطلب، الاّ أنّ الامر ينجرّ اليه و تكون النتيجة هو طلب الجمع، اذ بعد كونه غير قادر على الاتيان بهما في زمانين و قادراً على الاتيان بهما في زمان واحد لا يسقط عنه التكليف رأساً، بل يجب عليه الاتيان بهما في زمان واحد، و هذا هو نتيجة طلب الجمع و واقعه.

عدم انطباق هذه الصور على الترتّب:

هذه هي أقسام طلب الجمع، و أنت ترى أنّ شيئاً منهما لا ينطبق على الترتّب، اذ على تقدير امتثال الامر بالاهم لا تكليف بالمهم كي يلزم طلب

الجمع ، فانّ تحقّق التكليف بالمهم على تقدير الاتيان بالاهم يستلزم أحد محذورين ، امّا عدم الاهم في ظرف وجوده لكون التكليف بالمهم مشروطاً بعدمه ، و هو اجتماع النقيضين ، و امّا عدم كون التكليف بالمهم مشروطاً بعدم الاتيان بالاهم ، و هو الخلف .

و على كلّ تقدير فلا يمكن الالتزام بالتكليف بالمهم على تقدير الاتيان بالاهمّ ، بل التكليف بالمهم متمحّض في صورة عصيان الامر بالاهم و تركه ، و من الواضح أنّه لا تنافي بين التكليفين أصلاً.

و توضيح ذلك : انّ كلّ تكليف لا يقتضي الاّ تحقّق متعلّقه و ساكت عن غيره ، فالتكليف بالاهم يقتضي تحقّقه و ساكت عن المهم ، و كذا التكليف بالمهم على تقدير عصيان الامر بالاهم ، لا يقتضي الاّ تحقّق المهم على هذا التقدير و ساكت عن الاهم .

نعم عصيان الامر بالاهم شرط للتكليف بالمهم ، و كلّ تكليف مشروط لا يقتضي التحفّظ بشرطه ، فانّ وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة[1] لا يقتضي تحصيل الاستطاعة كما هو واضح ، فالتكليف بالاهم مقتض لتحقّقه ، و التكليف بالمهم لا يقتضي عدم تحقّق الاهم ليكون بينهما التنافي ، بل التكليف بالمهم يقتضي تحقّق المهم على فرض عدم تحقّق الاهم ، فلا يتصوّر بينهما منافاة أصلاً .

و بعبارة اخرى:استحالة التكليف امّا لاجل أنّ التكليف بنفسه محال مع قطع النظر عن عدم قدرة المكلّف على الامتثال كالامر بشيء و النهي عنه ، و كذا الامر بشيء مع الترخيص في تركه ، فانّ اجتماع الضدين كما في المثال الاوّل أو النقيضين كما في المثال الثاني بنفسه محال ، مع قطع

---

١ ـ آل عمران : ٩٧.

النظر عن عدم قدرة المكلّف على الامتثال ، و امّا لاجل أن متعلّق التكليف غير مقدور للمكلّف ، و يسمّى تكليفاً بالمحال ، كما أنّ الاوّل يسمّى تكليفاً محالاً ، و التكليف بالمحال ايضاً محال صدوره عن الحكيم .

و المقام ليس شيئاً منهما ، أمّا الاوّل ، و هو التكليف المحال فواضح ، و أمّا الثاني ، و هو تكليف بالمحال ، فلانّ متعلّق كلّ واحد من التكليفين في ظرف فعليّته مقدور للمكلف ، اذ على تقدير الاتيان بالاهم هو مقدور له على الفرض ، و التكليف بالمهم منتف بانتفاء شرطه ، و على تقدير ترك الاهم كان المهم مقدوراً له .

و بالجملة بعد كون التكليف بالمهم مترتّباً على ترك الاهم لا تنافي بينهما أصلاً ، بل الترتّب في التأثير بمكان من الامكان في المقتضي التكويني ، فضلاً عن المقتضي التشريعي .

اذ من الممكن أن يكون شيء مقتضياً لحركة جسم عن مكانه ، و يكون شيء آخر مقتضياً لتسويده على تقدير بقاءه في مكانه ، فلو أثّر المقتضي الاوّل لا اقتضاء للمقتضي الثاني ، و لو لم يؤثّر فبقى الجسم في مكانه كان المقتضي الثاني مؤثّراً في تسويده ، و لا مزاحمة بين المقتضيين ، و لا مطاردة بينهما أصلاً .

هذا في المقتضي التكويني ، فكيف الحال في المقتضي التشريعي الّذي هو مجرّد الاعتبار.

اذا عرفت هذه المقدّمات و ما يترتّب عليها من النتايج ، اتّضح لك امكان الترتّب بكلّ وضوح .

و ظهر صحّة ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله [١] من أنّ تصوّر الترتّب ملازم لتصديقه ، فتصديقه لا ينفك عن تصوّره ، و القائل بالاستحالة تخيّل أنّ فعليّة طلب المهم و فعليّة طلب الاهم في زمان واحد تستلزمان طلب الجمع بينهما ، و غفل عن نكتة واحدة ، و هي أنّ التنافي بينهما انّما هو فيما اذا كان كلّ منهما مطلوباً في عرض الآخر ، و أمّا ان كان أحدهما مقيّداً بعدم الاتيان بالآخر فلا تنافي بينهما بوجه .

الاستدلال الثاني :

ممّا استدلّ به لاستحالة الترتّب ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله ، و هو أن لازم القول بالترتب استحقاق عقابين في صورة مخالفة الامرين ، و لا أظن أن يلتزم به القائل بالترتب ، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد [٢] .

و الجواب عنه بعد تصوّر الترتّب بما ذكرناه واضح ، فانّه لا مانع من الالتزام باستحقاق عقابين لا لترك الجمع ، كي يقال : انّ الجمع غير مقدور له فكيف يصحّ العقاب عليه ، بل لاجل الجمع بين التركين ، فانّ الاهم مقدور له و قد تركه ، فهو معاقب على تركه بلا اشكال ، و بعد عصيانه يكون المهم ايضاً مقدوراً له ، فانضمام تركه الى ترك الاهم يوجب عقاباً آخر .

فاستحقاق عقابين على القول بالترتّب ممّا لا اشكال فيه أصلاً ، و خلط صاحب الكفاية رحمه الله بين العقاب على ترك الجمع بين الواجبين و العقاب على الجمع بين التركين ، فانّ الممتنع هو الاوّل دون الثاني .

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٣٠٠ .

٢ ـ كفاية الاصول : ١٦٨ .

الاستدلال الثالث :

انّ القول بالترتّب هو القول بفعليّة كلا الامرين في زمان واحد ، و لا معني لفعليّة كلا الامرين الاّ اقتضاؤهما ايجاد متعلّقيهما في ذلك الزمان ، و هذا هو طلب الجمع بين الضدين ، فيكون التكليف به تكليفاً بغير مقدور ، و هو محال عن الحكيم.

و الجواب يظهر ممّا ذكرناه في الجواب عن الوجه الاوّل ، و ملخّصه : انّه لا يلزم من فعليّة كلا الامرين طلب الجمع ، بعد ما كان الامر بالمهم مشروطاً بعصيان الامر بالاهم .

و لذا ذكرنا سابقاً أنّه لو أتى بهما على فرض المحال لا يقع المهم على صفة المطلوبية ، و خلط القائل باستحالة الترتّب بين الجمع بين الطلبين و طلب الجمع بين الضدين ، و المستحيل هو الثاني ، و لازم القول بالترتّب هو الاوّل.

الاستدلال الرابع :

انّ العصيان الّذي هو شرط لفعليّة الامر بالمهم ان كان شرطاً على نحو الشرط المقارن ، فهو هدم لاساس الترتّب ، اذ الترتّب عند القائل به مبني على وجود كلا الامرين و فعليّتهما ، و مع كون عصيان الامر بالاهم شرطاً مقارناً للامر بالمهم لا يتصوّر اجتماع الامرين في زمان واحد ، اذ قبل تحقّق عصيان الامر بالاهم لا أمر بالمهم ، لعدم تحقّق شرطه ، و بعد تحقّق عصيان الامر بالاهم و ان كان الامر بالمهم فعليّاً لتحقّق شرطه ، الاّ أنّ الامر بالاهم قد سقط بالعصيان ، فانّ الامر كما يسقط بالامتثال كذلك يسقط بالعصيان .

و قد تقدّم أنّ تعلّق الامر بالمهم بعد سقوط الامر بالاهم خارج عن محلّ الكلام ، و لا اشكال في جوازه .

و ان كان العصيان شرطاً على نحو الشرط المتأخّر ، فيلزم طلب الجمع بين الضدين ، لانّ الامر بالمهم يصير فعليّاً في زمان عدم سقوط الامر بالاهم ، لانّ المفروض أنّ العصيان من قبيل الشرط المتأخّر ، فيتوجّه الى المكلّف تكليفان فعليّان في زمان واحد ، و هذا هو طلب الجمع بين الضدين.

و فيه أوّلاً : انّ اجتماع الامرين على نحو الترتّب لا يستلزم طلب الجمع كما مرّ مراراً ، بل الترتّب في طرف النقيض من طلب الجمع.

و ثانياً : انّ العصيان بما هو لا يوجب سقوط الامر ، فانّ الموجب لسقوط الامر عند الدقة و التأمّل أمران لا ثالث لهما :

١ ـ الامتثال و الاتيان بمتعلّق الامر ، فانّه موجب لحصول الغرض ، و بعد حصوله يسقط الامر لا محالة ، لانّه تابع للغرض ثبوتاً و سقوطاً ، حدوثاً و بقاءاً ، فمع حصول الغرض لا يعقل بقاء الامر .

٢ ـ عجز المكلّف عن الامتثال و عدم قدرته به ، فانّه ايضاً يوجب سقوط الامر بقبح تكليف العاجز ، و أمّا العصيان بما هو عصيان ، فلا يعقل أن يكون مسقطاً للامر ، ضرورة ثبوت الامر حال العصيان و حال الامتثال ، اذ لو سقط الامر حال العصيان أو الامتثال فلا يكون هناك أمر ليمتثله المكلّف أو يعصيه .

نعم لو استمرّ العصيان الى زمان لا يتمكّن المكلّف فيه من الامتثال سقط الامر لا محالة ، و لكن لا من جهة العصيان بما هو بل من جهة عدم قدرة المكلّف على الامتثال ، كما أنّ الامتثال اذا استمرّ الى اتيان آخر جزء من الواجب سقط الامر لحصول الغرض ، و أمّا ان كان المكلّف

متمكّناً من الامتثال في الآن الثاني بعد ما عصى في الآن الاوّل ، فلا يكون العصيان بمجرّده موجباً لسقوط الامر كما هو واضح ، فعلى تقدير كون عصيان الامر بالاهم شرطاً للامر بالمهم على نحو الشرط المقارن كما هو الصحيح لا يكون الامر بالاهم ساقطاً بمجرّد العصيان .

فحينئذ يجتمع الامران : امّا الامر بالمهم فلتحقّق شرطه ، و امّا الامر بالاهم فاطلاقه و عدم سقوطه بالعصيان ، و هذا هو عين الترتّب ، فكيف يكون الالتزام بأنّ عصيان الامر بالاهم شرط للامر بالمهم على نحو الشرط المقارن هدماً لاساس الترتّب ، لانّ عصيان الامر بالمهم موجب لسقوطه ، فلا يكون هناك أمران .

نعم لو كان الاهم آنياً غير قابل للبقاء يسقط الامر به في الآن الثاني مع العصيان في الآن الاوّل ، لا من جهة العصيان بما هو بل من جهة عدم تمكّن المكلّف من الامتثال في الآن الثاني على ما هو المفروض ، و قد تقدّم أنّ هذا الفرض خارج عن محل الكلام في بحث الترتّب ، و لا اشكال في صحة الامر بالمهم بعد سقوط الامر بالاهم ، و لو لعدم تمكّن المكلّف من امتثاله .

قد انتهى الامر الى هنا الى أنّه لم يقم دليل على استحالة الترتّب ، بل دلّ على امكانه أوضح دليل ، و هو وقوعه في العرف و الشرع على ما تقدّم بيانه.

أمثلة الّتي ذكرها المحقق النائيني ﵀ :

ثمّ انّ المحقق النائيني ﵀ قد تعرّض لذكر أمثلة توضيحاً للمقام ، و نحن نتبعه في ذكرها ، فنقول [1] :

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٢٩٨ ـ ٣٠٣.

قد يكون تكليف مطلقاً بالنسبة الى شيء و تكليف مقيّداً به ؛ و لا يكون أحد التكليفين ملحوظاً في التكليف الآخر بوجه ، سواء كان الشرط أمراً اختياريّاً ، كما اذا أمر المولى بأداء الدين مطلقاً و أمر باتيان الصلاة قصراً مشروطاً بالسفر ، أو غير اختياري ، كما اذا أمر المولى بأداء الدين مطلقاً و أمر بالصلاة مشروطاً بزوال الشمس ، فبعد تحقّق الزوال توجّه الى المكلّف تكليفان لا محالة ، أمّا الاوّل فلاطلاقه ، و أما الثاني فلحصول شرطه .

و هذا الفرض هو الّذي ذكرنا سابقاً أنّ مآله الى طلب الجمع ، فانّ المولى و ان لم يأمر بالجمع بين الضدين الاّ أنّ الامر بأداء الدين مطلقاً و باتيان الصلاة مشروطاً بالزوال يستلزم طلب الجمع بينهما بعد الزوال ، و لا اشكال في استحالته على تقدير التضاد بينهما و عدم كون الوقف وافياً بهما ، فيدخلان في باب التزاحم ، و تجري عليهما أحكامه من تقييد اطلاق كلّ واحد منهما بعدم الاتيان بالآخر .

فتكون النتيجة هي التخيير ان لم يكن أحدهما أهم ، و الاّ تعيّن تقييد اطلاق المهم بعدم الاتيان بالاهم ، و لا يلزم منه محذور طلب الجمع كما تقدّم .

و قد يكون هدم أحد التكليفين مأخوذاً في موضوع التكليف الآخر ، بمعنى أن يكون ثبوت أحد التكليفين معدماً لموضوع التكليف الآخر ، فينتفي بانتفاء موضوعه.

و هذا الفرض خارج عن محلّ الكلام في بحث الترتّب ، اذ المفروض أنّ أحد التكليفين ينتفي موضوعه بمجرّد ثبوت التكليف الآخر ، فلا يتصوّر الجمع بين التكليفين كي يكون من الترتّب .

و أمثلته كثيرة في الاحكام الشرعية :

١ ـ ما لو كان أحد مالكاً لمقدار من المال واف بمصارف الحج ، و لكنّه كان مديوناً و لم يكن المال وافياً بأداء الدين و مصارف الحج ، فانّ وجوب أداء الدين بنفسه مانع عن تحقّق الاستطاعة المأخوذة في وجوب الحج ، سواء امتثل و أداه أم لم يؤدّه و عصاه ، لانّ عصيان التكليف بأداء الدين لا يوجب كونه مستطيعاً شرعاً.

٢ ـ ما لو ملك أحد أربعين شاة مثلاً في أثناء السنة و انتهى سنة ربحه و تعلّق بها الخمس ثمّ حال عليها الحول ، فانّ وجوب الخمس موجب لنقصانها من حد النصاب ، فينتفي وجوب الزكاة بانتفاء موضوعه ، و هو النصاب ، لانّ أربعة منها صارت ملكاً للامام عليه السلام .

٣ ـ ما لو صار أحد مديوناً في أثناء السنة لاجل مؤونته ثمّ حصل له الربح بمقدار الدين أو أقلّ منه ، فانّ وجوب أداء الدين المذكور مانع عن التكليف بالخمس لانتفاء موضوعه ، و هو الفاضل عن المؤونة .

نعم لو كان الدين لغير المؤونة كالضمانات و الجنايات و الاتلافات ، ففيه كلام بينهم ، فاختار بعضهم أنّه بنفسه مانع عن التكليف بالخمس و لو على تقدير العصيان و عدم الاداء ، و ذهب بعضهم الى أنّه غير مانع عن وجوب الخمس الاّ مع تحقّق الاداء ، يعني لا يكون وجوب أداء الدين في هذه الصورة بنفسه مانعاً عن التكليف بالخمس ، بل بامتثاله مانع عنه ، و تحقيق الكلام فيه موكول في بحث الخمس من الفقه.

و قد يكون عصيان أحد التكليفين مأخوذاً في موضوع التكليف الآخر ، بمعنى أن يكون أحد التكليفين رافعاً لموضوع التكليف الآخر بامتثاله لا بمطلق تحقّقه ، كما اذا صار أحد مديوناً لغير المؤونة من الضمانات و الجنايات ، فانّه على القول بعدم كون التكليف بأداء هذا النوع من الدين بنفسه مانعاً عن وجوب الخمس يكون من هذا القبيل .

فعلى تقدير امتثال الامر بأداء الدين و صرف الربح في أدائه لا يجب عليه الخمس ، و على تقدير عصيانه و عدم أدائه يجب عليه الخمس ، و هذا هو الترتّب المصطلح ، لانّ كلّ واحد من التكليفين فعلي ، الاّ أنّه لا يرد عليه محذور طلب الجمع بين الضدين بعد كون موضوع أحد التكليفين عصيان التكليف الآخر على ما تقدّم بيانه.

تنبيهات

بقي الكلام في التنبيه على امور :

١ ـ تطبيق الحكم على الصلاة جهراً موضع الاخفات و بالعكس ، و قصراً موضع التمام و بالعكس

انّه قد تسالم الاصحاب على عدم صحّة عبادة الجاهل المقصّر و وجوب الاعادة و القضاء عليه عند انكشاف كونها فاقدة للجزء أو الشرط و استحقاقه العقاب على مخالفة الواقع .

و استثنى من ذلك موردان :

١ ـ الاتيان بالجهر في موضع الاخفات و بالعكس [١].

٢ ـ الاتيان بالتمام في موضع القصر مطلقاً ، و الاتيان بالقصر في موضع

---

١ ـ كما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه ، و أخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ، فقال : «أي ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته و عليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه ، و قد تمّت صلاته » ـ الوسائل ٦:٨٦.

التمام لخصوص المقيم عشرة أيّام ، كلّ ذلك مع الجهل و لو عن تقصير [١].

و الحكم بصحّة الصلاة في هذين الموردين ممّا لا اشكال فيه فتوىً و نصّاً ، انّما الاشكال في الجمع بينه و بين الحكم باستحقاق العقاب على ما هو المعروف بينهم ، فيقال كيف يمكن الالتزام باستحقاق العقاب مع الحكم بصحّة الصلاة و عدم وجوب الاعادة مع انكشاف الخلاف في الوقت.

ما اجيب عن الاشكال في الجمع بين صحة الصلاة و الحكم باستحقاق العقاب :

و اجيب عنه بجوابين:

الجواب الاوّل :

ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره [٢]، و انّ الحكم بصحّة الصلاة جهراً في موضع الاخفات أو العكس مبني على الترتّب ، و كذا التمام في موضع القصر أو العكس ، فلا تنافي بين الحكم بصحة الصلاة و استحقاق العقاب ، فانّ استحقاق العقاب انّما هو لعصيان التكليف الاوّل ، و الحكم بصحة العمل انّما هو لامتثال التكليف الثاني المترتّب على عصيان التكليف الاوّل .

و ردّه شيخنا الاعظم الانصاري قدس سره بعدم امكان الترتّب على ما هو مختاره في بحث الترتّب [٣].

---

١ ـ الوسائل ٨:٥٠٥ .

٢ ـ كشف الغطاء :٢٧.

٣ ـ فرائد الاصول ٢:٥٢٤.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام :

و اعترض عليه المحقق النائيني رحمه الله الّذي هو قائل بامكان الترتّب ، بل هو شيّد أركانه و أحكم بنيانه ، بأنّ الترتّب و ان كان ممكناً بحسب الكبرى ، الاّ أنّ تطبيقها على هذه الصغرى غير صحيحة من وجوه [1] :

الوجه الاوّل :

انّ محلّ الكلام في مسألة الترتّب انّما هو فيما اذا كان التضاد بين الواجبين اتّفاقياً لا دائمياً ، لانّ التضاد بين الواجبين انّما يوجب التزاحم بين الحكمين فيما اذا كان من باب الاتفاق كالصلاة و الازالة ، فانّه ان تنجّس المسجد قبل دخول وقت الصلاة يمكن الازالة بلا مزاحمة من قبل الصلاة ، و يمكن امتثالهما مع سعة الوقت ايضاً ، نعم قد يتّفق التضاد بينهما من جهة عدم قدرة المكلّف على امتثالهما المعبّر عنه بالتزاحم ، و هذا المورد هو محل البحث في امكان الامر بهما على نحو الترتّب و عدمه .

و أمّا اذا كان التضاد بينهما دائمياً ، بحيث لا يتمكّن المكلّف من الجمع بينهما في مقام الامتثال أصلاً كالجهر و الاخفات ، فلا يمكن جعل الحكمين لهما على نحو الترتّب لكونه لغواً يقبح صدوره من الحكيم ، فلا يكون من باب التزاحم الّذي هو موضوع بحث الترتّب بل يكون المجعول أحد الحكمين لا محالة ، فيقع التعارض بين دليلي الواجبين و يعامل معهما معاملة المتعارضين.

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٣١٠.

أقول : ما ذكره من أنّه اذا كان التضاد دائمياً فهو داخل في باب التعارض و ان كان صحيحاً ، الاّ أنّه لا يمنع عن امكان الترتّب في مقام الجعل ، بأن يجعل المولى حكماً لاحد الضدين و لضدّه الآخر على تقدير عصيان الاوّل ، لأنّه اذا صحّ الامر بالضدين على نحو الترتّب فلا يكون فرق بين أن يكون التضاد اتّفاقياً أو دائمياً ، لانّ ملاك امكانه هو أنّ طلب الضدين على نحو الترتّب لا يستلزم طلب الجمع بينهما ، كما أنّ ملاك الاستحالة انّه يستلزمه .

و من الواضح أنّه لا فرق في ذلك بين أن يكون التضاد اتّفاقياً أو دائمياً ، غاية الامر أنّه اذا كان التضاد اتّفاقياً كالصلاة و الازالة لا يحتاج وقوع الترتّب بعد الالتزام بامكانه الى دليل آخر بل نفس الدليل على المهم كاف في اثبات وقوعه على ما تقدّم بيانه ، من أنّ الساقط لاجل المزاحمة بينه و بين الاهم انّما هو اطلاق دليل المهم دون أصله ، لانّ التزاحم يرتفع برفع اليد عن اطلاقه ، فيكون رفع اليد عن أصل دليله بلا موجب .

بخلاف ما اذا كان التضاد دائمياً ، فانّ الدليل على كلّ واحد من الواجبين المتضادين تضادّاً دائمياً يعارض الدليل الآخر ، فمقتضى القاعدة هو التساقط ، فالالتزام بتعلّق الامر بهما على نحو الترتّب يحتاج الى دليل من الخارج .

فالشيخ الكبير كاشف الغطاء ﵀ مطالب بدليل الترتّب في مسألة الجهر و الاخفات ، و مسألة التمام و القصر ، و له أن يدّعي أنّ الدليل هي الروايات الصحاح الدالّة على صحّة الجهر في موضع الاخفات و بالعكس ، و صحّة التمام في موضع القصر ، و حيث انّ الروايات

المذكورة مختصّة بصورة الجهل [١]، فلا يصحّ الاتيان بالصلاة جهراً في موضع الاخفات و بالعكس مع العلم و العمد ، و كذا الاتيان بالتمام في موضع القصر لوجوب الاقتصار بمقتضى الدليل [٢].

و المتحصّل ممّا ذكرناه امور :

١ ـ انّ الترتّب كما يجري في الخطابين باعتبار مقام الفعلية بتقييد فعليّة خطاب المهم بعصيان خطاب الاهم كما تقدّم كذلك ، يجري فيهما باعتبار مقام الجعل و المعارضة بتقييد جعل أحد الحكمين بعصيان الحكم الآخر.

٢ ـ انّ وقوع الترتّب باعتبار مقام الجعل يحتاج الى دليل من الخارج ، و لا يكفي امكانه في وقوعه بخلاف الترتّب في مقام الفعليّة من حيث التزاحم في مقام الامتثال ، فانّه يكفي امكانه في اثبات وقوعه بلا احتياج الى دليل من الخارج ، على ما تقدّم بيانه.

٣ ـ انّ صحّة الاتيان بالصلاة جهراً في موضع الاخفات و العكس مختصّة بصورة الجهل اقتصاراً على مقتضى الدليل ، بخلاف الاتيان بالمهم مع عصيان الاهم في الترتّب بحسب مقام الفعليّة ، فانّه يجري مع العلم ايضاً.

الوجه الثاني :

انّ مورد الخطاب الترتيبي انّما هو اذا كان خطاب المهم مترتّباً على عصيان الامر بالاهم ، و هذا لا يعقل فيما اذا لم يكن المهم ضروري

---

١ ـ الوسائل ٨:٥٠٥.

٢ ـ الوسائل ٦:٨٦.

الوجود عند عصيان الامر بالاهم ، و الاّ فلا يعقل تعلّق الامر به في هذا الحال لكون الامر به طلباً للحاصل .

و بذلك ظهر أنّ مورد البحث في مسألة الترتّب انّما هو في الضدّين الّذين لهما ثالث ، كالصلاة و الازالة مثلاً ، فان وجد أحدهما لا يكون ضرورياً عند عصيان الامر بالآخر ، و أمّا الضدان اللّذان لا ثالث لهما كالحركة و السكون فلا يعقل جريان الترتّب فيهما ، لانّ وجود أحدهما عند عصيان الامر بالآخر ضروري ، فلا يصحّ أن يتعلّق به الامر الترتّبي للزوم طلب الحاصل .

و المقام من هذا القبيل ، اذ لا واسطة بين الجهر و الاخفات في القراءة ، و كذا لا واسطة بين التمام و القصر في الصلاة ، فانّ المكلّف لا يخلو من الجهر و الاخفات حال القراءة ، و كذا في حال الصلاة لا يخلو من التمام و القصر ، فلا يعقل جريان الترتّب فيهما ، لانّ وجود أحدهما عند ترك الآخر ضروري لا يصحّ تعلّق الامر الترتّبي به.

أقول : ما أفاده من حيث الكبرى من اختصاص القول بجواز الترتّب بما اذا كان للواجبين المتضادين ثالث ، و ان كان صحيحاً لا مناص من الالتزام به ، الاّ أنّ هذه الكبرى لا تنطبق على محلّ الكلام ، لانّ المأمور به في الصلاة هي القراءة الجهرية أو القراءة الاخفاتية ، و من الواضح أنّهما من قبيل الضدّين الّذين لهما ثالث ، و هو ترك القراءة رأساً ، فليست القراءة الجهرية عند ترك القراءة الاخفاتيّة ضرورية الوجود كي يكون الامر بها عند عصيان الامر بالقراءة الاخفاتيّة طلباً للحاصل .

و كذا المأمور به في مسألة التمام و القصر هي الصلاة تماماً أو الصلاة قصراً ، فليست الصلاة تماماً ضروريّة الوجود عند ترك الصلاة قصراً لامكان ترك الصلاة رأساً ، فلا مانع من الامر بها مترتّباً على عصيان الامر بالصلاة قصراً .

نعم لو كان المأمور به هو نفس الجهر و الاخفات في ظرف وجود القراءة لا يكون لهما ثالث ، و كذا لو كان المأمور به هو نفس التمام و القصر في ظرف وجود الصلاة لا واسطة بينهما ، فانّ القراءة اذا تحقّقت فلا تخلو من الجهر و الاخفات ، كما أنّ الصلاة اذا تحقّقت فلا تخلو من التمام و القصر .

و لكنّ الامر ليس كذلك ، فانّ المأمور به هي القراءة الجهرية أو القراءة الاخفاتية لا الجهر أو الاخفات عند تحقّق القراءة ، وكذا المأمور به هي الصلاة تماماً أو الصلاة قصراً ، لا التمام أو القصر عند تحقّق الصلاة.

الوجه الثالث :

انّ الخطاب المترتّب على عصيان خطاب آخر انّما يكون فعليّاً عند تنجّز الخطاب المترتّب عليه و عصيانه ، و بما أنّ المفروض فيما نحن فيه توقّف صحّة القراءة الجهرية مثلاً على الجهل بوجوب الاخفات ، لا يتحقّق في المقام عصيان التكليف بالاخفات كي يتحقق موضوع الخطاب بالجهر ، لانّ التكليف الواقعي لا يتنجّز مع الجهل به ، و بدونه لا يتحقّق العصيان الّذي هو موضوع لوجوب الجهر ، فلا يمكن الخطاب بالجهر مترتّباً على عصيان الخطاب بالاخفاف .

و الوجه في ذلك ما ذكرناه في بحث البراءة ، من أنّه لا يصحّ جعل الحكم الاّ فيما اذا كان الحكم من حيث الكبرى و الصغرى قابلاً للوصول الى المكلّف ، لانّ الغرض من جعل الحكم احداث الداعي للمكلّف نحو الفعل أو الترك المسمّى بالبعث أو الزجر ، و من الواضح أنّ الحكم لا يكون داعياً الى الفعل أو الترك الاّ مع الوصول الى المكلّف كبرى و صغرى ، و لا يكفي وصول الكبرى بدون الصغرى ، و لا وصول الصغرى بدون الكبرى .

فانّ العلم بحرمة شرب الخمر لا يكون داعياً الى ترك شرب مائع ما لم يعلم كونه خمراً ، كما أنّ العلم بكونه خمراً لا يدعو الى ترك شربه ما لم يعلم بحرمة شرب الخمر ، و لذا قلنا بجريان البراءة في الشبهات الحكمية و الموضوعية ، فما لم يكن الحكم قابلاً للوصول من حيث الكبرى و الصغرى ، أي من حيث الحكم و الموضوع كان جعله لغواً ، فلا يصحّ جعل حكم يكون موضوعه النسيان مثلاً ، اذ لا يكون هذا الموضوع قابلاً للوصول الى المكلّف .

فلو قال المولى : اذا نسيت وجوب الجهر مثلاً فأخفت ، كان جعل هذا الحكم لغواً ، اذ مع عدم احراز نسيان وجوب الجهر لا يكون الحكم المذكور فعليّاً و داعياً ، و مع احراز النسيان ينقلب نسيانه ذكراً ، فينتفي الحكم المذكور بانتفاء موضوعه .

و المقام من هذا القبيل ، فانّ موضوع الخطاب الترتّبي لا يكون قابلاً للوصول الى المكلّف ، اذ موضوع الخطاب بالجهر مثلاً عصيان الامر بالاخفات ، ففعليّة الخطاب بالجهر متوقّف على احراز عصيان الخطاب بالاخفات ، و لا يحرز الاّ مع العلم بوجوب الاخفات ، و معه لا يصحّ الجهر ، اذ الدليل لم يدلّ على صحّة الجهر في موضع الاخفات الاّ مع الجهل بوجوب الاخفات .

ففي صورة عدم العلم بوجوب الاخفات لا يكون وجوب الجهر فعليّاً لعدم احراز موضوعه ، و هو عصيان الامر بالاخفات ، و في صورة العلم بوجوب الاخفات لا يصحّ الجهر ، اذ المفروض صحّته مع الجهل لا مع العلم .

و بالجملة فرض احراز العصيان هو فرض العلم ، و معه لا يصحّ الجهر في موضع الاخفات ، اذ المأخوذ في صحّته الجهل ، و لا يجتمع احراز العصيان مع الجهل ، فانّه مساوق لاجتماع العلم و الجهل بشيء واحد .

أقول : لو كان الامر بالقراءة الجهرية مشروطاً بعصيان الامر بالقراءة الاخفاتية و بالعكس ، مع أنّ صحّة كلّ من الواجبين مشروطة بالجهل بوجوب الآخر ، فالامر كما ذكره ، من استحالة الخطاب الترتبي في المقام ، لكنّ الالتزام بكون الخطاب الترتبي بالمهم مشروطاً بعصيان الامر بالاهمّ بلا ملزم ، اذ القول بامكان الترتّب غير متوقّف على ذلك ، بل صحّ القول بامكان الترتّب و الخطاب بالمهمّ مشروطاً بترك متعلّق الخطاب بالاهم .

و التعبير عن الترك بالعصيان في كلامهم انّما هو لكون محلّ كلامهم هو الترتّب في باب التزاحم ، المفروض علم المكلّف بكون أحد الواجبين أهمّ من الآخر ، فترك الاهم و الاتيان بالمهم لا ينفكّ عن العصيان ، لا لانّ امكان الترتّب متوقّف على صدق مفهوم العصيان ، اذ لم يرد عليه آية و لا رواية كي نأخذ بهما و نحكم باختصاص جريان الترتّب بمورد صدق فيه العصيان.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنّه لا مانع من الالتزام بالترتّب في المقام ، و لا يرد عليه شيء ممّا ذكره المحقق النائيني رحمه الله من الوجوه الثلاثة ، و به يدفع الاشكال المتقدّم ، و ذلك لا ينافي دفعه بوجه آخر ايضاً ، و دفعنا الاشكال بوجه آخر في محلّه مع قطع النظر عن القول بالترتّب .

هذا كلّه على تقدير كون الجاهل المقصّر عاصياً مستحقّاً للعقاب مع صحّة العمل ، و أمّا على القول بعدم كونه مستحقّاً للعقاب ، و هو الظاهر ، فالاشكال ساقط من أصله .

و توهّم كونه مستحقّاً للعقاب مجمع عليه فاسد ، اذ لم يتحقّق اجماع على ذلك ، فانّ كلمات كثير من الاصحاب خالية عنه ، مضافاً الى أنّ

استحقاق العقاب حكم عقلي ، و لا يكون من الاحكام الشرعية كي يمكن فيه دعوى الاجماع .

الجواب الثاني :

ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ ، و ملخّص ما أفاده :

انّ الحكم بصحّة الصلاة جهراً في موضع الاخفات و بالعكس انّما هو لاشتمالها على المصلحة الملزمة في نفسها مع عدم امكان استيفاء المصلحة الاقوى الّتي هي موجودة في الصلاة اخفاتاً ، لتضادّ المصلحتين و عدم امكان الجمع بينهما ، و اشتمالها على المصلحة الملزمة مختصّ بصورة الجهل بوجوب صلاة الاخفات ، فلا مصلحة لها في صورة العلم بالواجب الواقعي ، و لا بُعد في ذلك ، فانّ الاشياء تختلف من حيث الاشتمال على المصلحة و عدمه باختلاف حالتي العلم و الجهل .

و يظهر من ذلك وجه عدم وجوب الاعادة مع بقاء الوقت و تمكّن المكلّف منها ، فانّها مع عدم الاشتمال على المصلحة تكون بلا فائدة ، و أمّا استحقاقه للعقاب فلتقصيره في فوات المصلحة الاقوى الّتي كانت في الصلاة اخفاتاً[1] .

و فيه : انّ المضادّة بين الافعال الخارجية كالقيام و القعود و الحركة و السكون مسلّمة ، و أمّا المضادّة بين الملاكات القائمة بها مع قطع النظر عن المضادة بينها ، فهو ممّا لا نتعقّل له معنى ، و كيف يعقل التضاد بين المصلحتين القائمتين بالفعلين مع امكان الجمع بين الفعلين ، فاذا فرضنا

---

١ ـ كفاية الاصول : ٤٢٨.

أنّ في كلّ من صلاتي الجهر و الاخفات مصلحة ملزمة و كان المكلّف متمكّناً من الاتيان بهما في الوقت ، فالتضاد بين المصلحتين القائمتين بهما بحيث لا يتمكّن المكلّف من استيفائهما معاً مع التمكّن من الاتيان بالصلاتين غير معقول .

هذا ، و الصحيح ما أشرنا اليه من الحكم بعدم استحقاق العقاب لمن صلّى جهراً في موضع الاخفات و بالعكس جهلاً و لو مع التقصير ، لانّ الجاهل بوجوب الاخفات في صلاة الظهر مثلاً الّذي نحكم بصحّة صلاته جهراً لاجل النص الصحيح لو صلّى الظهر اخفاتاً و تحقّق منه قصد القربة ، فهل يحكم بصحّة صلاته أو بفسادها ؟

و على الاوّل لزم أن يكون الحكم الواقعي هو التخيير بين الجهر و الاخفات في هذا الحال ، فلا وجه لاستحقاق العقاب بعد الاتيان بأحد طرفي التخيير و ان لم يكن المكلّف ملتفتاً الى ذلك حال العمل ، و أمّا على الثاني فلزم أن تكون الصلاة جهراً واجباً تعيّنياً ، فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك الاخفات ، و على هذا فالاشكال المذكور ساقط من أصله . فخذه و اغتنم .

٢ ـ الترتب بين الواجبين المتزاحمين اذا كان أحدهما موسّعاً

انّه اذا كان أحد الواجبين مضيّقاً و الآخر موسّعاً كالازالة و صلاة الظهر في أوّل وقتها مثلاً ، فأتى المكلّف بالصلاة و ترك الازالة مع كونها أهم باعتبار كونها فوريّاً .

فعلى المختار من أنّ استحالة التقييد لا يستلزم استحالة الاطلاق ، لانّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا الاخذ بها ، على ما تقدّم بيانه ، كان

الحكم بصحّة الصلاة مع ترك الازالة غير متوقّف على القول بامكان الترتّب ، كما أشرنا اليه سابقاً ، اذ لا مانع حينئذ من تعلّق الامر بالطبيعة ، فيكون الاتيان بالفرد المزاحم للأهم بداعي الامر بالطبيعة صحيحاً ، لانّ الانطباق قهري و الاجزاء عقلي .

و أمّا على مسلك المحقق النائيني رحمه الله [1] من أنّ استحالة التقييد مستلزم لاستحالة الاطلاق ، فلا يمكن الامر بطبيعة المهم ، كما لا يمكن الامر بخصوص الفرد المزاحم منه للأهم ، لاستحالة طلب الضدين ، فالحكم بصحّة الصلاة مع ترك الازالة مبني على امكان الترتّب ، مع قطع النظر عن كفاية الملاك في صحة العمل .

غاية الامر أنّ الترتّب في المقام انّما هو بالنسبة الى اطلاق الخطاب لا بالنسبة الى أصل الخطاب لكون المهم موسّعاً على الفرض ، فأصل الخطاب به لا يزاحم الخطاب بالأهم ، بل اطلاق الخطاب به بحيث يشمل الفرد المزاحم للأهم مبني على امكان الترتّب ، بخلاف الترتّب فيما اذا كان كلا الواجبين مضيّقاً ، فانّ أصل الخطاب بالمهم فيه مترتّب على عصيان الامر بالمهم .

٣ ـ اذا كان المكلّف عالماً بخطاب الأهم بعد الشروع في المهم

انّ المكلّف اذا كان عالماً بخطاب الأهم قبل الشروع في المهم ، فكان الحكم بصحّة المهم متوقّفاً على امكان الترتّب ، على ما تقدّم بيانه .

و أمّا اذا صار عالماً به بعد الشروع في المهم ، فان كان المهم ممّا لا يحرم قطعه فحكمه هو حكم الفرض الاوّل كما هو واضح ، و أمّا اذا

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٣١٤ .

كان المهم ممّا يحرم قطعه ، كما اذا تنجّس المسجد بعد الدخول في الصلاة أو كان متنجّساً قبله و لم يعلم به المكلّف الاّ بعد الدخول في الصلاة ، أو علم به و لكنّه لم يقدر على الازالة الاّ بعد الدخول في الصلاة ، فذكر المحقق النائيني ﷺ أنّ صحّة الصلاة في الفروض المذكورة غير متوقّفة على القول بامكان الترتّب ، بل الصلاة صحيحة و لو على القول بعدم امكان الترتّب .

و ذلك لانّ الترتّب في المقام مبني على كون الازالة أهم بالنسبة الى الصلاة ، و حيث انّ الدليل على كونها أهم ليس الاّ الاجماع على كونها فوريّاً ، و الاجماع دليل لبّي ليس له اطلاق ، و القدر المتيقّن منه ما اذا تنجّس المسجد و علم به المكلّف قبل الدخول في الصلاة .

و أمّا اذا تنجّس بعد الدخول فيها ، أو تنجّس قبله و لم يعلم به المكلّف الاّ بعد الدخول أو لم يقدر على الازالة الاّ بعد الدخول ، فلم يقم اجماع على كونها فوريّاً بحيث يجب قطع الصلاة ، فلم يثبت كونها أهم ، بل اتمام الصلاة أهم لما دلّ عليه الدليل من حرمة قطع الصلاة و وجوب اتمامه ، فيجب عليه اتمام الصلاة ثمّ الازالة في جميع الفروض المذكورة [١] .

أقول : ما ذكره صحيح لو كان الدليل على حرمة قطع الصلاة لفظياً ، و ليس كذلك اذ لم يدلّ دليل لفظي عليها ، و غاية ما يتوهّم دلالته على حرمة القطع من الادلّة اللفظية هي الروايات الدالّة على أنّ الصلاة تحريمها التكبير و تحليلها التسليم [٢] ، و لا دلالة لها على وجوب الاتمام و حرمة القطع .

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٣١٧ .

٢ ـ الوسائل ٦ : ٤١٦ .

غاية الامر أنّها لا تدلّ على أنّ التسليم هو الجزء الاخير من الصلاة و انّها تختتم به ، كما أنّ التكبير هو الجزء الاوّل منها و به تفتتح ، و أمّا انّ قطعها لا يجوز ، فلا دلالة لها عليه .

و لذا ذكرنا في بحث الفقه أنّه لا دليل على حرمة القطع سوى الاجماع ، على ما ادّعاه غير واحد من الفقهاء ، و هو غير تامّ ، لانّ المحصّل منه غير حاصل ، و المنقول منه غير حجّة ، مضافاً الى احتمال أن يكون المدرك تلك الروايات ، فلا يكون هناك اجماع تعبّدي كاشف عن قول المعصوم عليه السلام [1] .

و لو أغمضنا عن ذلك و سلّمنا الاجماع فهو ايضاً دليل لبّي لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن منه ، و هو حرمة القطع فيما اذا لم يكن اتمام الصلاة مزاحماً للازالة ، فلم يثبت كون الازالة أهم من اتمام الصلاة ، و لا اتمام الصلاة أهمّ بالنسبة الى الازالة .

فاذاً لا مناص من الحكم بالتخيير بينهما ، لعدم ثبوت الترجيح لاحدهما على الآخر ، فله أن يتمّ صلاته ثم يزيل النجاسة عن المسجد ، أو يقطع صلاته و يزيل النجاسة ثمّ يصلّي .

نعم لو ثبت كون واجب أهمّ بالنسبة الى اتمام الصلاة كالانقاذ المتوقّف على قطع الصلاة ، لا اشكال في وجوب قطع الصلاة و الاتيان بهذا الواجب الاهمّ ، و على تقدير عصيانه و الاتيان بالصلاة كان الحكم بصحة الصلاة مبنيّاً على القول بامكان الترتّب.

---

١ ـ مستند العروة الوثقى ٤: ٥٥٤.

٤ ـ في صحّة الوضوء أو الغسل بماء في آنية الذهب أو الفضة أو المغصوب و عدمها

لا يخفى أنّ الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب باطل ، لانّ الوضوء بهذا الماء تصرّف في مال الغير و مصداق للغصب ، فيكون منهيّاً عنه ، و هو لا يصلح لان يكون مصداقاً للمأمور به ، و لا ربط لهذا في مسألة التزاحم أصلاً .

و أمّا الوضوء أو الغسل بماء في آنية الذهب أو الفضة أو المغصوب ، فتحقيق القول فيه يقتضي التكلّم في مقامين:

المقام الاوّل : فيما اذا لم يكن الماء منحصراً بما في آنية الذهب أو الفضة .

المقام الثاني : فيما اذا انحصر الماء بما فيهما.

المقام الاوّل :

لا اشكال في صحّة الوضوء بالاغتراف ، لعدم كونه فاقداً للماء كي يكون مأموراً بالتيمم ، بل الوضوء هو المأمور به ، فيصحّ وضوءه و ان كان عاصياً في التصرف فيها ، بناءاً على حرمة استعمال آنية الذهب و الفضة لغير الاكل و الشرب ايضاً كما هو المشهور .

و توهّم أنّ الوضوء منها تصرّف فيها فيكون فاسداً ، لدلالة النهي عن العبادة على فسادها ، باعتبار أنّ المنهي عنه لا يصلح لان يكون مصداقاً للمأمور به ، مدفوع بأنّ الوضوء غير متّحد مع المنهي عنه ، فانّ المأمور به هو صبّ الماء على الوجه و اليدين مثلاً ، و المنهي عنه هو أخذ الماء من

تلك الاواني ، و لا يسري حكم شيء الى مقارناته و لوازمه ، فلا مانع من الحكم بصحّة الوضوء و لو كان عاصياً في أخذ الماء منها.

المقام الثاني :

تحقيق القول فيه يقتضي البحث في الصور المتصوّرة فيه ، فنقول :

انّ أخذ المكلّف الماء من هذه الاواني بمقدار يفي لوضوئه دفعة واحدة ، كما اذا أراق الماء بقدر وضوئه بآنية اخرى و توضّأ به ، فلا اشكال في صحّة الوضوء ، فانّ المكلّف بعد ما أخذ الماء منها صار واجداً للماء و متمكّناً من استعماله عقلاً و شرعاً ، فلا مانع من الحكم بصحّة الوضوء .

نظير ما اذا توقّف تحصيل الماء على التصرف في أرض مغصوبة ، فانّ تكليفه و ان كان هو التيمم ، لكونه فاقداً للماء شرعاً ، لاجل حرمة التصرف في الارض المغصوبة ، الاّ أنّ المكلّف اذا تصرّف فيها بسوء اختياره و حصّل الماء لا اشكال في صحّة وضوئه ، لصيرورته واجداً للماء حينئذ ، و تكليف الواجد هو الوضوء لا التيمم .

و ان لم يمكنه ذلك ، فيأخذ الماء تدريجاً غرفة غرفة ، فقد يقال بعدم صحّة الوضوء ، و هو مبني على اعتبار القدرة الفعليّة على مجموع أجزاء العمل المركّب من أجزاء تدريجية ، فالمكلّف بعد ما أخذ مقداراً من الماء من آنية الذهب أو الفضة مع عدم كفايته لتمام الوضوء لا يكون مأموراً بالوضوء ، لعدم كونه واجداً للماء لتمام الوضوء ، و لا يكفي لصحّة الامر بالوضوء كونه واجداً للماء بالنسبة الى بعض الوضوء ، فيكون نظير من كان عنده مقدار من الماء لا يكفي للوضوء ، فيكون مأموراً بالتيمم لا بالوضوء ، فلا يصح وضوءه .

و هذا القول هو الّذي قوّيناه سابقاً ، و لكنّ التحقيق هو الحكم بصحة الوضوء في هذا الفرض ايضاً ، لانّ القدرة الّتي هي شرط للتكليف انّما هي القدرة في ظرف العمل و الامتثال ، فتكفي القدرة المتجدّدة عند الاتيان بكلّ جزء من أجزاء العمل المركّب من الاجزاء الطولية ، غاية الامر أنّ وجود القدرة المتجدّدة في الاجزاء اللاحقة يكون من قبيل الشرط المتأخّر للاجزاء السابقة ، و قد ذكرنا سابقاً أنّ الشرط المتأخّر ممّا لا اشكال فيه ، بل لا مناص من الالتزام فيه في الواجبات المركّبة من الاجزاء الطولية .

فيكون المقام نظير ما اذا فرض خروج الماء من الارض بمقدار غرفة واحدة ، و لكنّه يعلم بأنّه لو أخذ ذلك المقدار يخرج بهذا المقدار ثانياً ، و هكذا ، و لا اشكال في وجوب الوضوء عليه .

و لا يتوهّم عدم وجوبه لعدم كونه واجداً للماء فعلاً بمقدار يكفي لاتمام الوضوء ، و المقام من هذا القبيل بعينه ، فانّه بعد ما عصى و اغترف من آنية الذهب أو الفضة ، و هو يعلم بطروّ العصيان ثانياً و ثالثاً الى أن يتمكّن من اتمام الوضوء ، فلا مناص من الالتزام بالامر بالوضوء مترتّباً على عصيان التكليف بالاجتناب عن التصرف في آنية الذهب أو الفضة ، بناءاً على ما ذكرناه من امكان الترتّب ، فهو بعد العصيان و الاغتراف من آنية الذهب أو الفضة يكون واجداً للماء ، و قد عرفت أنّه لا فرق بين الوجدان الفعلي و الوجدان التدريجي .

كما أنّه لا فرق في امكان الترتّب بين أن يكون المعصية واحدة أو متعدّدة ، لعدم دخل ذلك فيما هو ملاك امكان الترتّب ، فانّ ملاكه ـ على ما تقدّم بيانه ـ هو أنّه لا يلزم منه طلب الجمع ، و من الواضح أنّه لا يفترق الحال في هذا بين العصيان الواحد الفعلي و العصيان المتجدّد التدريجي .

النظر في كلمات بعض الاعلام :

فتحصّل أنّ الصحيح هو الحكم بصحّة الوضوء في هذا الفرض ايضاً ، و ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من الحكم ببطلان الوضوء[١] ـ بدعوى أنّ جريان الترتّب متوقّف على احراز كون العمل واجداً للملاك ، و في المقام لا يكون الوضوء واجداً له ، لحرمة التصرف في آنية الذهب أو الفضة ، فلا يكون المكلّف واجداً للماء شرعاً ، و الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي ـ فقد عرفت فساده ، و أنّ جريان الترتّب لا يتوقّف على احراز الملاك ، على ما تقدّم بيانه و لا حاجة الى الاعادة .

و أمّا ما ادّعاه من عدم كون المكلّف واجداً للماء ، فقد تقدّم ما فيه آنفاً ، من أنّه لا فرق بين كون المكلّف واجداً للماء بالفعل و كونه واجداً بالتدريج .

و ما أفتى به السيد العلامة الطباطبائي رحمه الله في العروة[٢] ، من بطلان الوضوء بلا فرق بين انحصار الماء بما في آنية الذهب أو الفضة أو المغصوب ، فمن المحتمل قويّاً أنّه مبني على أنّ المأمور به في هذه الموارد متّحد مع المنهي عنه ، بمعنى أنّ الوضوء من الاواني المذكورة تصرّف فيها ، فيكون منهيّاً عنه ، فلا يصلح لان يقع مصداقاً للمأمور به ، و قد عرفت فساده .

فانّ التصرف في الآنية انّما هو تناول الماء منها فقط ، و أمّا المتصرّف في الماء بعد التناول من الآنية ، كما اذا صبّه على الارض أو توضّأ به أو

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٣١٧.

٢ ـ العروة الوثقى ١:١٥٣ ، المسألة ١ من حكم الاواني.

شربه أو أعطاه لاحد أو سقاه لحيوان ، فلا يكون تصرّفاً في الآنية ، فلا يكون الوضوء تصرّفاً فيها كي يكون منهيّاً عنه و باطلاً.

و لا يخفى أنّ ما ذكرناه في الوضوء أو الغسل من آنية الذهب أو الفضة ، كلّه مبني على ما هو المشهور بينهم ، من حرمة استعمال الآنيتين مطلقاً و لو في غير الاكل و الشرب ، و أمّا بناءاً على اختصاص الحرمة بخصوص استعمالها في الاكل و الشرب ، فلا يبقى اشكال في صحة الوضوء و الغسل منهما ، و قد ذكرنا في بحث الفقه [1] أنّ هذا القول لا يخلو عن قوّة ، لعدم دليل يعتدّ به على حرمة مطلق استعمالها ، و كلّ ما ذكروه من الادلّة قابل للمناقشة ، و قد تعرّضنا لذكرها و المناقشة عليها في مباحثتنا الفقهية .

هذا تمام الكلام في الترتّب و بعض الفروع المناسبة له ، و بما أنّ بحث الترتّب متفرّع على التزاحم بين التكليفين في مقام الامتثال ، ناسب لنا التعرّض لتحقيق التزاحم و بيان الفرق بينه و بين التعارض .

---

١ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣ : ٣١٥.

الكلام في التزاحم و التعارض

و أداء حقّ المقام يقتضي التكلّم في موردين:
المورد الاوّل : في بيان حقيقة التزاحم و ما يرجع اليه.
المورد الثاني : في بيان حقيقة التعارض و ما يرجع اليه .
و من البحث فيهما يظهر الفرق بين التزاحم و التعارض بكماله .

١ ـ في بيان حقيقة التزاحم و ما يرجع اليه

أقسام التزاحم :

انّ التزاحم على نوعين:

النوع الاوّل : هو التزاحم بين الملاكات ، بأن تكون في فعل مصلحة تقتضي ايجابه ، و مفسدة تقتضي تحريمه .

و الامر في هذا النوع من التزاحم بيد المولى ، فانّه هو الّذي يلاحظ الملاكات الواقعيّة في أفعال عباده ، و يقدّم ما هو الاهم منها على غيره ، و يجعل الحكم على طبقه ، و أمّا العبد فليس عليه الاّ العبودية و الامتثال لما جعل المولى عليه من الاحكام ، و ليس له ملاحظة المصالح و المفاسد أصلاً .

بل لو فرض أنّ العبد علم بأنّ المولى اشتبه ، كما قد يتّفق في الموالي العرفية ، فجعل الوجوب بزعم المصلحة و لا مصلحة فيه ، ليس له الاّ الاطاعة و الامتثال ، و لو خالف معتذراً بأنّه لا مصلحة فيه لم يسمع منه

وكان مستحقّاً للعقاب ، على أنّه لا طريق للعبد الى احراز الملاكات في متعلّقات الاحكام الشرعية ليراعي ما هو الاقوى منها .

و لذا لا يتعلّق بالبحث عن هذا النوع من التزاحم غرض للاصولي ، الّذي يبحث عمّا يمكن أن تقع نتيجته في تعيين الوظيفة الفعلية للعباد ، و لا يكون المراد من التزاحم المذكور في مقابل التعارض هذا النوع من التزاحم .

مضافاً الى أنّ هذا النوع من التزاحم مختصّ بمذهب العدلية ، من تبعيّة الاحكام للمصالح و المفاسد في متعلّقاتها أو في نفسها ، و أمّا على مذهب الاشعري المنكر للتبعية مطلقاً فلا يكون لتزاحم الملاكات موضوع .

النوع الثاني : هو التزاحم بين الاحكام في مقام الامتثال و الفعليّة ، من جهة عدم قدرة المكلّف على امتثال كلا التكليفين ، بأن يكون امتثال كلّ واحد منهما مستلزماً لمخالفة الآخر ، فاذا صرف قدرته في امتثاله عجز عن امتثال الآخر ، فيكون منتفياً بانتفاء موضوعه ، و هو القدرة ، كما اذا توقّف انقاذ غريق على التصرّف في الارض المغصوبة .

و هذا النوع من التزاحم هو الّذي يبحث عنه الاصوليون و يذكرونه في مقابل التعارض ، و أساسه أمران : أحدهما مثبت و راجع الى الشارع ، و الآخر منفي و راجع الى المكلّف .

أمّا الاوّل ، فهو جعل الشارع كلا التكليفين ، و به يفترق عن التعارض ، فانّ المجعول فيه لا يكون الاّ أحد التكليفين ، و لذا يقع التعارض بين الدليلين الّذين يدلّ كلّ واحد منهما على ما يضادّ ما يدلّ عليه الآخر أو يناقضه ، على ما يأتي الكلام فيه ان شاء اللّه تعالى .

و أمّا الثاني ، فهو عدم قدرة المكلّف على امتثالهما ، اذ لو كان المكلّف قادراً على امتثال كليهما معاً ، فلا مزاحمة في البين أصلاً كما هو واضح .

كون التزاحم بين التكليفين في مرتبة الفعليّة لا في مرتبة الجعل :

فاتّضح ممّا ذكرناه أنّ التزاحم بين التكليفين انّما هو في مرتبة الفعليّة لا في مرتبة الجعل ، و لذا لا يكون بين الدليلين الدالّين على التكليفين تعارض و تكاذب في باب التزاحم ، فانّه من الواضح أنّه لا تكاذب بين ما يدلّ على وجوب الانقاذ و ما يدلّ على حرمة التصرف في مال الغير ، لعدم التنافي بين التكليفين المذكورين باعتبار مقام الجعل .

اذ قد تكرّر منّا أنّ الاحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية المحكومة فيها على الموضوعات المقدّر وجودها ، و أمّا كون الموضوع متحقّقاً أو غير متحقّق فهو خارج عن مفاد الادلّة الدالّة على الاحكام الشرعية.

و بالجملة لا تنافي بين الحكمين باعتبار مقام الجعل في باب التزاحم ، بأن يكون جعل أحدهما منافياً لجعل الآخر ، بل يمكن التزاحم بينهما مع القطع بجعل كليهما ، لانّ التنافي بين التكليفين في باب التزاحم انّما هو في مقام الفعليّة و الامتثال ، لعدم قدرة المكلّف على امتثالهما ، فلو اختار امتثال أحدهما لاجل الترجيح أو التخيير كان التكليف الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه ، و هو القدرة .

و لذا لا تزاحم بين الحكمين فيما اذا كان كلاهما أو أحدهما غير الزامي ، اذ لا تزاحم بينهما بعد ثبوت الترخيص في المخالفة ، فلا يتصوّر التزاحم في المستحبّات ، بخلاف التعارض ، فانّه يمكن وقوعه فيه ايضاً ، كما اذا دلّ دليل على استحباب عمل و دلّ دليل آخر على عدم استحبابه ، أو دلّ دليل على استحباب عمل و دلّ دليل آخر على استحباب عمل آخر ، مع العلم الاجمالي بعدم استحباب أحدهما .

بل لا تزاحم بين الحكمين الالزاميّين فيما اذا كان المكلّف قادراً على الجمع بين امتثالهما ، كوجوب الصلاة و حرمة شرب الخمر مثلاً ، فيصلي و لا يشرب الخمر .

و ظهر بما ذكرناه أنّ التزاحم مختصّ بمن كان عاجزاً عن امتثال كلا التكليفين ، و أمّا من كان قادراً على امتثالهما فلا مزاحمة بينهما ، بخلاف التعارض ، فانّه غير مختصّ بمكلّف دون آخر ، لانّ مفاد الدليلين في باب التعارض هو جعل الحكمين المتناقضين أو المتضادين ، و من الواضح أنّ استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين لا تختصّ بشخص دون شخص ، و بحالة دون اخرى.

و ظهر بما ذكرناه ايضاً أنّه لا مانع من الاخذ بما هو مستفاد من الرواية و ترك ما هو مستفاد من الكتاب في باب التزاحم ، فيما اذا كان الحكم المستفاد من الرواية أهم و أقوى ملاكاً من الحكم المستفاد من الآية ، كما دلّ الكتاب على وجوب حفظ مال المؤمن من التلف ، و دلّت الرواية على وجوب انجاء نفس المؤمن من القتل مثلاً ، و وقع المزاحمة بينهما ، لعدم قدرة المكلّف على امتثالهما ، فانّه لا اشكال في وجوب انجاء نفسه ، و الوجه في ذلك أنّه لا يلزم من تقديم ما هو المستفاد من الرواية لكونه أهم تكذيب للكتاب .

و هذا بخلاف باب التعارض ، فانّ الاخذ بأحد المتعارضين يوجب تكذيب الآخر ، فالخبر المخالف للكتاب بنحو التباين ممّا لا يمكن الاخذ به لكونه موجباً لتكذيب الكتاب.

كلام المحقق النائيني ﵀ في أقسام التزاحم :

ثمّ انّ المحقق النائيني ﵀ ذكر أنّ التزاحم قد يكون لعدم قدرة المكلّف على الجمع في مقام الامتثال ، و هو الغالب ، و قد يكون من جهة اخرى غيره .

أمّا التزاحم لعدم القدرة ، فهو على خمسة أقسام :

١ ـ ما اذا كان عدم القدرة اتّفاقياً ، كما في تزاحم وجوب انقاذ كلّ من الغريقين فيما اذا لم يتمكّن المكلّف من انقاذهما معاً.

٢ ـ ما اذا وقع التضاد بين الواجبين اتّفاقاً ، لانّ التضاد بينهما ان كان دائميّاً يقع التعارض بين دليليهما ، لانّ التنافي حينئذ انّما يكون في مقام الجعل لا في مقام الامتثال ، اذ لا معنى لجعل الوجوب لفعلين متضادّين دائماً ، فلا محالة يكون المجعول وجوب أحدهما ، فيقع التعارض بين دليلي وجوبهما .

٣ ـ موارد اجتماع الامر و النهي فيما اذا كانت ماهيّتان اتّحدتا في الخارج كالصلاة و الغصب ، بناءاً على ما هو الصحيح ، من عدم سراية الحكم من الطبيعة الى مشخّصاتها ، و أمّا اذا كانت هناك ماهية واحدة كاكرام العالم الفاسق ، المنطبق عليه اكرام العالم المحكوم بالوجوب و اكرام الفاسق المحكوم بالحرمة ، فمورد الاجتماع يدخل في باب التعارض دون التزاحم .

و كذا الحال فيما اذا كانت هناك ماهيّتان ، بناءاً على سراية الحكم من احداهما الى الاخرى ، و سيجيء توضيح ذلك في بحث اجتماع الامر و النهي ان شاء اللّه تعالى.

٤ ـ ما اذا كان الحرام مقدّمة لواجب فيما اذا لم يكن التوقّف دائمياً ، و الاّ فيقع التعارض بين دليلي الحرمة و الوجوب لا محالة.

٥ ـ موارد التلازم الاتّفاقي فيما اذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب و الآخر محكوماً بالحرمة ، كاستقبال القبلة و استدبار الجدي ، فانّه لا تلازم بينهما في أنفسهما ، بل التلازم انّما يتّفق لمن سكن العراق و ما سامته من البلاد ، و أمّا اذا كان التلازم دائميّاً ، فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين.

و أمّا التزاحم لا من جهة عدم القدرة ، فهو كما اذا صار المكلّف مالكاً للنصاب الخامس من الابل ، و هو خمس و عشرون ابلاً ، فيجب عليه خمس شياة ، ثمّ بعد مضيّ ستة أشهر مثلاً صار مالكاً لناقة اخرى ، فحصل النصاب السادس الّذي يجب فيه بنت مخاض ، فانّ المكلّف و ان كان قادراً على دفع خمس شياة بعد انقضاء الحول على النصاب الخامس ، و على دفع بنت مخاض بعد انقضاء ستة أشهر من ملكه ناقة اخرى ، الاّ أنّ قيام الدليل على أنّ المال الواحد لا يزكّى في عام واحد مرّتين أوجب التزاحم بين الحكمين. انتهى ملخصاً[1].

النظر في كلام المحقق النائيني رحمه الله :

و فيه أوّلاً : انّه لا وجه لهذا التقسيم ، لعدم ترتّب ثمرة عليه ، و لو كان مطلق وجود الاقسام موجباً للتقسيم و لو مع عدم ترتّب الثمرة لزم ازدياد التقسيم ، فانّ التزاحم قد يكون بين وجوبين ، و قد يكون بين تحريمين ، و قد يكون بين وجوب و تحريم ، و هكذا.

و ثانياً : انّه لا يمكن وقوع التضاد بين أمرين من باب الاتّفاق الاّ من جهة عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما في مقام الامتثال ، فلا وجه لجعل ذلك قسماً ثانياً من التزاحم في قبال القسم الاوّل بل هو عنه .

---

١ ـ فوائد الاصول ١: ٣٢٢ ـ ٣٢٥.

و ثالثاً : انّ ما ذكره من أنّ التضاد بين الفعلين اذا كان دائمياً فيقع التعارض بين الدليلين و يخرج عن التزاحم ، انّما يصحّ في الضدين الّذين لا ثالث لهما كالحركة و السكون ، لعدم صحّة تعلّق الامر بهما ، و لو على نحو الترتّب على ما تقدّم بيانه ، و أمّا الضدّين الّذين لهما ثالث كالقيام و القعود فليس الامر كما ذكره ، لانّ التنافي حينئذ ليس بين نفس الدليلين كي يكون داخلاً في التعارض ، بل التنافي انّما هو بين اطلاق كلّ منهما و أصل وجود الآخر .

و عليه فلا موجب الاّ لرفع اليد عن اطلاق كلّ منهما و تقييده بعدم الاتيان بمتعلّق الآخر ، فتكون النتيجة ثبوت حكمين يكون كلّ منهما مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلّق الآخر ، فيكون الترتّب من الجانبين الاّ اذا علم من الخارج كذب أحد الدليلين، فحينئذ يقع التعارض بينهما ، و لكنّه خارج عن محلّ الكلام .

و رابعاً : انّ ما ذكره في موارد اجتماع الامر و النهي من التزاحم بعد فرض عدم سراية كلّ منهما الى متعلّق الآخر انّما يصحّ عند عدم وجود المندوحة و انحصار الطبيعة المأمور بها في المجمع ، و أمّا اذا كان هناك مندوحة و تمكّن المكلّف من امتثال كلا التكليفين فلا تزاحم بينهما أصلاً ، و عليه فيدخل هذا القسم في القسم الخامس ، فلا وجه لجعله قسماً آخر في قباله.

و خامساً : انّ ما ذكره من أنّ التزاحم قد لا يكون من جهة عدم قدرة المكلّف ، و مثّل له بما اذا كان المكلّف مالكاً للنصاب الخامس من الابل - الخ ، من غرائب ما صدر عنه ﷺ ، لانّ المثال المذكور و نحوه داخل في باب التعارض لا في باب التزاحم .

لانّ قيام الدليل على أنّ المال الواحد لا يزكّى في عام واحد مرّتين[١] يوجب العلم الاجمالي بكذب أحد الدليلين من حيث الاطلاق ، أعني ما دلّ على وجوب خمس شياة على من ملك النصاب الخامس و مضى عليه الحول ، و ما دلّ على وجوب بنت مخاض على من ملك النصاب السادس و مضى عليه الحول [٢] ، فيقع التعارض بين اطلاقي الدليلين المذكورين لا محالة ، فلا بدّ من الرجوع الى قواعد باب المعارضة ، و لا مساس له بباب التزاحم .

و يكون نظير التعارض بين ما دلّ على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة ، و ما دلّ على وجوب صلاة الظهر فيه [٣] ، فانّه لا تنافي بينهما بالذات ، لامكان وجوب كلّ من الصلاتين و تمكّن المكلّف من الاتيان بهما ، و لكنّ العلم الخارجي بعدم وجوب ستّة صلوات في يوم واحد أوجب التنافي بينهما ، فلا مناص من الرجوع الى قواعد باب التعارض .

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنّ التزاحم بين حكمين في مقام الامتثال غير متصوّر الاّ من ناحية عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما في ذلك المقام ، فالتزاحم مع ما له من الاشكال و الفروع منحصر في قسم واحد.

٢ ـ في بيان حقيقة التعارض

تحقيق الكلام فيه :

انّ التعارض عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين بحسب الواقع و مقام

---

١ ـ الوسائل ٩:١٢١.

٢ ـ الوسائل ٩:١٠٨.

٣ ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى ١:١٥.

الجعل ، و هو يوجب التنافي بين دليلهما بحسب مقام الاثبات و الدلالة ، بحيث يكون صدق أحدهما مستلزماً لكذب الآخر .

و هذا التنافي بين الدليلين من حيث المدلول قد يكون بنحو التناقض ، كما اذا دلّ دليل على وجوب شيء ، و الدليل الآخر على عدم وجوبه ، و قد يكون بالتضاد ، كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شيء و الآخر على حرمته ، و التضاد يرجع الى التناقض ايضاً باعتبار الدلالة الالتزامية ، فانّ الدليل الدالّ على الوجوب ينفي الحرمة بالالتزام ، و كذا الدليل الدالّ على الحرمة ينفي الوجوب بالالتزام ، فيكون أحدهما دالاً على الوجوب بالمطابقة و الآخر دالاً على عدم الوجوب بالالتزام ، و كذا الحال بالنسبة الى الحرمة .

فصحّ أن يقال : انّ التعارض هو تنافي الدليلين بحسب مقام الدلالة و الاثبات بالتناقض ، سواء كان التناقض بينهما بحسب الدلالة المطابقية ، أو بحسب الدلالة الالتزامية ، على ما تقدّم في المثالين.

أقسام التنافي بين الدليلين من الذاتي و العرضي :

ثمّ انّ التنافي بين الدليلين قد يكون ذاتيّاً ، و قد يكون عرضياً ، و المراد بالتنافي الذاتي ما كان التنافي بينهما باعتبار نفس مفهومهما العرفي المطابقي أو الالتزامي كالامثلة المتقدّمة ، و المراد من التنافي العرضي ما كان التنافي بينهما من جهة الامر الخارج من مفهومهما العرفي ، كالعلم الاجمالي بعدم مطابقة أحدهما للواقع .

كما اذا دلّ أحد الدليلين على وجوب القصر و الآخر على وجوب التمام ، أو دلّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة و الآخر على وجوب صلاة الظهر فيه ، فانّه لا منافاة بين الدليلين بحسب المفهوم

العرفي ، لامكان وجوب كلّ من القصر و التمام ، و الظهر و الجمعة ، الاّ أنّا نعلم بالضرورة من الدين عدم وجوب ستّة صلوات في يوم واحد ، فلاجل هذا العلم كان أحدهما مثبتاً لما ينفيه الآخر بالدلالة الالتزامية .

المراد من التنافي في مقام الجعل لا الفعلية :

ثمّ انّ التنافي بين الدليلين انّما هو بحسب مقام الجعل و الانشاء ، بلا نظر الى مقام الفعليّة ، فانّ فعليّة الحكم تابع لتحقّق موضوعه في الخارج ، و الاحكام الشرعية كما ذكرنا مراراً مجعولة بنحو القضايا الحقيقية الّتي يحكم فيها على الموضوعات المقدّرة ، فلا يتوقّف التعارض بين الدليلين على تحقّق موضوع الحكمين في الخارج ، فانّ التنافي و التعارض بين ما يدلّ على جواز الجمع بين الفاطميّتين و ما يدلّ على عدم جواز الجمع بينهما موجود [١] ، سواء تحقّق الجمع بينهما في الخارج أم لا .

و بالجملة التنافي و التكاذب بين الدليلين انّما هو في مقام الحكاية عن الجعل و الانشاء و ان لم يتحقّق موضوع الحكم في الخارج أصلاً ، و هذا بخلاف التزاحم ، فانّه لا تنافي بين الحكمين بحسب مقام الجعل في باب التزاحم أصلاً ، انّما التنافي بينهما بحسب مقام الفعلية لعدم قدرة المكلّف على امتثالهما كما تقدّم.

---

١ ـ عن ابن أبي عمير ، عن أبان بن عثمان ، عن حماد ، قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « لا يحلّ لاحد أن يجمع بين ثنتين من ولد فاطمة عليها السلام ، انّ ذلك يبلغها فيشقّ عليها ، قلت : يبلغها ؟ قال : اي و اللّه » ، علل الشرايع : ٥٩٠ ، التهذيب ٧:٤٦٣ ، عنهما الوسائل ٢٠:٥٠٣ .

الفرق بين التزاحم و التعارض :

اذا عرفت التزاحم و التعارض بما لهما من الحقيقة ، ظهر لك الفرق بينهما بكماله ، و تعرف أنّهما ليسا من واد واحد ، و انّ لكلّ واحد منهما أحكاماً و آثاراً مختصّة به دون غيره.

و ملخّص الكلام في المقام ، أي مقام الفرق بين التزاحم و التعارض أنّه : ان علمنا من نفس الدليلين كما هو الغالب ، أو من الخارج و هو قليل ، أنّ المجعول في الشريعة المقدّسة أحد الحكمين دون الآخر ، فهو من باب التعارض ، اذ بعد العلم بجعل أحد الحكمين دون الآخر يقع التكاذب بين الدليلين لا محالة ، لانّ صدق أحدهما ملازم لكذب الآخر ، و هذا بخلاف باب التزاحم ، فانّ المجعول فيه كلا الحكمين و الاخذ بأحدهما للترجيح أو التخيير يوجب انتفاء الآخر بانتفاء موضوعه ، و هو القدرة .

الامتياز بين باب التزاحم و باب التعارض :

و نلخّص الامتياز بينهما ، على ما تقدّمت الاشارة اليه في طيّ كلماتنا بامور :

١ ـ انّ التزاحم عبارة عن التنافي بين الحكمين في مقام الفعلية ، لاجل عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما في مقام الامتثال ، فيكون المجعول كلاهما ، لعدم التنافي بينهما بحسب مقام الجعل ، بخلاف التعارض ، فانّه عبارة عن التنافي بين الحكمين في مقام الجعل ، لاستحالة الجمع بين النقيضين أو الضدين ، فيكون المجعول أحدهما .

٢ ـ انّ التزاحم مختصّ بمن كان عاجزاً عن امتثال كلا الحكمين ، لعدم

المزاحمة بينهما بالنسبة الى من كان قادراً على امتثالهما ، فيكون التزاحم نسبيّاً يختلف حاله وجوداً و عدماً بالنسبة الى العاجز و القادر ، بخلاف التعارض ، فانّ استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين لا تختصّ بشخص دون شخص.

٣ ـ انّه لا يتصوّر التزاحم في المستحبّات ، بخلاف التعارض ، على ما تقدّم بيانه.

٤ ـ انّه لا مانع من الاخذ بما يستفاد من الرواية و ترك ما يستفاد من الآية في باب التزاحم ، بخلاف باب التعارض ، فانّ تقديم الرواية فيه يوجب تكذيب الآية ، على ما تقدّم بيانه ايضاً.

٥ ـ انّ مقتضى القاعدة في باب التعارض هو التساقط و عدم صحة الرجوع الى أحد من المتعارضين ، لعدم شمول دليل الحجّية لشيء منهما ، فانّ شموله لهما معاً يستلزم التعبّد بالمتناقضين أو الضدين ، و هو غير معقول ، و شموله لاحدهما معيّناً ترجيح بلا مرجّح ، و لاحدهما لا بعينه غير معقول ، لعدم مصداق له في الخارج ، فالمتعيّن عدم الشمول لشيء منهما .

و تكون النتيجة تساقط المتعارضين عن الحجية و عدم جواز الرجوع الى أحدهما ، الاّ اذا دلّ دليل من الخارج على وجوب الاخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً ، كما في الخبرين المتعارضين ، فانّه يجب الاخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً للاخبار العلاجية الدالّة على الترجيح بالمرجّحات المخصوصة ، و على التخيير مع فقدها [١] ، بناءاً على تماميّة أخبار التخيير ، و ان كان التحقيق عدمها ، على ما سيجيء الكلام فيها مفصّلاً ان شاء اللّه تعالى .

---

١ ـ الوسائل ٢٧: ١١٠ ـ ١١٢ ـ ٢٧: ١١٨.

و هذا بخلاف باب التزاحم ، فانّ مقتضى القاعدة فيه هو التخيير مع عدم الترجيح .

و ان شئت قلت : انّ العمل بأحدهما تعييناً أو تخييراً لا يحتاج الى دليل من الخارج ، اذ بعد كون المجعول في الشريعة المقدّسة كلا الحكمين لا وجه لرفع اليد عن كليهما ، غاية الامر أنّ المكلّف غير قادر على امتثالهما ، فلا بدّ من رفع اليد عن اطلاق أحدهما أو كليهما للاضطرار ، و حيث انّ الضرورة تقدّر بقدرها فلا وجه لرفع اليد عن أصل الدليلين بعد كون المجعول في الشريعة كلا الحكمين .

فلو كان أحدهما أهم من الآخر و أقوى ملاكاً منه وجب الاخذ باطلاقه بحكم العقل ، و لا بدّ من رفع اليد عن اطلاق دليل المهم ، فهو مقيّد بعصيان الامر بالاهم ، فيكون كلا الحكمين فعليّاً ، غاية الامر كون الامر بالمهم مترتّباً و مقيّداً على عصيان الامر بالاهم .

و أمّا ان كان الحكمان متساويين ، فبما أنّ الترجيح بلا مرجّح باطل بحكم العقل ، كان الحكمان كلاهما فعليّاً مترتّباً على ترك الآخر ، فيكون الترتّب من الطرفين من دون أن يكون عصيان في البين.

هذه هي نتيجة ما ذكرناه من الفرق بين التزاحم و التعارض ، و به ظهر امتياز كلّ منهما عن الآخر ، و ان كلاً منهما أجنبي عن الآخر ، و لا يتصوّر الشك بينهما بوجه .

فلا نحتاج الى تأسيس أصل كان مرجعاً عند الشك في أنّ المورد من التعارض أو التزاحم ، و صحّ ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ، من أنّ القول بأنّ الاصل عند الشك هل هو التعارض أو التزاحم يشبه القول بأنّ الاصل في الاشياء هل هي الطهارة أو البطلان في بيع الفضولي[1] .

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٣٢٥.

مرجّحات باب التزاحم

١ ـ الاهمية

يجب تقديم الاهم على المهم بحكم العقل ، و الترجيح بهذا المرجّح من القضايا الّتي قياساتها معها ، فانّ تقديم المهم على الاهم يوجب تفويت القدر الزائد من المصلحة ، بخلاف تقديم الاهم ، و من أمثلته الواضحة دوران الامر بين انقاذ ابن المولى و ماله .

و بالجملة وجوب الترجيح بهذا المرجّح بعد احراز الصغرى لا يحتاج الى مؤونة الاستدلال و البرهان.

٢ ـ كون أحد الواجبين ممّا لا بدل له

ما ذكره المحقق النائيني ﵀ ، و هو كون أحد الواجبين ممّا لا بدل له ، فيرجّح على ما له البدل ، و قدّم هذا المرجّح على الاهمية ، فقال بوجوب تقديم ما لا بدل له و ان كان مهمّاً ، على ما له البدل و ان كان أهمّ[1] .

أقول : أمّا تقديم الواجب الّذي لا بدل له على ما له البدل ، فممّا لا شك فيه من حيث الكبرى ، الاّ أنّ البحث في مقامين :

المقام الاوّل : في أنّ التقديم المذكور هل هو من باب ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر أم لا ؟

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٣٢٢.

المقام الثاني : في تطبيق هذه الكبرى ، أي تقديم ما لا بدل له على ما له البدل على بعض الصغريات.

١ ـ التقديم المذكور هل هو من باب ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر أم لا ؟

تحقيق القول فيه يقتضي التكلّم تارة في البدل العرضي الّذي ليست بدليّته في ظرف العجز عن المبدل ، و اخرى في البدل الطولي الّذي كانت بدليّته في ظرف العجز عن المبدل.

الف : البدل العرضي

التحقيق أنّه خارج عن باب التزاحم رأساً ، فانّ المحقق النائيني ﵀ مثّل لذلك بما اذا وقع التزاحم بين الاتيان بالواجب التعييني و أحد أفراد الواجب التخييري [١] ، كما اذا دار الامر بين أداء الدين و بين الاطعام الّذي يكون أحد خصال الكفارة ، فيجب صرف المال في أداء الدين لعدم البدل له ، و ينتقل من الاطعام الى بدله و هو الصوم .

و كذا الحال اذا دار الامر بين الانفاق على من تجب نفقته كالزوجة ، و بين الاطعام المذكور ، فيجب الانفاق و ينتقل من الاطعام الى بدله ، و هو الصوم .

نقول : أمّا التقديم المذكور فلا اشكال فيه ، الاّ أنّه ليس من باب التزاحم في شيء ، لما ذكرناه سابقاً ، من أنّ ملاك التزاحم انّما هو كون المكلّف غير قادر على امتثال كلا التكليفين ، بحيث امتثال أحدهما موجباً لعجزه عن امتثال الآخر ، كما اذا دار الامر بين انقاذ غريقين ، و المقام ليس كذلك ، اذ التكليف في الواجب التخييري لم يتعلّق بخصوص الفرد المزاحم للواجب التعييني .

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٣٢٢.

بل التكليف قد تعلّق بالجامع بين الافراد ، و المكلّف قادر على امتثال التكليف بالجامع في ضمن الفرد الّذي لا يكون مزاحماً للواجب التعييني ، فهو قادر على امتثال كلا التكليفين : التكليف بالواجب التعييني ، و التكليف بالواجب التخييري .

و كذا المقام بعينه فيما اذا كان التخيير عقلياً ، كما اذا كان أحد الواجبين موسّعاً و الآخر مضيّقاً ، فانّه و ان وجب تقديم المضيّق على الموسّع ، و لو كان الموسّع في أعلى مرتبة من الاهميّة بالنسبة الى المضيّق ، كالصلاة بالنسبة الى جواب السلام مثلاً ، الاّ أنّه ليس من التقديم في باب التزاحم ، لما ذكرناه من أنّ الطلب متعلّق بالجامع و المكلّف قادر على الجمع بين الامتثالين بامتثال الواجب الموسّع في ضمن الفرد غير المزاحم .

و بالجملة بعد كون التكليف متعلّقاً بالجامع ، سواء كان متعلّقاً بالجامع الحقيقي ، كما في موارد التخيير العقلي ، أو كان متعلّقاً بالجامع الانتزاعي كما في موارد التخيير الشرعي ، لا مزاحمة بين الواجب التخييري و الواجب التعييني ، لقدرة المكلّف على امتثالهما ، و لا يجوز له تعجيز نفسه عن امتثال الواجب التعييني باتيان الواجب التخييري في ضمن الفرد المزاحم له ، هذا كلّه في البدل العرضي .

ب : البدل الطولي

هو الّذي بدليّته في ظرف العجز عن المبدل ، كالتيمم بالنسبة الى الوضوء ، فملخّص الكلام فيه أنّه : اذا كان عنده مقدار من الماء و دار الامر بين أن يصرفه لحفظ نفس محترمة من الهلاك و بين أن يتوضّأ به ، وجب عليه صرفه لحفظ النفس ، و ينتقل من الوضوء الى بدله و هو التيمم ، و كذا الحال اذا دار الامر بين صرف الماء لتطهير المسجد و بين صرفه

للوضوء ، فتجب الازالة و ينتقل من الوضوء الى التيمم .

و الحكم و ان كان كذلك الاّ أنّه ليس من باب التزاحم ايضاً ، لما ذكرناه سابقاً من أنّ الملاك في التزاحم أن يكون امتثال أحد التكليفين موجباً لعجز المكلّف عن امتثال التكليف الآخر ، فيكون امتثال أحدهما موجباً لارتفاع موضوع الآخر ، و هو القدرة .

و في المقام نفس أحد التكليفين رافع لموضوع الآخر ، فانّ نفس التكليف بصرف الماء لحفظ النفس أو تطهير المسجد يوجب عجزه عن امتثال الامر بالوضوء ، فيكون التكليف بالوضوء منتفياً بانتفاء موضوعه ، و هو القدرة المعتبرة فيه شرعاً .

و ان شئت قلت : ان التكليف بحفظ النفس أو الازالة فعلي ، لعدم كونه مشروطاً الا بالقدرة التكوينية الموجودة ، و هو بفعليته مانع عن فعليّة التكليف بالوضوء ، لكونه مشروطاً بالقدرة الشرعية ، على ما تقدّم بيانه ، فلا يكون داخلاً في باب التزاحم .

و لذا ذكرنا سابقاً في بحث الترتّب أنّه اذا كان أحد التكليفين بنفسه رافعاً لموضوع الآخر كان خارجاً عن بحث الترتّب ، اذ لو لم يأت بالاهم لا يصح الاتيان بالمهم و لو على القول بامكان الترتّب ، لانّ عصيان التكليف بالواجب المطلق لا يرفع عجزه عن امتثال الواجب المشروط بالقدرة شرعاً.

٢ ـ في تطبيق هذه الكبرى

و هو تطبيق هذه الكبرى على بعض الامثلة ، فقد طبّق المحقق النائيني رحمه الله هذه الكبرى على فرعين [١] :

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٢٨٢.

الفرع الاوّل :

ما اذا كان عند المكلّف مقدار من الماء ، و دار الامر بين صرفه في الوضوء و صرفه في تطهير ثوبه المتنجس ، فقال : وجب صرفه في التطهير من الخبث ، و ينتقل من الوضوء الى بدله و هو التيمم.

أقول : لا اشكال في تقديم التطهير من الخبث و الانتقال من الوضوء الى التيمم في بعض الموارد من جهة النص الوارد فيه [١]، انّما الكلام فيما لم يرد فيه نص ، أو مع قطع النظر عن النص ، لاجل تطبيق قاعدة الترجيح في باب التزاحم ، فنقول :

يتوجّه الاشكال على تطبيق الكبرى المذكورة على الفرع المذكور من وجهين:

١ ـ انّ الوضوء ليس متعلّقاً للتكليف النفسي ، و الامر به في الآية الشريفة [٢]ارشاد الى كونه شرطاً للصلاة ، و كذا طهارة الثوب و البدن لا تكون متعلّقة للتكليف النفسي الموجب مخالفته العصيان و العقاب ، كي يتوهّم التزاحم بين الطهارة من الخبث و الطهارة من الحدث ، فانّ المأمور به هي الصلاة مع الطهارة المائية ، و مع العجز عنها وجب الاتيان بها مع الطهارة الترابية ، فالمبدل الصلاة مع الطهارة المائية ، و البدل هي الصلاة مع الطهارة الترابية .

و أمّا قولنا : التيمم بدل عن الوضوء ، فمسامحة في التعبير ، و كذا الصلاة مع طهارة الثوب من النجاسة هي المأمور به ، و مع العجز عنها كان

---

١ ـ الوسائل ٣: ٤٨٤.

٢ ـ المائدة :٦.

بدلها هي الصلاة مع الثوب المتنجس على قول ، و لعلّه الاقوى ، أو الصلاة عرياناً على المشهور .

فلا فرق بينهما من هذه الجهة ، لثبوت البدل لكلّ من الواجبين ، فلا ترجيح لاحدهما على الآخر ، بل له أن يصرف الماء في تطهير اللباس و يصلّي مع التيمم ، و له أن يتوضّأ و يصلّي مع اللباس المتنجّس أو عرياناً .

٢ ـ انّ المثال المذكور خارج من موضوع التزاحم رأساً ، فانّ التزاحم انّما هو فيما كان هناك واجبان ، و كان المكلّف عاجزاً عن الاتيان بهما ، و المقام ليس كذلك ، اذ الواجب في المقام واحد و هو الصلاة مجتمعة للشرائط ، و منها الطهارة من الحدث و الطهارة من الخبث ، فالواجب شيء واحد ، و هو مركّب من عدة امور من الاجزاء و الشرائط ، فمع العجز عن الاتيان بها مجتمعة للشرائط كما في المثال ، اذ المكلّف غير قادر على الاتيان بها مجتمعة للطهارة من الحدث و الطهارة من الخبث ، كان مقتضى القاعدة سقوط الوجوب رأساً .

اذ الواجب مركّب و الامر بالمركّب يسقط بتعذّر واحد من أجزائه و شرائطه ، اذ التكليف به مجتمعاً لجميع الاجزاء و الشرائط تكليف بغير مقدور ، و هو لا يصدر من الحكيم ، و ببعض أجزائه أو شرائطه المقدور مناف لكون الواجب مركّباً و أجزائه ارتباطيّاً ، فوجوب الباقي يحتاج الى دليل .

و حيث انّ الدليل في خصوص باب الصلاة دلّ على أنّها لا تسقط بحال من الرواية [١] بل الاجماع و الضرورة من الدين ، فنعلم اجمالاً

---

١ ـ الوسائل ٢:٣٧٣.

بوجوب الصلاة امّا مع الطهارة المائية فاقدة للطهارة من الخبث ، أو الصلاة مع الطهارة الترابية باللباس الطاهر ، فلا ندري أنّ المجعول في الشريعة المقدّسة في هذا الحال وجوب أيّهما .

و حيث انّ مقتضى أدلّة شرطية الوضوء للصلاة وجوبه ، و مقتضى أدلّة شرطية طهارة اللباس من النجاسة للصلاة وجوب تطهيره في هذا الحال ، فيقع التعارض بين الدليلين لا محالة ، فيجب الرجوع الى مرجّحات باب التعارض ، و مع فقدها و تساقط الدليلين للمعارضة تصل النوبة الى الاصل العملي .

و حيث انّا نعلم بتقييد الصلاة بأحد من الامرين ، و اعتبار خصوصية كلّ منهما مجهول يرفع بأصالة البراءة ، فتكون النتيجة أنّ المكلّف مخيّر بين الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية باللباس الطاهر ، و الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية باللباس المتنجّس أو عرياناً ، و ان كان الاوّل أحوط لوجود القول بالتعيين.

و على كلّ حال كان المثال ممّا لا ربط له بباب التزاحم أصلاً كما عرفت.

الفرع الثاني :

ما اذا دار الامر بين ايقاع الصلاة بتمامها في الوقت مع الطهارة الترابية ، و ايقاع ركعة منها في الوقت مع الطهارة المائية لضيق الوقت ، بحيث لو توضّأ لم يدرك الوقت الاّ في ركعة واحدة ، فحكم المحقق النائيني رحمه الله بتقديم الاوّل ، لانّ الطهارة المائية ممّا له البدل ، و هو الطهارة الترابية، و الوقت ممّا لا بدل له[1].

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٣٢٧.

أقول: يرد عليه ما ذكرناه من الوجهين على الفرع الاوّل بعينها، فنقول:

أوّلاً: انّ الطهارة المائية من حيث هي ليست متعلّقة للتكليف، بل التكليف متعلّق بالصلاة مع الطهارة المائية، و كذا الوقت بنفسه ليس متعلّقاً للتكليف، انّما المأمور به هو ايقاع الصلاة بتمامها في الوقت، فكما أنّ الصلاة مع الطهارة المائية لها البدل، و هو الصلاة مع الطهارة الترابية، فكذا الصلاة بتمامها في الوقت ممّا له البدل، و هو ايقاع ركعة منها في الوقت، فلا تنطبق قاعدة ما لا بدل له على ما له البدل على المقام.

و ثانياً: انّ التزاحم لا يجري في الاجزاء و الشرائط لواجب واحد، لما ذكرناه من أنّ التزاحم انّما هو فيما اذا كان واجبان لا يكون المكلّف قادراً على الاتيان بهما، و في المقام ليس الواجب الاّ واحداً مركّباً من عدّة أجزاء و شرائط، فمع العجز عن الاتيان به مجتمعاً لجميع الاجزاء و الشرائط كما هو المفروض يسقط التكليف لا محالة، اذ التكليف بالمجموع تكليف بغير مقدور، و التكليف بالبعض يحتاج الى دليل، و حيث انّ الدليل قد دلّ من الخارج على أنّ الصلاة لا تسقط بحال [1]، فنعلم أنّ المجعول في الشريعة المقدّسة في هذا الحال امّا الاتيان بتمام أجزاء الصلاة في الوقت مع الطهارة الترابية، أو ايقاع ركعة منها في الوقت مع الطهارة المائية.

فلا بدّ من الرجوع الى دليل اعتبار الطهارة المائية في الصلاة، و الى دليل اعتبار الوقت فيها، و يعامل معهما معاملة المتعارضين، على ما تقدّم في الفرع الاوّل، فتكون النتيجة أنّ قاعدة تقديم ما لا بدل له على ما له البدل لا تنطبق على هذا الفرع.

---

١ ـ الوسائل ٢: ٣٧٣.

نعم لا مناص من الالتزام بتقديم الاتيان بالصلاة بتمامها في الوقت مع الطهارة الترابية على الاتيان بركعة منها في الوقت مع الطهارة المائية ، لكن لا من جهة تقديم ما لا بدل له على ما له البدل ، على ما ذكره المحقق النائيني ﷺ ، بل الوجه فيه أنّ المستفاد من قوله تعالى : « **أَقِمِ الصَّلاٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ اِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ** »[١] ، بضميمة الروايات الواردة في تفسيرها و تعيين أوقات الصلوات [٢]، وجوب ايقاع الصلاة بتمامها في الاوقات المحدودة المعيّنة ، و انّ الشارع لا يرضى بتأخيرها عنها ، بل هي غير مشروعة في غيرها ، الاّ اذا قام الدليل على المشروعيّة كما في صلاة القضاء .

و ايضاً المستفاد من قوله تعالى : «**اِذٰا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلاٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ** ـ الى قوله تعالى : ـ **فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً** »[٣] ، أنّ الطهارة من الحدث شرط للصلاة ، فمع التمكّن من الطهارة المائية وجب الاتيان بها معها ، و مع العجز عنها وجب الاتيان مع الطهارة الترابية .

فضمّ هذه الطائفة الثانية من الادلّة الدالّة على وجوب الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية عند العجز عن الاتيان بها مع الطهارة المائية ، الى الطائفة الاولى الدالّة على وجوب ايقاع الصلاة بتمام أجزائها في الوقت ، ينتج وجوب الاتيان بالصلاة بتمام أجزائها في الوقت مع الطهارة المائية ، و مع العجز عنها مع الطهارة الترابية ، فتكون النتيجة وجوب ايقاع الصلاة بتمام أجزائها في الوقت مع الطهارة الترابية في مفروض المثال .

---

١ ـ الاسراء : ٧٨.

٢ ـ الوسائل ٤ : ١٥٦.

٣ ـ المائدة : ٦.

وهم و دفع :

و توهّم أنّ الروايات الدالّة على أنّه : من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت ، تدلّ على وجوب ايقاع ركعة من الصلاة في الوقت مع الطهارة المائية ، مدفوع بأنّ مفاد هذه الروايات ليس ترخيصاً في ايقاع ركعة من الصلاة في الوقت بالاختيار ، بل مفادها بحسب فهم العرف أنّه من لم يتمكّن من اتيان تمامها في الوقت اضطراراً و أتى بركعة منها في الوقت فقد أدرك الوقت .

فانّ قوله عليه السلام :« من أدرك ركعة من الوقت ـ الخ» [1]، يشهد على عدم التمكّن من ادراك تمام الوقت ، لانّ الادراك بحسب متفاهم العرف لا يستعمل الاّ عند اعمال كمال القدرة ، فمن مشى عقب غريمه أو عبد آبق له و لحق بهما يقال : انّه أدرك غريمه أو عبده ، و أمّا اذا كان الغريم عنده و العبد حاضراً لا يقال انّه أدركهما ، كما هو ظاهر .

و بالجملة لا تكون الروايات الدالّة على أنّه من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت ، ناظرة الى الطهارة المائية أو الترابية ، بل مفادها أنّ كلّ مكلّف لم يتمكّن من ادراك تمام الوقت أجزأه ادراك ركعة من الوقت ، في كون عمله أداءاً و واقعاً في الوقت ، سواء كان تكليفه الوضوء أو التيمم ، بل كلّ مكلّف من المتوضيء أو المتيمّم ، على ما يقتضيه تكليفه ، ان أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت ، فليس مفادها الترخيص في ايقاع ركعة من الصلاة في الوقت و الباقي خارجه اختياراً ، فلا يشمل المقام ، لتمكّن المكلّف من الاتيان بتمام أجزاء الصلاة في الوقت مع الطهارة الترابية .

---

١ ـ الوسائل ٤:٢١٧ : و فيه : «من أدرك ركعة واحدة في الوقت فقد أدرك تمام الصلاة».

و هذا هو الوجه في وجوب ايقاع الصلاة بتمامها في الوقت مع الطهارة الترابية في مفروض المثال ، لا ما ذكره المحقق النائيني ﵀ من تطبيق قاعدة تقديم ما لا بدل له على ما له البدل في باب التزاحم.

كلام بعض المحدثين ﵀ ، و المناقشة فيه :

و من الغريب ما صدر عن بعض المحدّثين ﵀ في المقام [١] ، من الالتزام بوجوب الوضوء و ايقاع ركعة من الصلاة في الوقت ، بمقتضى الروايات الدالّة على أنّه من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت ، و الالتزام بسقوط الصلاة رأساً فيما اذا لم يتمكّن من ايقاع ركعة من الصلاة في الوقت مع الطهارة المائية ، و لو كان متمكناً من ايقاع الصلاة بتمامها في الوقت مع الطهارة الترابية ، أمّا الصلاة مع الطهارة المائية فلعدم التمكّن منها و لو باتيان ركعة منها في الوقت على الفرض ، و أمّا الصلاة مع الطهارة الترابية فلعدم صحّتها مع وجود الماء ، لقوله تعالى : « **فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً** » [٢] ، و الماء موجود على الفرض ، غاية الامر عدم ادراك الوقت مع الطهارة المائية ، فتكون النتيجة سقوط الصلاة رأساً.

أقول : أمّا ما التزم به من وجوب الوضوء و ايقاع ركعة من الصلاة في الوقت و ترك ايقاع الصلاة بتمامها في الوقت مع الطهارة الترابية ، فقد تقدّم ما فيه ، و لا حاجة الى الاعادة.

و أمّا ما التزم به من سقوط الصلاة رأساً ، ففيه انّه مرّ غير مرة أنّ المراد من عدم وجدان الماء عدم القدرة على استعماله ، لاجل قرينة داخلية

---

١ ـ هو الشيخ حسين آل عصفور ﵀ ، فقد صرّح به في التنقيح ٩:٤٧٣.

٢ ـ المائدة :٦.

و قرينة خارجية ، أمّا القرينة الداخلية فهي ذكر المريض في الآية المباركة ، فانّ الغالب وجود الماء عنده ، و أمّا القرينة الخارجية فهي عدّة من الروايات الدالّة على هذا المعنى .

و عليه فمن لم يتمكّن من استعمال الماء عقلاً أو شرعاً كان عليه التيمم ، و بما أنّ المكلّف في المقام غير متمكّن من استعمال الماء شرعاً لكونه موجباً لتفويت الوقت و هو غير جائز ، فتعيّن عليه الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية بلا شبهة و اشكال ، غاية الامر أنّ صحّة التيمم لهذا الشخص مختصّة بباب الصلاة ، فليس له الدخول في المسجد ان كان جنباً و لا ترتيب سائر آثار المتطهّر ، لكونه قادراً على الطهارة المائية بالنسبة الى غير الصلاة من الاعمال المشروطة من الحدث .

٣ ـ أحد الواجبين مشروط بالقدرة عقلاً و الآخر شرعاً

كون أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة عقلاً ، و الواجب الآخر مشروطاً بالقدرة شرعاً ، فيقدّم الاوّل على الثاني ، و تحقيق المقام يقتضي بسطاً في الكلام ، فنقول و باللّه الاعتصام :

انّ الواجبين المتزاحمين امّا أن يكون اعتبار القدرة في أحدهما شرعيّاً و في الآخر عقليّاً ، أو يكون في كلّ منهما شرعياً ، أو في كلّ منهما عقلياً ، فهذه هي أقسام ثلاثة :

١ ـ ما كانت القدرة في أحدهما شرطاً شرعياً دون الآخر

قد ذكر المحقق النائيني رحمه الله أنّه يقدّم الواجب المشروط بالقدرة عقلاً على الواجب المشروط بالقدرة شرعاً ، و أفاد في وجه ذلك :

انّ ملاك الواجب الّذي لا يكون مشروطاً بالقدرة شرعاً تامّ ، فيكون وجوبه فعليّاً و موجباً لعجز المكلّف عن الاتيان بالواجب الآخر ، و مانعاً عن تحقّق ملاكه المتوقّف على القدرة شرعاً على الفرض ، و لذا ذكرنا في بحث الترتّب عدم صحّة الواجب المشروط بالقدرة شرعاً مع عصيان الامر بالواجب غير المشروط بها شرعاً ، و لو على القول بامكان الترتّب ، لانّ الترتّب مبني على تماميّة الملاك لكلا الواجبين ، و في المقام لا ملاك للواجب المشروط بالقدرة شرعاً ، مع فعليّة وجوب الواجب غير المشروط بها شرعاً ، على ما تقدّم بيانه .

و لا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب المشروط بالقدرة شرعاً أهم من غيره أو لا ، فانّ الاهميّة فرضية ، بمعنى أنه أهم على تقدير تمامية ملاكه ، و المفروض أنّ الملاك فيه غير تامّ مع فعليّة وجوب الواجب الّذي لا يكون مشروطاً بالقدرة شرعاً .

و كذا لا فرق بين أن يكون الواجب المشروط بالقدرة شرعاً متأخّراً عن الآخر زماناً أو مقارناً معه أو متقدّماً عليه ، لانّ ملاك التقدّم واحد يجري في جميع هذه الصور .

أمّا أن كان الواجب المشروط بالقدرة شرعاً متأخّراً عن غير المشروط بها شرعاً أو مقارناً معه ، فالامر واضح على ما تقدّم بيانه .

و أمّا ان كان متقدّماً عليه زماناً ، فعلى القول بامكان الواجب التعليقي فالامر واضح ايضاً ، لانّ وجوب الواجب الّذي لا يكون مشروطاً بالقدرة شرعاً فعلي ، و محجز مولوي عن الواجب المشروط بالقدرة شرعاً ، و مانع عن تحقّق ملاكه ، و ان كان الواجب استقبالياً .

و أمّا على القول بعدم امكان الواجب التعليقي ، فكذلك وجب تقديم غير المشروط بالقدرة شرعاً على المشروط بها شرعاً ، لانّ الواجب الّذي

لا يكون مشروطاً بالقدرة شرعاً تامّ الملاك في ظرفه ، و يجب التحفّظ بملاكه بحكم العقل ، و تحفّظ القدرة على استيفاء ملاكه يقتضي ترك الواجب المشروط بالقدرة شرعاً ، فيكون مانعاً عن تحقّق ملاكه ، هذا ملخّص كلامه بتوضيح منا [١].

أقول : ما ذكره من تقديم الواجب غير المشروط بالقدرة شرعاً على الواجب المشروط بها شرعاً ، و ان كان صحيحاً ، الاّ أنّ ما ذكره في وجه التقديم غير تام ، أمّا عدم تماميّة الوجه المذكور ، فلانّه مبني على أنّ الملاك في الواجب غير المشروط شرعاً تام ، فوجب التحفّظ به ، و ملاك الواجب المشروط بالقدرة شرعاً غير تام .

و قد ذكرنا غير مرة أنّه لا طريق لنا الى احراز الملاك مع قطع النظر عن ثبوت الحكم ، فلا يستكشف عند المزاحمة أنّ الواجب غير المشروط بالقدرة شرعاً واجد للملاك دون الواجب المشروط بها شرعاً ، كي يقدّم الاوّل على الثاني.

هذا ، مضافاً الى أنّ بحث التزاحم و وجوب تقديم أحد المتزاحمين على الآخر غير مختصّ بمذهب العدلية ، من تبعيّة الاحكام الشرعية للملاكات ، بل يعمّ جميع المذاهب حتّى مذهب الاشعري المنكر لتبعية الاحكام للملاكات الواقعية .

و بالجملة بحث التزاحم غير مبتن على مسألة الملاك ، و لذا ذكرنا في بحث الترتّب أنّه لا مانع من جريان الترتّب على القول بامكانه في الواجب المشروط بالقدرة شرعاً عند عصيان الامر بالواجب المشروط بالقدرة عقلاً .

---

١ ـ فوائد الاصول ١:٣٢٢.

و أمّا تمامية ما ذكره من تقديم الواجب المشروط بالقدرة عقلاً على الواجب المشروط بها شرعاً ، فلانّ وجوب الواجب المشروط بالقدرة عقلاً فعلي ، لانّه غير مشروط بشيء ما عدا القدرة التكوينية المتحقّقة على الفرض ، فلا مانع عن فعليّة وجوبه ، بخلاف الواجب المشروط بالقدرة شرعاً ، فانّ المانع من فعليّة وجوبه موجود ، و هو فعليّة وجوب هذا الواجب ، لانّها توجب عجز المكلّف عن الاتيان به ، فلا يكون قادراً عليه شرعاً ، و مع انتفاء القدرة ينتفي الوجوب لا محالة ، لكونه مشروطاً بالقدرة شرعاً على الفرض ، و لذا ذكرنا سابقاً أنّ هذا الفرض خارج عن باب التزاحم .

فانّ التزاحم انّما هو فيما اذا كان كلا التكليفين فعليّاً ، و كان المكلّف عاجزاً عن امتثالهما معاً ، بأن يكون امتثال أحد التكليفين موجباً لعجزه عن امتثال الآخر ، بخلاف ما اذا كان نفس أحد التكليفين موجباً لانتفاء موضوع الآخر كما في المقام ، فانّه لا مزاحمة بين التكليفين أصلاً.

٢ ـ ما اذا كان كلّ من الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً

تارة يكون أحدهما مقدّماً بحسب الزمان على الآخر ، و اخرى يكونان متقارنين.

الف : اذا كان أحدهما مقدّماً بحسب الزمان على الآخر

و هو ما كان أحد الواجبين أسبق من الآخر زماناً ، يقدّم فيه ما كان مقدّماً بحسب الزمان على الآخر ، اذ يكون وجوب المتقدّم فعليّاً بفعليّة موضوعه ، و هو القدرة عليه تكويناً و تشريعاً ، أمّا القدرة التكوينية فواضح ، و أمّا القدرة التشريعية فلانّها عبارة عن عدم الزام من المولى

بصرف قدرته في الاتيان بواجب آخر يوجب عجزه عن الاتيان بهذا الواجب .

و من المعلوم أنّ المولى لم يلزمه بترك الواجب المتقدّم احتفاظاً على القدرة للاتيان بالواجب المتأخّر ، و مع عدم هذا الالزام يكون التكليف بالمتقدّم فعليّاً بفعليّة موضوعه ، و هو القدرة العقلية و الشرعية ، و فعليّته رافع لموضوع التكليف المتأخّر ، فانّ فعليّة التكليف بالمتقدّم يوجب عجزه عن الاتيان بالمتأخّر ، فيكون التكليف به منتفياً بانتفاء موضوعه ، و هو القدرة الشرعية .

و ظهر بما ذكرناه أنّ هذا الفرض ايضاً خارج عن باب التزاحم ، فانّ التزاحم انّما هو فيما اذا كان كلا التكليفين فعليّاً ، و كان المكلّف عاجزاً عن امتثالهما ، بأن يكون امتثال أحدهما موجباً لعجزه عن امتثال الآخر ، بخلاف ما اذا كان نفس أحد التكليفين موجباً لانتفاء موضوع الآخر كما في المقام ، فانّه لا مزاحمة بين التكليفين أصلاً .

و ان شئت توضيح المقام أزيد ممّا ذكر ، فنقول :

كون أحد الواجبين المشروطين بالقدرة شرعاً أسبق زماناً من الآخر يتصوّر بصورتين : فانّ التكليف بالمتأخّر امّا أن لا يكون فعليّاً حين فعليّة التكليف بالمتقدّم ، أو يكون فعليّاً و ان كان ظرف امتثاله متأخّراً كما في الواجب التعليقي .

أمّا الصورة الاولى فالامر فيها واضح ، اذ التكليف بالمتقدّم فعلي و التكليف بالمتأخّر ليس فعليّاً على الفرض ، مثالها ما اذا دار الامر بين الصوم في اليوم الاوّل من شهر رمضان و الصوم في اليوم الثاني منه لعدم قدرة المكلّف على الصوم فيهما ، فانّه لا اشكال في وجوب الصوم في اليوم الاوّل لفعليّة التكليف به ، و يسقط التكليف بالصوم في اليوم الثاني لا محالة لعدم القدرة عليه .

و أمّا الصورة الثانية ، و هي ما كان كلا التكليفين فعليّاً و كان ظرف امتثال أحدهما متأخّراً عن الآخر ، كما اذا دار الامر بين القيام في صلاة الظهر و القيام في صلاة العصر ، بأن لا يكون المكلّف قادراً على القيام فيهما .

فالامر في هذه الصورة ايضاً كما ذكر ، من تقديم المتقدّم زماناً ، اذ التكليف به فعلي لتحقّق القدرة العقلية و الشرعية ، على ما تقدّم بيانه ، و لا حاجة الى الاعادة ، و بفعليّته ينتفي موضوع التكليف بالمتأخّر .

تطبيق الكبرى على من نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم العرفة ثمّ حصل له الاستطاعة :

و بالجملة لا اشكال في الحكم من حيث الكبرى ، انّما الكلام في تطبيقها على بعض الصغريات ، فقد يقال :

انّ من مصاديقها ما لو نذر أحد زيارة الحسين عليه السلام يوم العرفة ثمّ حصل له الاستطاعة ، فيقدّم الوفاء بالنذر لكونه مقدّماً زماناً على عروض الاستطاعة ، لانّ وجوب الوفاء بالنذر رافع للاستطاعة المأخوذة في وجوب الحج ، و التزم بهذا القول صاحب الجواهر [1] و جماعة من المتأخّرين ، و منهم بعض المعاصرين .

و لكنّ التحقيق عدم انطباق الكبرى المذكورة على ما ذكروه من المثال :

أمّا أوّلاً : فلانّ وجوب الحج لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية ، فانّ الحج و ان كان مشروطاً بالاستطاعة بمقتضى قوله تعالى : « **وَ لِلّٰهِ عَلَى**

---

١ ـ جواهر الكلام ٣٥ : ٣٧٧ .

النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ اِلَيْهِ سَبيلاً »[١] ، الاّ أنّ الاستطاعة قد فسّرت في الروايات بالزاد و الراحلة و أمن الطريق [٢]، و في بعضها و ان زاد صحّة البدن الاّ أنّها ليست شرطاً للوجوب بل هي شرط للمباشرة [٣] ، بمقتضى روايات اخرى دالّة على وجوب الاستنابة على من عنده الزاد و الراحلة ، و هو غير قادر على الحج لمرض أو هرم [٤] ، فالحج مشروط بالزاد و الراحلة و تخلية السرب فقط ، فما هو المشهور عندهم من أنّ الحج مشروط بالقدرة الشرعي ايضاً ، بمعنى أن لا يلزم منه فعل حرام أو ترك واجب ، لا يكون مستنداً الى دليل .

و نتيجة ذلك أنّ الحج مشروط بالقدرة العقلية فقط بخلاف الوفاء بالنذر ، فانّه مشروط بالقدرة الشرعية ايضاً ، بمقتضى دليله الدالّ على أنّه مشروط بأن لا يكون موجباً لتحليل الحرام و مخالفاً للكتاب و السنة .

---

١ ـ آل عمران : ٩٧.

٢ ـ كما في صحيحة محمد بن مسلم ، قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : قوله تعالى : « و للّه على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» ، قال : « يكون له ما يحجّ به».

و في صحيحة الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ : « و للّه على الناس حجّ البيت من استطاع اليه سبيلاً» ، ما السبيل ؟ قال : « أن يكون له ما يحجّ به» ـ الوسائل ١١: ٣٥.

٣ ـ كما في صحيحة الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون ، قال : « و حجّ البيت فريضة على من استطاع اليه سبيلاً ، و السبيل : الزاد و الراحلة مع صحة البدن » .

و في صحيحة هشام بن الحكم ، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله عز و جل : «و للّه على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » ما يعني بذلك ؟ قال : « من كان صحيحاً في بدنه ، و مخلّي سربه له زاد و راحلة» ـ الوسائل ١١: ٣٣.

٤ ـ كما في صحيحة الحلبي عن أبي عبداللّه عليه السلام في حديث ، قال : « و ان كان موسراً و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره اللّه فيه ، فانّ عليه أن يحجّ عنه من ماله صرورة لا مال له» ـ الوسائل ١١: ٦٣.

فتحصّل أنّ المثال المذكور لا يكون من مصاديق هذا القسم الثاني ، بل من صغريات القسم الاوّل ، و هو ما كان التزاحم بين واجبين كان أحدهما مشروطاً بالقدرة عقلاً و الآخر مشروطاً بها شرعاً ، فلا بدّ من الحكم بتقديم الحج على الوفاء بالنذر ، و ان كان متقدّماً على حصول الاستطاعة زماناً ، لما تقدّم من أنّ الواجب المشروط بالقدرة عقلاً يقدّم على الواجب المشروط بها شرعاً ، سواء كان سابقاً عليه أو متأخّراً عنه أو مقارناً معه زماناً ، و قد تقدّم الوجه في ذلك و لا حاجة الى الاعادة.

الحق في المقام :

فنقول في المثال المذكور : لا بد من تقديم الحج ، اذ بعد حصول الزاد و الراحلة و أمن الطريق كان وجوبه فعليّاً غير متوقّف على شيء آخر ، و هو رافع لموضوع وجوب الوفاء بالنذر المتوقّف على القدرة الشرعية .

و أمّا ثانياً : فلانّه لو تنزّلنا و سلّمنا أنّ وجوب الحج ايضاً مشروط بالقدرة الشرعية ، قلنا :

انّه لابد من تقديم الحج على الوفاء بالنذر ايضاً ، لعدم كون المثال من تزاحم واجبين كان أحدهما أسبق من الآخر زماناً ، لانّ الميزان انّما هو كون أحد الواجبين أسبق من الآخر زماناً ، بأن يكون ظرف امتثال أحدهما مقدّماً على ظرف امتثال الآخر من حيث الزمان ، و لا عبرة بتقدّم أحد الوجوبين على الآخر ، و لا بتقدّم سبب أحد الوجوبين على سبب الوجوب الآخر .

فلا مجال لتوهّم تقديم الوفاء بالنذر على الحج بملاك وجوب تقديم الواجب السابق زماناً على الواجب المتأخّر عنه زماناً ، بل يكون كلّ منهما في عرض الآخر من هذه الجهة ، و يجب تقديم الحج على الوفاء بالنذر لوجهين:

١ ـ انّ وجوب الوفاء بالنذر لو كان مانعاً عن تحقّق الاستطاعة و عن وجوب الحج ، لأمكن لكلّ مكلّف التخلّص من وجوب الحج بكلّ نذر يضاد متعلّقه للاتيان بالحج ، كما اذا نذر أن يصلّي ركعتين يوم العرفة في المسجد الفلاني ، أو نذر قراءة سورة من القران يوم العرفة في ذلك المسجد ، و هكذا ، فيمكن التخلّص عن وجوب الحج لجميع المكلّفين و يسقط وجوبه رأساً بهذه الحيلة ، و هذا ممّا يقطع ببطلانه ، و لن يلتزم به فقيه.

٢ ـ انّ وجوب الوفاء بالنذر مشروط بأن يكون متعلّقه راجحاً في نفسه مع قطع النذر عن تعلّق النذر به ، و المعتبر رجحانه حين العمل لا حين النذر .

و لذا لو نذر امرأة أن تصلّي ركعتين في يوم كذا ، و كانت طاهرة حين النذر ثمّ صارت حائضاً حين العمل لا اشكال في عدم انعقاد نذرها ، و انّه بعروض الحيض ينكشف عدم انعقاد نذرها من أوّل الامر ، و بما أنّ الوفاء بالنذر في مفروض المثال مستلزم لترك الحج فلا تشمله أدلّة وجوب الوفاء بالنذر ، بل بحصول الاستطاعة ينكشف عدم انعقاد النذر من أوّل الامر ، و لا تصل النوبة الى المزاحمة .

و قد ثبت اعتبار الرجحان في متعلّق النذر بعدّة من الروايات ، المعبّر في بعضها عن اعتبار الرجحان بعدم كونه موجباً لتحليل حرام ، و في بعضها بعدم كونه مخالفاً للكتاب و السنة [١] ، و قد ورد في بعضها أنّه :

---

١ ـ عن منصور بن حازم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «لا نذر في معصية ، و لا يمين في قطيعة» ـ الوسائل ٢٣:٢١٨.

عن عبدالله بن سنان ، قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام قال : « لا تجور يمين في تحليل حرام ، و لا تحريم حلال ، و لا قطيعة رحم» ـ الوسائل ٢٣:٢١٩.

لو وجدت خيراً من المنذور أفعله و اترك المنذور [١].

و هذا الّذي ذكرناه جار في غير الحج ايضاً ، فلو نذر أحد صرف مقدار من الماء لامر راجح في نفسه في وقت معيّن ، و اتّفق انحصار الماء بما يكفي للوضوء فقط فحضر وقت الصلاة ، فانّه يجب تقديم الوضوء على النذر ، و لا مجال لتوهم تقديم الوفاء بالنذر على الوضوء ، باعتبار أنّ وجوب الوضوء مشروط بالقدرة العقلية و الشرعية على استعمال ، و النذر كان سابقاً على وجوب الوضوء زماناً لما ذكرناه ، و لا حاجة الى الاعادة .

بل ما ذكرناه مطّرد في غير النذر ايضاً ممّا كان مشروطاً بعدم كونه محلّلاً للحرام ، أو بعدم كونه مخالفاً للكتاب و السنة .

و بالجملة كلّ واجب استقرّ في ذمّة المكلّف بالتزام من المكلّف ، وكان امضاء الشارع له مشروطاً بعدم كونه مخالفاً للكتاب و السنة ، أو بعدم كونه محلّلاً للحرام كالنذر و اليمين ، و الشرط في ضمن العقد و غيرها ، لو زاحمه واجب من الواجبات الاوّلية الالهيّة وجب تقديم هذا الواجب الاوّلي الالهي عليه ، بلا فرق بين أن يكونا متقارنين أو يكون أحدهما أسبق من الآخر زماناً .

اذ الادلّة الامضائية لا تشمل منه ما كان مزاحماً للواجب الاوّلي

---

١ ـ عن سعيد الاعرج قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يحلف على اليمين ، فيرى أنّ تركها أفضل ، و ان لم يتركها خشي أن يأثم ، أيتركها ؟ قال : أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وآله : اذا رأيت خيراً من يمينك فدعها».

عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « اذا حلف الرجل على شيء ، و الّذي حلف عليه اتيانه خير من تركه ، فليأت الّذي هو خير ، و لا كفّارة عليه ، و انّما ذلك من خطوات الشيطان» ـ الوسائل ٢٣ : ٢٤٠.

الالهي، فانّ أدلّتها تشير الى هذه الواجبات الاوّلية و يقيّدها بصورة عدم المزاحمة معها بلسان عدم مخالفة الكتاب و السنة أو بلسان عدم كونه محلّلاً للحرام.

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنّه وجب تقديم الاسبق زماناً من الواجبين المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعية، الاّ فيما اذا كان الاسبق من الواجبات الثانوية الّتي التزمها المكلّف على نفسه و كان مشروطاً بعدم مخالفة الكتاب و السنة، هذا كلّه فيما اذا كان أحد الواجبين أسبق من الآخر زماناً.

ب: اذا كانا متقارنين بحسب الزمان

و هو ما كان الواجبان المشروطان بالقدرة شرعاً متقارنين بحسب الزمان، فهل الاهميّة يوجب التقديم أو يتخيّر المكلّف بينهما، و على تقدير عدم الترجيح بالاهميّة أو كون الواجبين متساويين، فهل التخيير عقلي أو شرعي؟ فلا بد من التكلّم في مقامين:

المقام الاوّل: في وجوب الترجيح بالاهمية و عدمه.

المقام الثاني: في كون التخيير عقلياً أو شرعياً على تقدير عدم الترجيح بالاهمية، أو كون الواجبين متساويين.

المقام الاوّل:

قد أنكر المحقق النائيني رحمه الله الترجيح بالاهمية هاهنا [1]، بدعوى أنّ الاهمية انّما توجب التقديم فيما اذا كان كلّ من الواجبين واجداً للملاك،

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٢٧٦.

و أمّا في مثل المقام المفروض فيه اشتراط كلّ من الوجوبين بالقدرة شرعاً ، فلا محالة كان أحدهما واجداً للملاك دون الآخر ، لفرض أنّ القدرة دخيلة فيه ، و لا قدرة للمكلّف الاّ على امتثال أحدهما .

و من الواضح أنّ الاهميّة في طرف لا تكشف عن وجود الملاك فيه دون الطرف الآخر ، اذ يحتمل أن يكون الملاك في الطرف الآخر ، و مجرّد كونه أهمّ على تقدير وجود الملاك فيه لا يكون دليلاً على وجود الملاك فيه دون الطرف الآخر ، و عليه فلا وجه لترجيحه على الطرف الآخر في مقام التزاحم.

و لكنّ التحقيق وجوب الترجيح بالاهميّة في المقام ، فانّ ما ذكره من أنّ الاهمية لا توجب الترجيح مع الشك في وجود الملاك و ان كان صحيحاً كما في باب التعارض ، فلا يجب تقديم أحد الدليلين المتعارضين لمجرّد كون ملاك الحكم في مورده أهم على تقدير مطابقته للواقع ، اذ يحتمل كذبه و صدق الدليل الآخر ، فلا يكون له ملاك أصلاً كي يكون أهم .

الاّ أنّ المقام ليس كذلك ، لانّ الملاك في الطرف الاهم محرز بالوجدان ، لانّ شرط تحقّق الملاك و هي القدرة متحقّقة في الطرف الاهم ، اذ المفروض كونه مقدوراً عقلاً و شرعاً ، أمّا الاوّل فواضح ، و أمّا الثاني فلعدم المنع الشرعي و عدم الزام المولى صرف القدرة في غير الاهم يقيناً .

اذ غاية ما في الباب التخيير بين صرف قدرته فيه و في غيره ، فليس الزام من المولى بصرف القدرة في غير الاهم ، كي يكون المكلّف عاجزاً عن الاتيان بالاهم شرعاً ، و مع القدرة عليه عقلاً و شرعاً يكون ملاكه تامّاً و فعليّاً ، فكان التكليف به فعليّاً و محجزاً مولويّاً عن المهم ، فلا يكون له ملاك .

هذا بخلاف غير الاهم . فانّه و ان كان مقدوراً عقلاً الاّ أنّه غير مقدور شرعاً ، لانّ الزام المولى بصرف القدرة في الاهم يوجب عجزه عن الاتيان بغيره شرعاً ، فيكون مانعاً عن تحقّق الملاك فيه.

و لا يخفى أنّ هذا الّذي أنكره المحقق النائيني رحمه الله من الترجيح بالاهمية في الواجبين المشروطين بالقدرة شرعاً ، مناف لما ذكره في حاشية العروة في بحث مكان المصلّي [١] ، من أنّه اذا دار الامر بين الصلاة في مكان يتمكّن فيه من القيام دون الركوع و السجود ، و الصلاة في مكان يتمكّن فيه من الركوع و السجود دون القيام ، تعيّن عليه الاتيان بالصلاة في مكان يتمكّن فيه من الركوع و السجود ، فانّ نظره في ذلك الى كون الركوع و السجود أهمّ من القيام ، مع أنّ كلّ من القيام و الركوع و السجود مشروط بالقدرة شرعاً.

و ما ذكره في مكان المصلّي مناقض ايضاً لما ذكره في مبحث القيام من حاشية العروة [٢] ، من أنّه يجب الاتيان بالصلاة في مكان يتمكّن فيه من القيام ، و نظره في ذلك الى كون القيام أسبق زماناً من الركوع و السجود . و سيجيء الكلام في تحقيق هذه المسألة قريباً ان شاء اللّه تعالى .

ان كان أحدهما المعين محتمل الاهمية :

هذا كلّه فيما اذا كان أحدهما معلوم الاهمية ، و أمّا ان كان أحدهما المعيّن محتمل الاهميّة ، فهل يقدّم في مقام المزاحمة على الطرف الآخر أم لا ؟

---

١ ـ حاشية العروة للمحقق النائيني رحمه الله : ٢٣.

٢ ـ حاشية العروة للمحقق النائيني رحمه الله : ٣٦.

الظاهر ذلك ، لانّ المكلّف لا يتمكّن من امتثال كلا الواجبين ، و يتمكّن من امتثال أحدهما فقط ، فيدور الامر بين التخيير و التعيين في مقام الامتثال ، و قد ذكرنا غير مرّة أنّ دوران الامر بين التخيير و التعيين في مقام الامتثال و الحجّة مورد لقاعدة الاشتغال ، فلا بدّ من الالتزام بالتعيين تحصيلاً للعلم بالفراغ .

نعم دوران الامر بين التخيير و التعيين في مقام الجعل مورد للبراءة ، و لكنّه غير مرتبط بالمقام.

المقام الثاني :

اختار المحقق النائيني رحمه الله [1] أنّ التخيير شرعي ، بدعوى أنّ كلاً من الواجبين واجد للملاك في ظرف القدرة عليه ، كما هو المفروض ، فمع التزاحم كان أحدهما لا بعينه مقدوراً للمكلّف ، فهو ذو ملاك ملزم ، فلا بدّ للمولى من ايجابه ، ضرورة أنّه لا يجوز للحكيم رفع اليد عن التكليف بأحدهما لا بعينه مع كونه واجداً للملاك بمجرّد عجز المكلّف عن الاتيان بكلا الواجبين ، فلا محالة يتعلّق التكليف بأحدهما لا بعينه ، و هذا هو التخيير الشرعي و ان كان الكاشف عنه العقل ، فانّه هو الحاكم بقبح اهمال المولى الحكيم و عدم ايجابه أحدهما لا بعينه ، و القبيح لا يصدر عن الحكيم .

و الصحيح أنّ التخيير في المقام عقلي ، اذ المفروض أنّ كلاً من الواجبين مقدور للمكلّف في ظرف ترك الآخر و انّ الشارع لم يلزمه باتيان أحدهما المعيّن ، لكونه ترجيحاً بلا مرجّح ، فلا محالة كان كلّ منهما

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٢٧٧ .

واجداً للملاك في ظرف ترك الآخر ، و لازم ذلك تعلّق التكليف بكلّ واحد منهما مشروطاً بترك الآخر ، فيكون الترتّب من الطرفين، و قد أشرنا الى ذلك في بحث الترتّب المصطلح ، و هو الترتّب من طرف واحد ، فاتّضح أنّ التكليف الشرعي متعلّق بكلّ منهما مشروطاً بترك الآخر ، فيكون التخيير عقلياً لا شرعياً .

و تظهر الثمرة بين التخيير الشرعي و العقلي عند تركهما معاً ، فانّه على التخيير الشرعي لا يستحقّ الاّ عقاباً واحداً لوحدة التكليف ، و على التخيير العقلي يستحقّ عقابين لتعلّق التكليف بكلّ منهما مشروطاً بترك الآخر ، فهو قد ترك واجبين مشروطين مع تحقّق شرط كلّ منهما .

و دعوى أنّ الجمع بينهما غير مقدور للمكلّف ، فكيف يعقل استحقاق عقابين ، مدفوعة بما ذكرناه في بحث الترتّب ، من أنّ العقاب ليس على ترك الجمع كي يقال : انّ الجمع غير مقدور ، فكيف يستحقّ العقاب على تركه ، بل العقاب انّما هو على الجمع بين التركين. هذا تمام الكلام في القسم الثاني .

٣ ـ ما اذا كان كلّ من الواجبين مشروطاً بالقدرة عقلاً

الف : اذا احرزنا الاهمية في أحدهما

ان كان أحدهما أهمّ من الآخر فيقدّم الأهم على غيره بلا اشكال ، سواء كانا متقارنين من حيث الزمان ، أو كان أحدهما سابقاً على الآخر ، أمّا ان كانا متقارنين من حيث الزمان ، أو كان الأهم سابقاً على المهم من حيث الزمان ، فالامر واضح ، لانّ التكليف بالأهم محجز مولوي عن المهم بخلاف التكليف بالمهم ، فانّه غير صالح لذلك.

و بالجملة نسبة المهم الى الأهم كنسبة المستحب الى الواجب ، فكما

أنّ المستحب لا يصلح لان يزاحم الواجب كذلك المهم لا يصلح لان يزاحم الاهم ، و أمّا ان كان المهم سابقاً على الاهم من حيث الزمان ، فان قلنا بامكان الوجوب التعليقي كما هو الصحيح ، فكذلك الامر واضح ، اذ التكليف الفعلي المتعلّق بالأهم محجز مولوي عن المهم ، و ان كان ظرف الاتيان بالأهم متأخّراً .

و أمّا ان قلنا بعدم امكان الوجوب التعليقي كما اختاره المحقق النائيني ﵀ ، فلانّ الخطاب بالأهم و ان لم يكن فعليّاً ، الاّ أنّ المفروض أنّ ملاكه تام في ظرفه ، فيجب حفظ القدرة على استيفاءه بترك المهم بحكم العقل ، فانّه اذا دار الامر بين حفظ مال المولى اليوم و حفظ نفسه غداً مثلاً ، لا اشكال في استقلال العقل بترك حفظ المال اليوم مقدمة لحفظ نفسه غداً.

ب : اذا احرزنا تساويهما

و أمّا ان كانا متساويين فيحكم بالتخيير بلا اشكال ، انّما الكلام في أنّ التخيير عقلي أو شرعي ، فاختار المحقق النائيني ﵀ انّ التخيير هنا عقلي على خلاف ما التزم به في القسم الاوّل [١].

و التحقيق أنّه ان قلنا بامكان الترتّب فالتخيير عقلي ، اذ التكليف عليه يتعلّق بكلّ منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر ، كما تقدّم في القسم الثاني .

و ان قلنا بعدم امكان الترتّب مطلقاً أو بعدم امكانه في الطرفين كما في المقام فالتخيير شرعي ، اذ لا يمكن تعلّق التكليف التعييني بكلّ منهما

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٢٧٩ .

بنحو الاطلاق ، فانّه طلب للجمع بين الضدين ، و لا يمكن تعلّق التكليف التعييني بكلّ منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر على الفرض ، و حيث انّ الملاك في كلّ منهما متحقّق فعلاً فيستكشف العقل خطاباً شرعياً تخييرياً متعلّقاً بأحدهما لا بعينه ، اذ تفويت الملاك الملزم قبيح غير صادر عن الحكيم ، فعليه ايجاب أحدهما لا بعينه ، و هذا هو التخيير الشرعي .

ج ـ اذا احتمل أهمية كل منهما

هذا كلّه مع احراز الاهميّة في أحدهما و احراز تساويهما ، و أمّا اذا احتمل الاهمية ، فان كان كلّ منهما محتمل الاهميّة فهو ملحق بالتساوي ، و هو ظاهر .

د ـ اذا احتمل أهمية أحدهما المعيّن

و أمّا اذا كان أحدهما المعيّن محتمل الاهمية فقط دون الآخر ، بأن يعلم بأنّهما امّا متساويين أو يكون هذا المعيّن أهم من الآخر ، فذكر المحقق النائيني ﵀ أنّ الحكم فيه مرتبط بالمسألة السابقة ، و هي أنّ التخيير في المتساويين شرعي أو عقلي .

فان قلنا فيها بأنّ التخيير شرعي كان المقام من صغريات دوران الامر بين التخيير و التعيين الشرعيين ، فيبتني الحكم فيه على الحكم في تلك المسألة من البراءة و التخيير أو الاشتغال و التعيين .

و ان قلنا بأنّ التخيير عقلي ، باعتبار أنّ الساقط لاجل المزاحمة هو اطلاق كلّ من الخطابين لا أصلهما ، فيكون كلّ منهما واجباً تعيينياً مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر ، فلا بدّ من القول بالاشتغال و الحكم بتعيين محتمل الاهمية ، و ان قلنا بالبراءة في تلك المسألة ، أي مسألة دوران

الامر بين التعيين و التخيير ، و ذلك لانّ التكليف بما يحتمل أهميّته معلوم ، انّما الشك في سقوطه باتيان الطرف الآخر .

أمّا الاوّل : أي كون التكليف بما يحتمل اهميّته معلوماً ، فلانّ التكليف على تقدير كونه أهمّ في الواقع منحصر فيه ، و على تقدير التساوي يكون مصداقاً للواجب لا محالة .

أمّا الثاني:أي الشك في سقوطه باتيان الطرف الآخر ، فلانّ الاتيان بما يحتمل الاهمية مسقط للتكليف و مبرء للذمة يقيناً بخلاف الاتيان بالطرف الآخر ، فانّه مبرء للذمة على تقدير التساوي ، و لا يكون مبرءاً للذمة على تقدير كون ما هو محتمل الاهمية أهمّ في الواقع ، فمع الاتيان به يبقى الشك في سقوط التكليف لا محالة.

و بعبارة اخرى:يكون الاتيان بما يحتمل اهميّته موجباً للامن من العقاب ، اذ على تقدير كونه أهم في الواقع فقد أتى بما هو واجب على التعيين ، و على تقدير التساوي فقد أتى بما هو مصداق للواجب التخييري بخلاف الاتيان بالطرف الآخر ، فانّه لا يوجب الفراغ اليقيني و الامن من العقوبة ، لاحتمال كونه مستلزماً لفوات الغرض الاهم و الملاك الاقوى ، و يستقلّ العقل في مثله بوجوب الاتيان بما يؤمن معه من العقاب ، و هو محتمل الاهمية.

و السرّ في جميع ذلك ما أشرنا اليه أنّه على تقدير التساوي واقعاً كان اطلاق كلّ من الخطابين ساقطاً لاجل المزاحمة ، فيكون الاتيان بكلّ منهما مع ترك الآخر مبرءاً للذمة ، و على تقدير كون أحدهما أهم في الواقع كان اطلاق خطابه باق بحاله ، و انّما الساقط خطاب الطرف الآخر فقط ، فاطلاق خطابه أي الطرف الآخر ساقط يقيناً ، و اطلاق خطاب ما هو محتمل الاهمية فسقوطه مشكوك فيه ، فتعيّن الاخذ به و الاتيان بما هو محتمل الاهمية ، فانّه مبرء للذمة يقيناً بخلاف الاتيان بالطرف الآخر ،

اذ معه لا يحصل الاّ الشك في الفراغ . انتهى محصّل كلامه ﵀ بتوضيح منّا[١].

أقول : أمّا ما ذكره من الحكم بالاشتغال على القول بالتخيير العقلي في المسألة السابقة ، فهو و ان كان صحيحاً الاّ أنّه لا تترتّب ثمرة بين القول بالتخيير العقلي و القول بالتخيير الشرعي على مسلكه .

اذ على القول بالتخيير الشرعي و الابتناء على مسألة الدوران بين التخيير و التعيين ايضاً يكون الحكم هو الاشتغال على مسلكه ، على ما التزم به في بحث دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر ، فلا وجه للترديد بين القول بالتخيير العقلي و القول بالتخيير الشرعي في المسألة السابقة على مسلكه .

نعم تفترق الحال و تترتّب الثمرة على مسلكنا في دوران الامر بين التخيير و التعيين، فانّه على القول بالتخيير العقلي في المسألة السابقة كان الحكم في المقام هو الاشتغال كما ذكره المحقق النائيني ﵀ ، و على القول بالتخيير الشرعي و الابتناء على مسألة دوران الامر بين التخيير و التعيين الشرعيين كان الحكم هو البراءة ، على ما هو المختار عندنا في مسألة دوران الامر بين التخيير و التعيين.

الحق في المقام :

هذا ، و لكنّ التحقيق عدم صحّة هذا الابتناء ، فان الحكم في المقام هو الاشتغال و لو على القول بالتخيير الشرعي في المسألة السابقة ، و الوجه في ذلك :

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٢٩٧ ، فوائد الاصول ٣:٤٢٦.

انّ القول بالتخيير الشرعي في المتساويين و ان كان داخلاً في دوران الامر بين التخيير و التعيين الشرعيّين ، الاّ أنّه يلزم من القول بالبراءة في تلك المسألة القول بالبراءة في المقام ، فانّ القول بالبراءة عند دوران الامر بين التخيير و التعيين انّما هو فيما اذا كان الدوران بين التخيير و التعيين في مقام الجعل ، باعتبار أنّ تعلّق التكليف بالجامع معلوم ، و تعلّقه بحصة خاصة ، أي بخصوصية أحد الفردين ، مجهول يكون مورداً للبراءة الشرعية و العقلية ، لعدم تماميّة البيان من قبل المولى بالنسبة الى الخصوصية .

بخلاف ما اذا كان الدوران بين التخيير و التعيين في مقام الامتثال من جهة المزاحمة كما في المقام ، اذ الاتيان بما يحتمل الاهمية يوجب القطع بالبراءة و الامن من العقاب ، لأنّه على تقدير كونه أهمّ فهو الواجب ، و على تقدير كونه مساوياً مع الآخر ، فهو مصداق للواجب ، فيحصل العلم بالفراغ باتيانه على كلّ تقدير بخلاف الاتيان بالطرف الآخر ، فانّه لا يوجب القطع بالبراءة و الامن من العقاب ، لاحتمال أن يكون الواجب فعلاً هو ما يحتمل الاهمية فقط ، فلا يحصل باتيانه العلم بالفراغ ، و من الواضح أنّ العقل مستقلّ في مثله بوجوب الاتيان بما يحصل معه بالفراغ ، لانّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ، فتعيّن الاتيان بما يحتمل الاهمية تحصيلاً للعلم بالفراغ .

و كذا الحال فيما اذا كان دوران الامر بين التعيين و التخيير في الحجّية ، كما اذا دار الامر بين حجّية خصوص فتوى الاعلم و حجّية مطلق المجتهد الجامع بين الاعلم و غيره ، فانّه لا بد من الالتزام بالتعيين و حجية خصوص فتوى الاعلم دون غيره ، لانّ حجّية فتوى الاعلم معلوم على كلّ تقدير ، فصحّ الاعتماد عليه في مقام الاسناد و الاستناد ، بخلاف

فتوى غيره فانّه مشكوك الحجية ، و قد ذكرنا غير مرّة أنّ الشك في الحجية كاف في الحكم بعدم الحجية .

و المتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الحكم في المقام هو التعيين و وجوب الاتيان بما يحتمل الاهمية ، لانّ الملاك في كلا التكليفين تام على الفرض ، و يكون عدم قدرة المكلّف على امتثالهما معاً عذراً له في عدم امتثالهما معاً ، و عليه الاتيان بأحدهما ، فمع احتمال أهميّة أحد الواجبين كان الاتيان به معذراً له في ترك الآخر يقيناً ، بخلاف الاتيان بالطرف الآخر ، فانّ كونه معذراً مشكوك ، اذ على تقدير كون ما يحتمل الاهمية أهم في الواقع لا يكون الاتيان بغيره معذراً له في ترك الاهم ، فلا مجال للرجوع الى البراءة في المقام ، لعدم الاجمال في ناحية بيان التكليف من قبل المولى ، انّما الشك في كون المكلّف معذوراً في ترك الامتثال و عدمه ، فلا بدّ من الاتيان بما يقطع معه بكونه معذوراً في ترك الطرف الآخر ، و هو محتمل الاهمية .

و لذا ذكرنا في محلّه أنّه كلّما شك في التكليف من جهة الشك في قدرة المكلّف على الامتثال و عجزه عنه مع تمامية البيان من قبل ، لا مجال لجريان البراءة في مثله ، اذ الشك في القدرة على الامتثال مع احراز البيان شك في المعذّر للمكلّف في ترك الامتثال ، فلا بد من احرازه .

كما اذا علمنا بالجنابة و شككنا في وجوب الغسل ، لاجل الشك في القدرة على تحصيل الماء مثلاً ، فلا مجال لجريان البراءة ، بل لا بد من الفحص ليحصل له العلم بالعجز عن تحصيل الماء و يحرز كونه معذوراً في ترك الغسل .

و كذا اذا شككنا في وجوب الانفاق على الزوجة لاجل الشك في القدرة على الانفاق ، فانّ التكليف بالانفاق معلوم انّما الشك في كونه

معذوراً في تركه و عدمه ، فلا مجال لجريان البراءة قبل الفحص ، و ان كانت الشبهة مصداقية لا يجب الفحص عنها في غير المقام .

و بالجملة كلّما كان الشك في فعليّة التكليف، مستنداً الى الشك في قدرة المكلّف على الامتثال و عدمها لا مجال لجريان البراءة ، بل لا بدّ من احراز كون المكلّف معذوراً في ترك الامتثال بحكم العقل .

هـ ـ اذا كان الواجبان متساويين من حيث الملاك

بقي الكلام فيما اذا كان الواجبان متساويين من حيث الملاك ، و كان أحدهما مقدّماً على الآخر من حيث الزمان ، فالتزم المحقق النائيني ﵀ فيه بوجوب تقديم المتقدّم زماناً ، بدعوى :

انّ سقوط كلّ من المتزاحمين انّما هو بامتثال الآخر ، اذ التكليف بكلّ منهما مشروط بعدم الاتيان بمتعلّق الآخر ، فامتثال كلّ منهما موجب لسقوط الآخر لانتفاء شرطه ، و بما أنّ امتثال التكليف بالمتأخّر متأخّر خارجاً على الفرض ، فلا يكون للتكليف بالمتقدّم مسقط في ظرفه ، بخلاف امتثال التكليف بالمتقدّم ، فانّه مسقط للتكليف بالمتأخّر في ظرفه كما هو واضح ، و عليه فيتعيّن امتثال التكليف بالمتقدّم بحكم العقل .

هذا ملخّص كلامه ﵀ ، زيد في علوّ مقامه [١] .

و لكنّ التحقيق في المقام هو التخيير ، اذ لم يرد نص بأنّ أحد الخطابين مشروط بعدم امتثال الآخر ، لنأخذ بظاهره و نقتضر على مقدار مدلوله ، و انّما قلنا بذلك بمقتضى حكم العقل على ما تقدّم بيانه في بحث الترتّب ، و ملخّصه :

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٢٧٩ .

انّ العقل مستقلّ بالتّحفظ بخطاب المولى بالمقدار الممكن، و عدم جواز رفع اليد عن أصله و لا عن اطلاقه ، و حيث انّه لا يمكن التحفّظ باطلاقها في صورة المزاحمة لامتناع طلب الجمع بين الضدين، فلا بدّ من رفع اليد عن اطلاق أحدهما فيما اذا كان أحدهما أهم من الآخر ، أو عن اطلاق كليهما فيما اذا كانا متساويين لبطلان الترجيح بلا مرجّح ، ففي الصورة الثانية الّتي هي محلّ الكلام فعلاً لا بد من رفع اليد عن اطلاق كلّ منهما ، و الالتزام بأنّ كلاً من الواجبين مشروط بترك الآخر ، بلا فرق بين أن يكونا عرضيّين أو طوليّين.

غاية ما في الباب أنّه على تقدير كون أحدهما أسبق زماناً من الآخر كان التكليف بالاسبق مشروطاً بترك المتأخّر في ظرفه على نحو الشرط المتأخّر ، و قد ذكرنا سابقاً امكانه بما لا مزيد عليه ، بل ذكرنا أنّه لا مناص من الالتزام به في المركّب التدريجي كالصلاة و نحوها .

و عليه فلو دار الامر بين انقاذ غريقين كان انقاذ أحدهما حالياً و انقاذ الآخر استقبالياً مع التساوي من سائر الجهات ، كان المكلّف مخيّراً بينهما ، و مجرّد كون أحدهما أسبق زماناً من الآخر لا يوجب التقديم ، لما ذكرناه غير مرّة من أنّه لا فرق في حكم العقل بوجوب حفظ الملاك الملزم بين الفعلي و الاستقبالي في ظرفه.

و لعلّ ما ذكره المرحوم النائيني مبني على امتناع الشرط المتأخّر كما هو مختاره في بحث الشرط ، فاذاً يتوجّه الاشكال على المبنى لا على البناء.

و ـ اذا كان الواجبان من الواجبات الضمنية

هذا كلّه فيما اذا وقعت المزاحمة بين الواجبين لعدم قدرة المكلّف

على الاتيان بهما ، و أمّا اذا وقعت المزاحمة بين جزئين من واجب واحد ، أو بين شرطين منه ، أو بين جزء و شرط منه ، أو بين جزء و شرط جزء آخر منه ، أو بين شرط و شرط الشرط ، و هكذا .

فقد ذكر المحقق النائيني رحمه الله [١] أنّها من صغريات باب التزاحم ، فالتزم فيها بالترجيح بمرجّحات باب التزاحم من الاهميّة و الاسبقيّة ، و لذا ذكر في حاشية العروة [٢] أنّه اذا دار الامر بين الصلاة في مكان يتمكّن فيه من القيام دون الركوع و السجود ، و الصلاة في مكان يتمكّن فيه من الركوع و السجود دون القيام ، يتعيّن عليه الاتيان بالصلاة في مكان يتمكّن فيه من القيام ، و ذكر في موضع آخر [٣] أنّه يتعيّن عليه الاتيان بالصلاة في مكان يتمكّن فيه من الركوع و السجود .

و قد ذكرنا سابقاً الى أنّ نظره في الاوّل الى الترجيح بالاسبقيّة ، و في الثاني الى الاهميّة ، و أشرنا ايضاً أنّ بين كلاميه تناف ظاهر .

هذا ، و التحقيق عدم كون الفروع المذكورة و أمثالها ممّا كان الواجبان فيها من الواجبات الضمنية من صغريات باب التزاحم .

و الوجه في ذلك : انّ التزاحم عبارة عن توجّه تكليفين الى المكلّف مع عدم قدرته الاّ على امتثال أحدهما ، فلا بدّ من رفع اليد عن اطلاق أحدهما أو اطلاق كليهما ، على ما تقدّم بيانه ، و أمّا اذا لم يكن هناك الاّ تكليف واحد ، فلا يعقل فيه التزاحم ، اذ لا يتصوّر مزاحمة الشيء مع نفسه ، غاية الامر أنّ متعلّق التكليف مركّب من عدّة من الامور من الاجزاء و الشرائط .

---

١ ـ فوائد الاصول ١:٣٣٣ .

٢ ـ حاشية العروة للمحقق النائيني رحمه الله : ٢٣ .

٣ ـ حاشية العروة للمحقق النائيني رحمه الله : ٣٦ .

و بعد تعذّر جزء أو شرط يسقط الوجوب رأساً ، و لا تصل النوبة الى التزاحم ، اذ الوجوب الاوّل المتعلّق بالمجموع قد سقط بالتعذّر ، لعدم صحّة التكليف بغير المقدور و وجوب الباقي يحتاج الى الدليل ، و لذا لو اضطرّ الصائم الى الافطار في بعض آنات اليوم لا يجب عليه الامساك في باقي آنات هذا اليوم .

الحكم في خصوص باب الصلاة

١ ـ بحسب القواعد

نعم في خصوص باب الصلاة يجب الاتيان بالباقي بدليل من الخارج من الضرورة و الاجماع ، و قوله عليه السلام لها : « لا تدعي الصلاة بحال» [١] ، و الروايات الخاصة الدالّة على وجوب الاتيان بالباقي بعد تعذّر جزء أو شرط ، مثل ما دلّ على وجوب الاتيان بالصلاة جالساً على من لم يتمكّن من القيام ، و مضطجعاً اذا لم يتمكّن من الجلوس ايضاً [٢] ، و هكذا .

و عليه فاذا تعذّر بعض أجزاء الصلاة أو بعض شرائطها و كان المتعذّر معيّناً وجب عليه الاتيان بالباقي بلا اشكال .

و أمّا ان كان المتعذّر مردّداً بين جزئين أو بين شرطين أو بين جزء و شرط ، فان كان أحد طرفي الترديد ما دلّ الدليل من الخارج على كونه مقوّماً للمأمور به على كلّ حال ، فالمتعيّن الاخذ به و ترك الآخر كالطهارة من الحدث ، لقوله عليه السلام :« لا صلاة الا بطهور» [٣] ، فاذا دار الامر بين الطهور و أي جزء أو شرط تعيّن الاخذ بالطهور لكونه مقوّماً للصلاة ، بمقتضى قوله عليه السلام : «لا صلاة الا بطهور» .

---

١ ـ الوسائل ٢:٣٧٣.

٢ ـ الوسائل ٥:٤٨١.

٣ ـ الوسائل ١:٣٦٥.

و ان لم يكن أحدهما كذلك ، فكان المتعذّر مردّداً بين جزئين أو بين شرطين ، أو بين جزء و شرط ، فلا محالة يقع التعارض بين دليليهما ، للعلم الاجمالي بجعل أحدهما دون الآخر ، و حينئذ فان كان الدليل لكلّ منهما لبّياً كالاجماع يقتصر فيه على القدر المتيقن ، اذ الدليل اللبّي لا يشمل المقام ممّا كان المكلّف غير قادر على الاتيان بهما ، ففي مثل ذلك لولا الدليل من الخارج على وجوب أحدهما في هذا الحال لا يجب الاتيان بشيء منهما بل يؤتى بالصلاة بدونهما .

و أمّا ان قام الدليل من الخارج على وجوب أحدهما كما هو الواقع في باب الصلاة ، حيث انّا نعلم بوجوب أحدهما في هذا الحال ، فيكون المورد من موارد دوران الامر بين التخيير و التعيين ، فتجري البراءة من التعيين ، اذ وجوب أحدهما معلوم و اعتبار خصوصيّة كلّ منهما مجهول و مورد للبراءة ، فتكون النتيجة هي التخيير الاّ أن يقوم اجماع على اعتبار خصوصية أحدهما بمعنى قيام الاجماع على عدم التخيير ، فيكون المورد من موارد دوران الامر بين المتبائنين ، للعلم الاجمالي بوجوب أحدهما بالخصوص ، فيجب الاحتياط بالجمع بينهما و لو بتكرار الصلاة ، بأن يؤتى بها مع أحدهما مرّة و مع الآخر اخرى.

و ان كان الدليل لأحدهما لبيّاً و للآخر لفظياً ، وجب الاخذ بما دلّ عليه الدليل اللفظي ، فانّ الدليل اللبي لا يشمل مثل المقام كما هو واضح ، و ذلك كما اذا دار الامر بين القيام في الصلاة و الاستقرار فيها ، فتعيّن الاتيان بها قائماً بلا طمأنينة ، لانّ الدليل على اعتبار القيام لفظي ، و هو قوله عليه السلام في صحيحة زرارة : « و قم منتصباً ، فان رسول اللّه صلى الله عليه وآله

قال : من لم يقم صلبه فلا صلاة له»[١] ، و غيرها من الروايات الدالّة على اعتبار القيام بخلاف الاستقرار ، فانّ الدليل على اعتباره لبّي و هو الاجماع.

و أمّا ان كان الدليل في كليهما لفظياً ، فان كان الدليل في أحدهما الاطلاق و في الآخر العموم ، وجب الاخذ بما دلّ عليه العموم ، اذ دلالة العموم تنجيزية غير متوقّفة على شيء بخلاف الاطلاق ، فانّ دلالته تعليقية متوقّفة على تمامية مقدمات الحكمة ، و منها عدم البيان ، و العام صالح لان يكون بياناً ، فلا تتمّ مقدّمات الحكمة كي يؤخذ بالاطلاق ، فتعيّن الاخذ بالعموم دون الاطلاق ، بلا فرق بين أن يكون العام متّصلاً بالكلام أو منفصلاً عنه ، غاية الامر أنّه على الاوّل مانع عن ظهور المطلق في الاطلاق ، و على الثاني مانع عن حجّية ظهوره ، و التفصيل موكول في مبحث التعادل و الترجيح .

و أمّا ان كان الدليل في كليهما الاطلاق ، كما هو الغالب في أدلّة الاجزاء و الشرائط ، فلا بدّ من تقييد كلّ من الاطلاقين بالآخر ، بمعنى رفع اليد عن ظاهر كلّ منهما في الوجوب التعييني بنص الآخر في وجوب الآخر ، اذ التنافي انّما هو بين اطلاق كلّ منهما و وجود الآخر ، فلا بدّ من رفع اليد عن اطلاق كلّ منهما ، و تقييده بعدم الاتيان بمتعلّق الآخر ، فتكون النتيجة هو التخيير الاّ أن يقوم اجماع أو دليل آخر على وجوب أحدهما بالخصوص في هذا الحال ، بمعنى قيام الاجماع على عدم التخيير ، فوجب الاحتياط حينئذ بمقتضى العلم الاجمالي بوجوب أحدهما بالخصوص .

---

١ ـ الوسائل ٥:٤٨٨.

و أمّا ان كان الدليل في كليهما العموم ، فيقع التعارض بينهما لا محالة ، و لا بدّ من الرجوع الى المرجّحات السندية المذكورة في بحث التعادل و الترجيح ، فان كان أحدهما واجداً لاحد المرجّحات يؤخذ به و يترك الآخر ، و ان كانا متساويين ، فان قلنا بالتخيير في المتعارضين المتساويين فيؤخذ بأحدهما مخيّراً ، و ان قلنا بالتساقط فيرجع الى الاصول العملية ، و مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط و لو بتكرار العمل.

هذا كلّه فيما اذا دار الامر بين جزئين مختلفين في النوع أو بين شرطين كذلك ، و أمّا اذا دار الامر بين فردين من نوع واحد ، كما اذا دار الامر بين القيام في الركعة الاولى و القيام في الركعة الثانية ، لعجز المكلّف عن القيام فيهما ، أو دار الامر بين الركوع في الركعة الاولى و الركعة الثانية ، فلا يتصوّر فيه التعارض .

اذ الدليل على وجوب القيام في كلّ ركعة واحد ، و كذا الدليل على وجوب الركوع في كلّ ركعة واحد ، فلا يعقل جريان أحكام التعارض فيه ، و حيث انّ الدليل لا يشمل كليهما لعدم القدرة عليهما على الفرض و وجوب أحدهما في الجملة معلوم من الخارج ، فالمرجع أصالة عدم اعتبار خصوصيّة كلّ منهما ، و تكون النتيجة هو التخيير .

٢ ـ بحسب الادلّة الخاصة

هذا ما تقتضيه القاعدة ، و أمّا بحسب الادلّة الخاصة ، فالّذي يظهر من بعض أدلّة وجوب القيام هو اختياره في الركعة الاولى ، فانّ الظاهر من قوله عليه السلام في المريض : « يصلّي قائماً فان لم يقدر صلّى جالساً »[1] ،

---

١ ـ الوسائل ٥:٤٨١.

و قوله عليه السلام في صحيحة جميل بن دراج : « اذا قوي فليقم »[١] ، هو وجوب القيام مع القدرة الفعليّة عليه ، و انّ المسقط له ليس الاّ العجز الفعلي ، فوجب عليه القيام في الركعة الاولى لقدرته عليه فعلاً ، و بعد ما قام فيها عجز عنه في الركعة الثانية ، فيسقط لا محالة لعجزه عنه فعلاً.

و بما ذكرناه في المقام من الضابطة يظهر حكم كثير من الفروع المذكورة في العروة[٢] و غيرها ممّا تعرّضوا لها في باب الصلاة ، عند دوران الامر بين بعض أجزائها أو شرائطها و البعض الآخر منها[٣].

---

١ ـ الوسائل ٥:٤٩٥.

٢ ـ العروة الوثقى ١: ٥٨٥ (مكان المصلّي) و ٦٣٨ (القيام).

٣ ـ تذكّر : لا يخفى أنّه بعد ما فرغنا من ذكر مرجّحات باب التزاحم كان المناسب لنا أن نتعرّض لذكر مرجّحات باب التعارض ايضاً تتميماً للفائدة ، الاّ أنّه حيث كان التوفيق ساعدنا قبل سنين لطبع الجزء الثالث من كتابنا : «مصباح الاصول» المشتمل على بحث الاستصحاب و التعادل و الترجيح و الاجتهاد و التقليد ، و قد تعرّضنا في بحث التعادل و الترجيح لذكر مرجّحات باب التعارض و البحث عنها مفصلاً ، اكتفينا به حذراً عن التكرار.

و اعتذاري في طبع الجزء الثالث قبل الجزء الاوّل و الثاني أنّ أوّل تشرّفي في مجلس درس سيّدنا الاستاذ العلامة دام ظلّه كان في بحث الاستصحاب ، و شرعت منه في الكتابة ، فلا جرم تقدّم هذا الجزء الثالث على أخويه الّذي كتبناهما في الدورة المتأخّرة من مباحثة سيّدنا الاستاذ دام ظلّه.

الكلام في بعض الاحكام المختصّة بالامر

١ ـ هل يجوز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط أم لا ؟

ذكر صاحب الكفاية ﷺ أنّه لا يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ، ضرورة أنّه لا يوجد الشيء مع عدم علّته بما لها من الاجزاء و الشرط منها ، نعم لو كان المراد من لفظ الامر الامر ببعض مراتبه ، و من الضمير الراجع اليه بعض مراتبه الاخر ، بأن يكون النزاع في أنّ أمر الآمر يجوز انشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليّته .

و بعبارة اخرى:كان النزاع في جواز انشائه مع العلم بعدم بلوغه الى المرتبة الفعليّة لعدم شرطه ، لكان جائزاً لا لداعي البعث و التحريك بل بداع آخر كالامتحان مثلاً [١] .

و ذكر المحقق النائيني ﷺ ما ملخّصه : انّ فعليّة الحكم في القضايا الحقيقية مشروطة بوجود موضوعه خارجاً و يستحيل تخلّفها عنه ، و علم الآمر بوجوده أو بعدمه أجنبي عن ذلك ، و الحكم في القضايا الخارجية يدور مدار علم الحاكم بوجود شرائط الحكم ، و أمّا نفس وجودها في الخارج أو عدمها فيه ، فهو أجنبي عن الحكم ، فهذه المسألة باطلة من أصلها و ليس فيها معنى معقول .

و أمّا الثمرة الّتي رتّبوها عليها ، من وجوب الكفارة على من أفطر في شهر رمضان و لو لم يتم له شرائط الوجوب الى الليل ، كما اذا سافر أو

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٦٩.

حاضت المرأة بعد الافطار ، فهي مترتّبة على بحث فقهي ، و هو أنّ وجوب الصوم هل ينحلّ الى تكاليف متعدّدة بتعدّد آنات اليوم ، أو هو تكليف واحد مشروط بشرط متأخّر ، و هو بقاء شرائط الوجوب الى المغرب ، و على الثاني فهل لنا تكليف آخر بامساك بعض اليوم في خصوص ما اذا ارتفع شرط الوجوب بالاختيار أو مطلقاً أو لا ، و البحث عن ذلك موكول الى محلّه ـ انتهى [١] .

و التحقيق في هذه المسألة يقتضي التكلم في مقامين:

المقام الاوّل : في شرائط الجعل .

المقام الثاني : في شرائط المجعول .

فانّ ما ذكره الاعلام في المقام غير منقّح ، و لا يكون متوجّهاً الى مقام واحد ، فنقول :

المقام الاوّل : في شرائط الجعل

لا ينبغي الشك في أنّ الجعل فعل اختياري صادر من الجاعل بارادته و اختياره ، و لا بدّ له من التصوّر و التصديق بفائدته و غيرهما من مقدمات الافعال الاختيارية .

و لا ينبغي الاشكال في عدم امكانه مع انتفاء شرطه ، فالنزاع فيه غير معقول ، اذ الشرط من أجزاء العلة ، فيكون النزاع المذكور مساوقاً للنزاع في أنّه هل يجوز تحقّق المعلول بدون تحقّق علّته أم لا ، و هو غير معقول كما هو ظاهر.

و ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله في صدر كلامه ناظر الى هذا المقام ، و ما ذكره من عدم امكان الجعل مع انتفاء شرطه و ان كان صحيحاً الاّ أنّه

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٢٠٩.

خارج عن محلّ الكلام بين الاعلام ، فانّ ما رتّبوه من الثمرة على هذه المسألة غير مرتبط بشرائط الجعل أصلاً .

و كذا ما ذكره أخيراً ، من جواز انشاء التكليف مع العلم بعدم بلوغه الى مرتبة الفعليّة ، ان كان الانشاء لا بداعي البعث و التحريك ، بل بداع آخر كالامتحان مثلاً ، فانّه ايضاً صحيح ، و لكنّه خارج عن محلّ الكلام ، ضرورة أنّ الكلام في الجواز و عدمه ، انّما هو في الامر الحقيقي الّذي يكون الداعي فيه البعث و التحريك ، لا الامر الصوري الّذي لا يكون الداعي فيه البعث و التحريك ، بل كان الداعي فيه الامتحان و نحوه .

المقام الثاني : في شرائط المجعول

ملخّص الكلام فيه : انّ فعليّة الحكم تابعة لفعليّة موضوعه ، و جميع الشرائط راجع الى الموضوع ، فما هو موضوع في القضية الحملية مقدّم ، أي شرط في القضية الشرطية ، و ما هو مقدّم في القضية الشرطية موضوع في القضية الحملية ، فمع عدم تحقّق الموضوع لا يكون الحكم فعليّاً لا محالة ، و ان لزم عدم كون الموضوع موضوعاً و هو الخلف .

و من هذه الجهة وقع الكلام بين الاعلام في أنّه هل يجوز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط أم لا ، بمعنى أنّه هل يجوز انشاء التكليف مع العلم بعدم بلوغه الى المرتبة الفعلية أم لا .

و ليس هذا النزاع غير معقول كما ذكره المحقق النائيني رحمه الله [١] ، اذ ليس النزاع في هذه المسألة في دخل علم الآمر بوجود الموضوع في فعليّة الحكم و عدمه ، كي يقال : انّ فعليّة الحكم في القضايا الحقيقية تابعة لفعلية موضوعه ، بلا دخل لعلم الآمر بوجوده أو بعدمه ، و لا معنى

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٢٠٩.

للنزاع فيه ، بل النزاع في هذه المسألة انّما هو في أنّه هل يجوز انشاء التكليف للموضوع المقدّر وجوده على نحو القضية الحقيقية ، مع علم الآمر بعدم تحقّق الموضوع في الخارج المساوق للعلم بعدم بلوغ التكليف الى المرتبة الفعلية .

و من الواضح أنّ هذا النزاع ليس نزاعاً في معنى غير معقول ، غاية الامر أنّه قد يتوهّم أنّ جعل الحكم مع العلم بعدم بلوغه الى المرتبة الفعلية لغو لا يصدر من الحكيم.

و الحقّ في المقام هو التفصيل ، بأن يقال : ان كان نفس جعل الحكم موجباً لعدم تحقّق الموضوع و كان غرض الجاعل في جعله الحكم هو ذلك ، كما اذا فرض أنّ جعل حكم القصاص أوجب عدم تحقّق القتل العمدي في الخارج ، أو جعل الحد أوجب عدم تحقّق شرب الخمر في الخارج ، فلا مانع منه أصلاً ، و الوجه فيه واضح ، و ليعد من القضايا الّتي قياساتها معها.

و ان كان عدم تحقّق الموضوع من ناحية اخرى غير جعل الحكم ، فهو لغو لا يمكن صدوره من الحكيم ، بلا فرق في ذلك بين جعل الحكم على نحو القضايا الحقيقية ، كما اذا قال المولى : من صعد الى السماء فعليه كذا ، أو على نحو القضية الخارجية الشخصيّة ، كما اذا قال الاب لابنه : ان صعدت الى السماء فعليك كذا.

ثمرة هذه المسألة :

بقي الكلام في بيان ثمرة هذه المسألة ، و الحقّ أنّ المسألة علمية محضة ، و لا يترتّب عليها ثمرة عملية .

و أمّا ما رتّبوه عليها من وجوب الكفارة على من أفطر في نهار شهر رمضان و لو لم يتم له شرائط الوجوب الى الليل ، كما اذا سافر أو حاضت

المرأة بعد الافطار، على القول بجواز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط، وعدم وجوبها على القول الآخر، فهي غير مترتّبة عليها، لا لما ذكره المحقق النائيني رحمه الله، من أنّ وجوب الصوم هل ينحلّ الى تكاليف متعدّدة بتعدّد آنات اليوم، أو هو تكليف واحد ـ الى آخر ما تقدّم نقل كلامه ـ[1].

لانّ الصوم واجب واحد ارتباطي، و لذا لو اضطرّ الصائم الى الافطار في بعض آنات اليوم لم يلتزم أحد من الفقهاء بوجوب الامساك عليه في باقي آنات هذا اليوم، بل لانّ وجوب الكفارة لا يدور مدار وجوب الصوم، اذ يمكن وجوب الكفارة مع عدم وجوب الصوم من جهة وجوب الامساك عليه الى تحقّق ارتفاع الشرط.

و ان شئت قلت: انّ وجوب الكفّارة تابع للدليل على عدم جواز الافطار قبل فعليّة ارتفاع الشرط، كما دلّ عليه الروايات الواردة في خصوص المسافر[2]، فانّها دلّت على عدم جواز الافطار قبل التلبّس بالسفر، بل قبل الوصول الى حد الترخّص، فلا بدّ من الالتزام بوجوب الكفارة على من أفطر قبل الوصول الى حد الترخّص و ان لم يجب عليه الصوم، لانّه سافر بعد الافطار.

و هذا بخلاف المرأة الحائض، فانّه لم يدلّ دليل على وجوب الامساك عليها ما لم ترى الدم مع كونها عالمة بطروّ الحيض بعد ساعة مثلاً، فلا وجه لوجوب الكفارة عليها لو أفطرت قبل رؤية الدم، مع علمها بطروّ الحيض في هذا اليوم.

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٢٠٩.

٢ ـ الوسائل ١٠: ١٨٨.

٢ ـ هل الاوامر متعلّقة بالافراد أو الطبائع ؟

لا يخفى أنّ تحرير محلّ النزاع في هذا البحث لا يخلو من غموض ، اذ لا ينبغي الشك في أنّه ليس مراد القائل بتعلّقها بالافراد هو تعلّقها بما فرض وجوده في الخارج فانّه مسقط للامر ، فلا يعقل كونه معروضاً له مع أنّه من طلب الحاصل .

كما أنّ مراد القائل بتعلّقها بالطبائع ليس هو تعلّقها بالطبائع الصرفة و من حيث هي ، لانّ مثل هذه الطبيعة غير قابلة لتعلّق الامر بها ، لاستحالة ايجاد الطبيعة من حيث هي في الخارج معراة من جميع الخصوصيات ، فما هو محل النزاع ؟

كلام المحقق النائيني ﵀ في تبيين محل النزاع :

و ذكر المرحوم المحقق النائيني أنّ النزاع في المقام مبتن على مسألة فلسفيّة ، و هي أنّ الكلّي الطبيعي هل هو موجود في الخارج أم لا ؟ فالمراد من هذا النزاع على نحو يكون نزاعاً معقولاً ، هو :

انّ الارادة الفاعلية الموجدة للشيء في الخارج هل تتعلّق بنفس الشيء مع قطع النظر عن مشخّصاته ، و هي انّما توجد معه قهراً ، لاستحالة وجود الشيء بدون التشخّص ، فانّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد ، أو انّ المشخّصات تكون مقوّمة للمراد بما هو مراد ، و يستحيل تعلّق الارادة بنفس الطبيعي من دون مشخّصاته ، و كذا الارادة التشريعية المعبّر عنها بالطلب ، لانّ متعلّق الارادة التكوينية بعينه هو ما تتعلّق به الارادة التشريعية .

و تظهر الثمرة في باب اجتماع الامر و النهي ، فانّه على القول بتعلّق الاوامر بالطبائع ، و انّ المشخّصات خارجة عن متعلّق الامر لا بدّ من القول بجواز الاجتماع ، لانّ كلاً من متعلّقي الامر و النهي في مورد الاجتماع من قبيل المشخّص للآخر ، فلا يسري الحكم من أحدهما الى الآخر ، و أمّا على القول بتعلّق الاوامر بالافراد فلا مناص من القول بالامتناع ، لانّ الامر على هذا القول متعلّق بالصلاة مثلاً مع مشخّصاتها ، و الغصب في مورد الاجتماع مشخّص لها ، فيكون متعلّقاً للامر كما هو متعلّق للنهي ، فيلزم اجتماع الامر و النهي في شيء واحد ، و هو محال . هذا ملخّص كلامه ، زيد في علوّ مقامه [1].

المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله :

و لكنّ التحقيق أنّ هذا الابتناء غير مثمر في المقام ، لانّ حقيقة الوجود بما أنّها فعليّة محضة يكون تشخّصها بنفس ذاتها ، فانّ كلّ وجود في نفسه مغاير لوجود آخر و متميّز عنه بنفسه بشهادة الوجدان ، نعم تشخص المهية انّما يكون بالوجود ، اذ المهيّة منتزعة عن الوجود ، فهناك مهيّة متشخّصة منتزعة عن هذا الوجود ، و مهيّة متشخّصة منتزعة عن ذاك الوجود ، و هكذا ، و مهيّة مشتركة منتزعة عن وجودات متعدّدة ، يعبّر عنها بالكلي الطبيعي .

هذا حال التشخّص الحقيقي الّذي يكون بالوجود و يعرض المهية بتبع عروض الوجود لها ، و أمّا الامور الّتي لا تنفكّ عن الوجود خارجاً كالاعراض الملازمة مع الوجود الجوهري ، ككونه في مكان أو في زمان ، أو فوق شيء أو تحت شيء ، و هكذا ، فهي لا تكون مشخّصة له أبداً ، بل

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٢١٠ ..

هي موجودات اخرى في قبال ذلك الوجود المتشخّص بنفسه ، و وجود كلّ منها متشخّص بنفسه ايضاً ، و اطلاق المشخّص عليها احياناً مبني على المسامحة.

و عليه فتلك اللوازم و الاعراض كما أنّها خارجة عن متعلّق الامر على القول بالطبيعة ، كذلك خارجة عنه على القول بتعلّقه بالفرد ، ضرورة أنّه لم يرد من القول بتعلّقه بالفرد تعلّقه بفرد مّا من هذه الطبيعة ، و فرد مّا من طبيعة اخرى الملازم له في الوجود الخارجي ، فاذاً لا تبقى ثمرة بين القول بتعلّق الامر بالطبيعة و القول بتعلّقه بالفرد .

نعم لو قلنا بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم و لزوم كونهما متّفقين فيه باعتبار أنّ الحكم من أحدهما يسري الى الآخر ، فلا بدّ من الالتزام بعدم جواز اجتماع الامر و النهي ، بناءاً على تعلّق الاحكام بالافراد ، اذ بعد سراية الوجوب من متعلّق الامر الى متعلّق النهي و بالعكس ، لزم كون شيء واحد واجباً و حراماً و هو محال ، و أمّا لو قلنا بجواز اختلاف المتلازمين في الحكم و عدم سراية الحكم من أحدهما الى الآخر ، لزم القول بجواز الاجتماع ، فيكون هذا النزاع من مبادي بحث اجتماع الامر و النهي .

الاّ أنّ الحق جواز اختلاف المتلازمين في الحكم و عدم سرايته من أحدهما الى الآخر ، فانّ الثابت انّما هو عدم جواز اختلافهما في الحكم ، بأن يكون أحدهما محكوماً بالوجوب و الآخر محكوماً بالحرمة ، و أمّا لزوم كونهما موافقين في الحكم فهو غير ثابت ، لعدم الدليل عليه ، فلو وجب الاستقبال الى القبلة مثلاً و كان الاستقبال ملازماً مع تياسر المشرق ، كما هو الحال في العراق ، لا يمكن الالتزام بوجوب تياسر المشرق و ان كان الاستقبال واجباً .

هذا كلّه فيما يرجع الى ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله .

التحقيق في المقام :

و الّذي ينبغي أن يقال : انّه اذا راجعنا وجدانا نجد أنّ ارادتنا التكوينية في مقام ايجاد عمل من الاعمال تتعلّق بالكلي دائماً ، و كذا ارادتنا التشريعية في مقام البعث و التحريك لا تتعلّق الاّ بالكلي مع الاحتفاظ بما اخذ فيه من القيود .

فعلى القول بوجود الكلي الطبيعي يكون متعلّق الارادة نفس الشيء بوجوده السّعي مع قطع النظر عن الافراد ، و على القول بعدم وجود الكلي الطبيعي يكون متعلّق الارادة أحد الافراد ، اذ من الضرورات الوجدانية عدم تعلّق الارادة بفرد خاص .

فعلى القول بوجود الكلي الطبيعي يكون متعلّق الارادة التكوينية و التشريعية هو الكلي المتأصّل ، و على القول بعدم وجود الكلي الطبيعي يكون متعلّق الارادة هو الكلي الانتزاعي ، و هو عنوان أحدهما .

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام أنّه لا تترتّب على النزاع في وجود الكلي الطبيعي و عدمه ، و لا على النزاع في تعلق الاوامر بالطبائع أو الافراد ثمرة عملية ، و انّما البحث فيهما علمي محض.

٣ ـ نسخ الوجوب يستلزم بقاء الجواز أم لا ؟

الحقّ أنّه اذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ و لا لدليل المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الاعم و لا بالمعنى الاخص ، ضرورة أنّ ارتفاع الوجوب يجتمع مع كلّ واحد من الاحكام الاربعة الباقية حتّى الحرمة ، و لا دلالة لاحد من دليلي الناسخ و المنسوخ على تعيين واحد منها باحدى الدلالات .

أمّا الاوّل ، فلأن مفاده رفع الوجوب فقط ، و لا يدلّ على أزيد من ذلك ، و قد ذكرنا أنّ رفعه يجتمع مع كلّ واحد من الاحكام الاربعة.

و أمّا الثاني ، فلانّ مفاده ثبوت الوجوب ، و قد ارتفع على الفرض ، و حديث امكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل غير مفيد في المقام ، فانّ الكلام في الوقوع ، و مجرّد الامكان لا يدلّ على الوقوع .

هذا ، مضافاً الى أنّ امكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل على تقدير التسليم انّما هو في الجواهر المركّبة حقيقة من الجنس و الفصل ، بخلاف الاحكام الشرعية فانّها بسائط لا جنس لها و لا فصل ، بل هي مجرّد اعتبار من المولى ، على ما قرّر في محله .

فالوجوب ليس مجعولاً شرعيّاً كي يرتفع بتمامه أو بفصله ، بل المجعول اعتبار الفعل على ذمّة المكلّف ، و قد ارتفع ذلك الاعتبار على الفرض ، فلا جنس هناك و لا فصل كي يبقى أحدهما بعد ارتفاع الآخر .

و لا مجال لاستصحاب الجواز بعد ارتفاع الوجوب ، فانّه من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلي ، لانّ الفرد المتيقّن حدوثه هو الجواز في ضمن الوجوب قد ارتفع يقيناً ، و الفرد الآخر منه المحتمل بقاء الكلي في ضمنه ، و هو الجواز بالمعنى الاخص مشكوك الحدوث ، و قد ذكرنا في محلّه عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي ، مضافاً الى ما اخترناه من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكليّة الالهيّة .

و المتحصّل ممّا ذكرناه أنّه بعد ارتفاع الوجوب لا دليل على بقاء الجواز ، فلا بدّ في تعيين الحكم بعد نسخ الوجوب من الرجوع الى العمومات أو الاطلاقات على تقدير وجودها ، و الاّ فالمرجع هو الاصل العملي ، و يختلف باختلاف الموارد.

الكلام في كيفيّات تعلق الامر
١ ـ الواجب التخييري

و فيه وجوه بل أقوال :

القول الاوّل :

ما نسب الى بعض القدماء ، من أنّ الواجب هو الواحد المعيّن من الابدال ، و هو الّذي يعلم اللّه سبحانه أنّ العبد يختاره ، و نقل أنّ كلاً من الاشاعرة و المعتزلة تبرء منه و نسبه الى الآخر.

و كيف كان ، يرد عليه أوّلاً : انّه خلاف ظواهر الادلّة الدالّة على وجوب أحد فعلين أو أفعال على نحو التخيير المفاد بلفظ أو.

و ثانياً : انّه مناف لقاعدة الاشتراك في التكليف المقطوع بها ، فانّ لازم هذا القول اختصاص كلّ من المكلّفين بأحد الابدال ، فيما اذا اختار أحدهم غير ما يختاره الآخر ، فلا يكون التكليف مشتركاً بينهم بل يختصّ كلّ منهم بتكليف غير تكليف الآخر ، بل يختصّ مكلّف واحد في كلّ يوم بتكليف غير تكليفه في يوم آخر ، بل يختلف تكليفه في يوم واحد ، كما في التخيير بين القصر و التمام في الاماكن الاربعة ، و فرض أنّه اختار القصر في الظهر و التمام في العصر مثلاً ، و هذا ممّا يقطع بخلافه .

و ثالثاً : انّه يلزم أن لا يكون تكليف في فرض العصيان و عدم الاتيان بشيء من الابدال ، ضرورة أنّ التكليف انّما يتعلّق بما يختار المكلّف

اتيانه ، فان عصى و لم يأت بشيء فلا يكون هناك تكليف ، فلا يكون مستحقّاً للعقاب .

و رابعاً : انّه اذا لم يكن شيء من الابدال واجباً حال العصيان لزم أن لا يكون واجباً حال الامتثال ايضاً ، ضرورة أنّ العصيان و الامتثال انّما يتواردان على شيء واحد .

و بالجملة هذا القول بوضوح من الفساد ، و يستحقّ أن يتبرأ عنه كلّ من يتصوّره.

القول الثاني :

انّ الواجب كلّ واحد من الابدال بالوجوب التعييني ، الاّ أنّ الاتيان بأحدهما يوجب سقوط الباقي بحكم المولى ، لمصلحة الارفاق و التسهيل على المكلفين.

و يرد عليه أوّلاً : انّه خلاف ظواهر الادلّة الدالّة على الوجوب التخييري ، حيث انّ ظاهر العطف بكلمة «أو» هو وجوب أحدهما لا وجوب الجميع.

و ثانياً : انّه لا يعقل سقوط واجب بالاتيان بواجب آخر مع فرض كون الوجوب في كلّ منهما تعيينياً ، و الارفاق غير صالح لان يكون مجوّزاً لترك واجب ، و على فرض كون مصلحة الارفاق ايضاً بحدّ اللزوم فهي مانعة حينئذ عن أصل جعل الوجوب للجميع ، لانّ المصلحة المزاحمة بمصلحة اخرى لا توجب جعل الحكم ، فتكون النتيجة أنّ الواجب أحد الابدال لا جميعها .

و ثالثاً : انّه يستلزم تعدّد العقاب عند العصيان و عدم الاتيان بشيء من الابدال ، اذ الخطاب بكلّ منها تعييني على الفرض ، و المقطوع خلافه .

القول الثالث :

ما اختاره صاحب الكفاية ﵀ ، و هو أنّه ان كان الامر بأحد الشيئين بملاك أنّه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما ، بحيث اذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض ، و لذا يسقط به الامر ، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما ، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً ، و ذلك لوضوح أنّ الواحد لا يصدر من الاثنين بما هما اثنان ، ما لم يكن بينهما جامع في البين.

و ان كان بملاك أنّه يكون في كلّ واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر باتيانه لاجل التضاد بينهما ، بحيث لا يمكن جمعهما في الوجود ، كان كلّ واحد منهما واجباً بنحو من الوجوب ، فلا وجه لمثله في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه ـ هذا ملخّص كلامه [١].

و كلا شقي كلامه قابل للمناقشة ، أمّا الشق الاوّل ففيه أوّلاً : ما ذكرناه في بحث موضوع العلم ، من أنّ قاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير مختصّة بالواحد الشخصي .

و أمّا الواحد بالنوع فيمكن صدوره باعتبار أفراده من أسباب متعددة لا يتصوّر بينها جامع ماهوي ، كالحرارة المستندة الى الشمس مرّة ، و الى النار اخرى ، و الى الحركة ثالثة ، و الى الغضب رابعة ، و الى القوّة الكهربائية خامسة ، و لا يمكن تصوير جامع ماهوي بين تلك الاسباب ، فانّ بعضها من مقولة الجوهر كالشمس و النار ، و بعضها من الاعراض

١ ـ كفاية الاصول : ١٧٤.

كالغضب ، فانّه من الاعراض النفسانية و من مقولة الكيف ، و كذا الحركة ، فانّها ايضاً من الاعراض المقولية .

و لا يمكن تصوير جامع ماهوي بين المقولات ، فانّها أجناس عاليات و متبائنات بتمام ذاتها و ذاتياتها ، كما حقّق في محلّه ، فلا يعقل تصوير جامع ماهوي بينها.

و ثانياً : انّ الجامع المذكور المستكشف بالبرهان العقلي على تقدير تسليمه لا يصلح لان يكون متعلّقاً للامر ، لانّ متعلّق الامر لا بدّ أن يكون أمراً عرفياً قابلاً لتفهّم عامّة المكلّفين ، و لا يعقل تعلّق الخطاب بما هو خارج عن متفاهم المخاطبين المكلّفين.

و أمّا الشق الثاني ، فيرد عليه أوّلاً : انّه خلاف ظواهر الادلّة الدالّة الواردة في الواجب التخييري ، على ما تقدّم بيانه مراراً.

و ثانياً : انّ لازمه القول بتعدّد العقاب عند العصيان و عدم الاتيان بشيء منهما ، لتركه واجبين مع تمامية الملاك في كلّ منهما ، و قد ذكرنا في بحث الترتّب أنّ تعدّد العقاب لا يتوقّف على امكان الجمع بين الفعلين ، بل على امكان الجمع بين التركين ، و لذا قلنا هناك أنّ المكلّف يستحقّ عقابين عند جمعه بين التركين ، أي ترك الاهم و المهم معاً ، و المقام من هذا القبيل بعينه ، فيلزم القول بتعدّد العقاب عند العصيان و ترك جميع الابدال ، و الالتزام بتعدّد العقاب في الواجب التخييري خلاف المقطوع المسلّم ، و لا يلتزم به صاحب الكفاية.

و ثالثاً : انّ فرض كون الغرضين متضادّين بحيث لا يمكن الجمع بينهما في الخارج ، مع فرض امكان الجمع بين الفعلين غير معقول ، فانّ الغرضين مترتّبان على الفعلين ، فالتضاد بين الغرضين مع عدم المضادّة بين الفعلين غير متصوّر.

و رابعاً : انّه ان كان المراد من التضاد بين العرضين التضاد بحسب الوجود الترتيبي فقط لا بحسب الوجود الاجتماعي ، بمعنى أنّه بعد الاتيان بأحدهما و استيفاء أحد الغرضين أوّلاً لا يمكن استيفاء غرض الآخر ثانياً ، و أمكن استيفاء الغرضين باتيانهما معاً ، فعلى المولى حينئذ الامر باتيانهما معاً ، و الاّ لزم تفويت الملاك الملزم من قبل المولى ، فيجب الاتيان بهما معاً ، و هذا خلاف المفروض في الواجب التخييري ، و لا يلتزم به صاحب الكفاية .

و ان كان المراد هو التضاد بينهما مطلقاً ، بمعنى عدم امكان الجمع بين الغرضين لا بحسب الوجود الترتيبي ، و لا بحسب الوجود الاجتماعي ، فيلزم عدم حصول الامتثال عند الجمع بين الفعلين و الاتيان بهما معاً ، لعدم حصول الغرض أصلاً ، و هذا ايضاً خلاف المفروض في الواجب التخييري ، و لا يلتزم به صاحب الكفاية.

القول الرابع :

انّ الواجب أحدهما ، و هو عنوان انتزاعي صادق على كلّ من الفعلين ، و هذا هو الصحيح ، تحفّظاً عن ظواهر الادلّة الواردة في الواجب التخييري ، فانّ الظاهر من قوله : افعل كذا أو كذا ، أنّ الواجب أحد الامرين ، و لا وجه لرفع اليد عن ظاهر الدليل .

فنقول : انّ الواجب أحدهما ، و هو عنوان انتزاعي جامع بينهما ، و يكون التطبيق بيد المكلّف كما هو الحال في موارد الامر بالجامع المتأصّل ، غاية الامر أنّه ثبت اصطلاح بتسمية الامر بالجامع المتأصّل تخييراً عقليّاً ، و الامر بالجامع الانتزاعي تخييراً شرعياً ، و لا مشاحة في الاصطلاح ، و لا فرق بين الموردين بحسب اللبّ ، فانّ الامر في كليهما متعلّق بالجامع و التطبيق فيهما عند الامتثال بيد المكلّف .

وهم و دفع :

و توهّم أنّه لا بمكن تعلّق الامر بالجامع الانتزاعي ، و هو عنوان أحدهما ، ضرورة أنّه لا واقع الاّ في النفس فلا يتعدّى الى الخارج ، مدفوع بأنّ الاحكام الشرعية التكليفية و الوضعية امور اعتبارية ، و الامر الاعتباري كما يصحّ تعلّقه بالجامع المتأصّل كذلك صحّ تعلّقه بالجامع الانتزاعي .

و ان شئت قلت : انّ الحكم الشرعي مجرّد اعتبار أمره بيد المولى المعتبر ، فله أن يعتبر أحد الفعلين على عهدة العبد و يأمره باتيان أحدهما ، بل يمكن تعلّق الامور الحقيقية المتأصّلة بأمر انتزاعي ، و هو عنوان أحدهما ، فضلاً عن الامور الانتزاعية كالعلم ، فانّه من الصفات الحقيقية ذات الاضافة ، و صحّ تعلّقه بهذا العنوان الانتزاعي ، و هو عنوان أحدهما .

كما اذا علمنا بعدالة أحد الشخصين اجمالاً مع احتمال عدالة الآخر ، و كان في الواقع كلاهما عادلاً ، فانّ متعلّق العلم هو عنوان أحدهما ، و لا تعيّن له بوجه ، حتّى بحسب الواقع و في علم اللّه سبحانه .

نعم لو كان أحدهما عادلاً دون الآخر لأمكن توهّم أنّ متعلّق العلم الاجمالي متعيّن بحسب الواقع ، و هو الّذي يكون عادلاً بحسب الواقع ، و ان كان هذا التوهّم فاسداً ايضاً ، لعدم الفرق بين الصورتين من ناحية العلم أصلاً بشهادة الوجدان ، فانّ سنخ تعلّق العلم بعنوان أحدهما واحد في الصورتين .

و كذا توهّم أنّ الجامع الانتزاعي لا يصلح لان يكون متعلّقاً للتكليف ، لانّ التكليف تابع لما فيه المصلحة ، و من الواضح أنّه لا مصلحة في المفهوم الانتزاعي ، اذ المصلحة انّما هي في فعل المكلّف الصادر منه في

الخارج ، مدفوع بأنّه لا علم لنا بسنخ الغرض الداعي الى التكليف ، بل نعلم من أمر الشارع بشيء أنّ فيه مصلحة تقتضي ايجابه .

فاذا أمر المولى بأحد من الفعلين ، كما هو ظاهر الادلّة في الواجب التخييري ، نعلم منه أنّ له غرضاً واحداً كان كلّ من الفعلين كافياً في حصوله ، بلا دخل لخصوصية أحدهما ، اذ من المعلوم أنّه لو كان له غرضان قائمان بكلّ واحد من الفعلين لكان كلّ منهما واجباً تعيينياً ، و هو خلاف الفرض .

امكان التخيير بين الاقل و الاكثر و عدمه :

بقي الكلام في امكان التخيير بين الاقلّ و الاكثر و عدمه ، فربّما يقال بعدم امكانه ، بدعوى أنّ الاقلّ اذا تحقّق كان هو الواجب لحصول الغرض به على الفرض ، فاذاً كان الامر بالاكثر لغواً لا يصدر من الحكيم ، فكان الزائد على الاقلّ زائداً على الواجب .

و أجاب عنه صاحب الكفاية ﵀ بما ملخّصه :

انّه يمكن أن يكون الغرض قائماً بالاقلّ بحدّه ، بأن يكون الاقل مأخوذاً بشرط لا ، فلا يترتّب عليه الغرض الاّ مع عدم الانضمام ، و معه كان الغرض مترتّباً على الاكثر لا على الاقلّ الّذي في ضمنه ، فالتخيير بين الاقل بحّده و الاكثر بحدّه بمكان من الامكان [١] .

هذا ، و لكنّ التحقيق أنّ التخيير بين الاقل المأخوذ بشرط لا و الاكثر و ان كان ممكناً و واقعاً في الشرعيات و العرفيات ؛ الاّ أنّه خارج عن محل الكلام ، لأنّه تخيير بين المتبائنين بحسب الحقيقة ، فانّ الطبيعة بشرط لا و الطبيعة بشرط شيء من قبيل المتبائنين كما هو واضح .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٧٥.

و أمّا اذا اخذ الاقلّ لا بشرط كما هو محلّ الكلام ، و هو المراد في مسألة دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر ، فلا يتصوّر التخيير بينه و بين الاكثر ، اذ بمجرّد تحقّق الاقل يحصل الغرض و يسقط الامر ، و لا يبقى مجال لتعلّق الطلب بالاكثر ، فلا يعقل التخيير بين الاقل و الاكثر ، فأمر الوجوب التخييري دائر بين أن يكون متعلّقاً بالمتبائنين و أن يكون مستحيلاً .

و ما ذكروه من تصوير امكان التخيير بين الاقلّ و الاكثر ، بأن يكون الاقلّ مأخوذاً بشرط لا ، ليس تصويراً للتخيير بين الاقل و الاكثر بحسب الواقع ، و انّما هو تخيير بين المتبائنين ، الاّ أن يكون مرادهم من الاقل و الاكثر هو الاقلّ و الاكثر المسامحي العرفي ، و ان كانا متبائنين بحسب الدقّة و الحقيقة.

التخيير بين القصر و التمام في الاماكن الاربعة ، و في التسبيحات الاربعة :

و ظهر بما ذكرناه أنّ التخيير بين القصر و التمام في الاماكن الاربعة ليس تخييراً بين الاقلّ و الاكثر الاّ بالنظر المسامحي العرفي ، فانّ القصر و التمام متبائنان بحسب الحقيقة ، اذ قوام القصر بوقوع التسليم في الركعة الثانية و عدم زيادة ركعة اخرى عليها ، و قوام التمام بعدم الاقتصار عليها و وقوع التسليم في الركعة الرابعة ، فهما ماهيّتان متبائنان باعتبار من الشارع .

و أمّا التسبيحات الاربعة ، فالظاهر من الادلّة أنّ الواجب هو الاقل فقط ، و الزائد مطلوب استحبابي ، و ليس هناك تخيير بين الاقل و الاكثر بوجه .

٢ ـ الواجب الكفائي

الصحيح في تصوير الواجب الكفائي :

توضيح الكلام فيه يحتاج الى ذكر مقدّمة ، و هي أنّ التكليف و الامر الوارد من قبل الشارع كما أنّه يحتاج الى المتعلّق كذا يحتاج الى الموضوع ، ضرورة أنّ الطلب كما لا يمكن تحقّقه بدون المطلوب المعبّر عنه بالمتعلّق ، كذلك لا يمكن تحقّقه بدون المطلوب منه المعبّر عنه بالموضوع .

اذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الغرض الداعي الى التكليف تارة يترتّب على صرف وجود الطبيعة ، و اخرى على وجودها الساري ، و الاوّل يستتبع حكماً واحداً متعلّقاً بصرف وجود الطبيعة ، فيكفي في امتثاله الاتيان بفرد واحد بخلاف الثاني ، فانّ الحكم في مورده ينحلّ و يتعدّد بتعدّد أفراد الطبيعة .

مثلاً اذا كان غرض المولى مترتّباً على صرف وجود اكرام العالم ، فالحكم المجعول في مورده يكون واحداً ، فجاز الاكتفاء باكرام واحد من العلماء ، و به يحصل الغرض و يسقط الامر ، و أمّا اذا كان الغرض مترتّباً على اكرام كلّ من يصدق عليه العالم ، فالحكم المجعول في مورده يتعدّد بتعدّد أفراده ، و لكلّ حكم امتثال و عصيان .

و كما أنّ الغرض من المأمور به يختلف باعتبار ترتّبه على صرف الوجود أو على الوجود الساري بالنسبة الى المتعلّق ، كذلك يختلف بالاضافة الى المكلّف ايضاً ، فتارة يترتّب الغرض على صرف صدور الفعل من مكلّف مّا ، و اخرى يترتّب على صدوره و وجوده الساري من كلّ مكلّف .

و على الثاني فالوجوب عيني لا يسقط بفعل بعضهم عن الباقي ، بخلاف الاوّل ، اذ المفروض ترتّب الغرض على وجود الفعل و صدوره من مكلّف مّا ، فبامتثال أحد من المكلّفين يحصل الغرض و يسقط الوجوب عن الباقين لا محالة ، و المثاب هو الّذي أتى بالواجب دون الباقي ، و ان كان الوجوب ساقطاً عن الجميع .

و منه ظهر أنّه لو حصل الفعل من الجميع في عرض واحد كان كلّ منهم المثاب ، كما أنّه عند العصيان و ترك الجميع استحقّ الجميع العقاب .

و بالجملة موضوع التكليف في الوجوب الكفائي بمنزلة متعلّق التكليف في الوجوب التخييري ، فكما أنّ التكليف في الوجوب التخييري متعلّق بعنوان انتزاعي ، و هو عنوان أحدهما ، كذا الوجوب الكفائي موضوعه عنوان انتزاعي ، و هو عنوان أحدهم ، و لا فرق بينهما الاّ في أنّ العنوان الانتزاعي في الوجوب التخييري مأخوذ في متعلّق التكليف ، و في الوجوب الكفائي مأخوذ في موضوع التكليف ، و قد ذكرنا أنّه لا مانع من تعلّق التكليف بأمر انتزاعي .

و قد وقع التكليف بنحو الوجوب الكفائي في الشرع و العرف ، أمّا الشرع فكوجوب تجهيز الميت من تغسيله و تكفينه و الصلاة عليه و تدفينه ، و أمّا العرف فكما يقول المولى لعبيده : ليأت أحدكم بالماء لأشرب ، أو ليجيء أحدكم عندي ، و هكذا .

و المتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الوجوب الكفائي على النحو الّذي ذكرناه ممّا لا اشكال في امكانه ، و لا في وقوعه شرعاً و عرفاً ، بلا حاجة في تصويره الى وجوه ركيكة ضعيفة أعرضنا عن ذكرها ، و نذكر ما هو الأحسن منها و ما يرد عليه.

ما قيل في تصوير الواجب الكفائي ، و المناقشة فيه :

و هو ما قيل ، من أنّ التكليف متوجّه الى عموم المكلّفين على نحو العموم الاستغراقي ، غاية الامر أنّ الوجوب على كلّ أحد مشروط بترك الباقين، فهناك خطابات و تكاليف متعدّدة بتعدّد أشخاص المكلّفين، كلّ منها مشروط بعدم صدور الفعل من الباقين.

و فيه أوّلاً ، مضافاً الى كونه تبعيداً للمسافة بعد وضوح امكان الوجوب الكفائي على النحو الّذي ذكرناه ، أنّه خلاف ظواهر الادلّة في باب الواجب الكفائي ، فلا يساعده مقام الاثبات.

و ثانياً : انّه لا مجال للالتزام بتعدّد التكليف مع وحدة الغرض ، على ما هو المفروض في الواجب الكفائي ، و لذا لو أتى به البعض حصل الغرض و سقط التكليف عن الباقي ، فبعد الالتزام بوحدة الغرض كيف يمكن القول بتعدّد التكليف ، مع أنّ التكليف بسنخه تابع للغرض ، فمقام الثبوت ايضاً لا يساعد تعدّد التكليف.

و ثالثاً : انّه ان كان المراد من الترك المفروض كونه شرطاً في تعلّق التكليف بكلّ واحد منهم هو الترك في الجملة ، و لو في آن مّا من الآنات القابلة لاتيان الواجب فيها ، فيلزم عند تحقّق هذا الترك أن يجب على كلّ من المكلّفين الاتيان به و لو مع اتيان غيره ، و هو خلاف الفرض في الواجب الكفائي ، بل مخالف لمفهوم الكفائي كما هو واضح .

و ان كان المراد هو الترك المطلق ، أعني به الترك في جميع الازمنة القابلة لاتيان الواجب فيها ، فيلزم عند صدور الفعل من الجميع في عرض واحد أن لا يتحقّق الواجب أصلاً ، اذ المفروض عدم تحقّق الشرط على هذا التقدير .

فتحصّل أنّه لا وجه لارجاع الوجوب الكفائي الى الوجوب المشروط ، بأنّ التكليف متوجّه الى كلّ واحد من المكلّفين مشروطاً بترك الباقين ، نعم قد يتّفق ذلك في الواجب العيني ، كما اذا كان هناك محدثان بالحدث الاكبر أو الاصغر ، و لم يكن عندهما ماء الاّ بمقدار يكفي لغسل واحد أو وضوء واحد ، فانّه يكون التكليف بالغسل أو الوضوء متوجّهاً الى كلّ منهما مشروطاً بترك الآخر ، و لو أتى أحدهما بالغسل أو الوضوء سقط عن الآخر للتعذّر ، و لو تركا جميعاً كان كلاهما مستحقّاً للعقاب لمخالفة كلّ منهما مع حصول الشرط ، و هو ترك الآخر .

و هذا ليس من باب الوجوب الكفائي ، بل الوجوب عيني ، و السقوط بفعل الآخر انّما هو لوقوع التزاحم بين التكليفين في مقام الامتثال ، فانّ التزاحم بين الواجبين قد يكون بالنسبة الى مكلّف واحد ، و قد تقدّم تفصيل الكلام فيه بما لا مزيد عليه ، و قد يكون بالنسبة الى مكلّفين أو أكثر ، فسقوط الواجب عن أحدهما باتيان الآخر انّما هو بالتعذّر ، لاجل المزاحمة بين التكليفين ، و عدم قدرة كلّ منهما على الامتثال ، لا لكون الغرض واحداً يحصل بفعل أحدهما و يسقط الوجوب عن الآخر ، كما في الواجب الكفائي ، بل في المثال غرضان لم يمكن استيفاؤهما للمزاحمة .

فرع : فيما اذا كان شخصان فاقدي الماء فتيمّما ، ثمّ وجدا مقداراً من الماء لا يكفي الاّ لوضوء واحد

ذكره المحقق النائيني رحمه الله و نتبعه في ذكره [١] ، و هو أنّه : اذا كان

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ١٨٩ .

شخصان فاقدي الماء فتيمّما ، ثمّ وجدا مقداراً من الماء لا يكفي الاّ لوضوء واحد ، فهل يبطل تيمّم كلّ منهما ، أو لا يبطل شيء منهما ، أو يبطل واحد منهما على البدل .

فيقع الكلام في تعيينه وجوه .

اختار المحقق النائيني ﵀ الوجه الاوّل ، بدعوى أنّ الامر بالوضوء في حقّ كلّ منهما و ان كان متزاحماً به في حق الآخر ، فلا يمكن فعليّة الخطاب بالوضوء بالنسبة الى كلّ منهما ، الاّ أنّه لا تزاحم في ناحية الحكم ببطلان كلا التيمّمين ، و بما أنّ بطلان التيمّم لم يترتّب في لسان الدليل على الامر بالوضوء فعلاً ، بل على وجدان الماء ، و المراد منه التمكّن من استعماله ، فيبطل التيمّمان معاً ، لكون كلّ منهما واجداً للماء ، متمكّناً من استعماله.

و الّذي ينبغي أن يقال في المقام : انّ المتيمّمين امّا أن يتسابقا الى التصرّف في الماء أم لا ، و على الاوّل فامّا أن يتساويا ، أو يكون أحدهما أقوى من الآخر ، فان تسابقاً و تساويا بحيث لم يتمكّن أحد منهما من الوضوء لممانعة الآخر حتّى ضاق الوقت ، فالظاهر عدم بطلان شيء من التيمّمين ، لعدم صدق وجدان الماء و التمكّن من استعماله في حقّ أحد منهما .

و ان تسابقا و كان أحدهما أقوى من الآخر ، فالباطل هو تيمّم الاقوى دون الآخر ، أمّا بطلان تيمّم الاقوى فلكونه متمكّناً من استعمال الماء على الفرض ، و أمّا عدم بطلان تيمّم الآخر فلعدم تمكّنه من استعمال الماء ، فهو باق على ما كان عليه من عدم وجدان الماء .

و ان لم يسابقا و لوْ من جهة عدم المبالاة ، فيبطل كلا التيمّمين ،

اذ يصدق على كلّ منهما أنّه واجد للماء متمكّن من استعماله ، و قد ذكر في محلّه أنّ وجوب الوضوء و بطلان التيمم بحسب الدليل الشرعي مترتّبان على وجدان الماء ، المراد به التمكّن من استعماله .

فالصحيح في هذا الفرع هو التفصيل على ما ذكرناه ، لا الحكم ببطلان التيمّمين على نحو الاطلاق ، على ما ذكره المحقق النائيني ﷺ .

و ظهر بما ذكرناه ايضاً أنّه لا وجه للتفكيك بين بطلان التيمم و وجوب الوضوء على ما ذكره المحقق المذكور ، فالتزم بعدم فعليّة وجوب الوضوء للمزاحمة و بطلان التيمم لكونهما واجدين للماء ، اذ من الواضح أنّه لا ينفكّ وجوب الوضوء عن بطلان التيمم بمقتضى الآية الكريمة ، فانّ التقسيم قاطع للشركة ، بمعنى أنّ الواجد للماء الّذي بطل تيمّمه وجب عليه الوضوء ، و الفاقد للماء الّذي لا يجب عليه الوضوء كان تيمّمه صحيحاً ، فما التزم به من التفكيك بينهما ، و انّ التيمم باطل و لا يجب عليهما الوضوء بمكان من الغرابة .

و ليت شعري أنّه اذا كان تيمّمهما باطلاً و الوضوء غير واجب عليهما ، فماذا تكليفهما ؟

و لا يخفى أنّ محلّ الكلام في هذا الفرع ما اذا كان الماء مباح التصرف لكلّ منهما ، كما اذا كان من المباحات الاصلية ، أو كان وقفاً على عنوان منطبق على كلّ منهما ، أو كان مملوكاً و أجاز المالك لكلّ منهما التصرف فيه ، اذ لو كان مباح التصرف لاحدهما دون الآخر لا اشكال في بطلان تيمّم من جاز له التصرف دون تيمّم الآخر كما هو واضح.

٣ـ الواجب الموسّع و المضيّق

اعلم أنّ الواجب امّا أن لا يجعل له وقت ، فهو غير موقّت ، و ينقسم باعتبار لزوم الاتيان به فوراً و عدمه الى فوري و غير فوري .

و امّا أن يجعل له وقت فهو موقّت ، فتارة يكون الوقت المحدود له بمقدار الاتيان بالواجب لا زائداً عنه ، كالصوم في شهر رمضان ، و اخرى يكون الوقت زائداً عنه كالصلوات اليومية ، و يسمّى الاوّل بالمضيّق و الثاني بالموسّع .

الاشكال في تصوير الواجب الموسّع ، و الجواب عنه :

و ربّما يستشكل في امكان الواجب الموسّع ، بأنّه يستلزم جواز ترك الواجب في أوّل الوقت ، و هو ينافي وجوبه ، فانّ الجمع بين الوجوب و جواز الترك من قبيل الجمع بين النقيضين ، لانّ الواجب ما لا يجوز تركه ، فكيف يمكن الجمع بين الوجوب و جواز الترك.

و الجواب : انّ الواجب هو الجامع بين الافراد الطولية المقدّرة بحسب الزمان ، و المكلّف مخيّر في تطبيقه بأيّ فرد يشاء في مقام الامتثال ، فالفرد مصداق للواجب لا نفس الواجب ، فليس هنا واجب يجوز تركه ، و لذا لو ترك المكلّف الصلاة في أوّل الوقت و أتى بها في آخره لا يقال انّه ترك الواجب .

و قد ذكر نظير هذا الاشكال في الواجب التخييري ايضاً ، فيقال : انّ كلّ واحد من الابدال واجب و جاز تركه ، و كيف يمكن الجمع بين الوجوب و جواز الترك ، و الجواب هو الجواب ، من أنّ الواجب هو الجامع فلو أتى

المكلّف بأحد الابدال و ترك الآخر لا يصدق عليه أنّه تارك للواجب ، و التخيير ثابت في المقامين، غاية الامر أنّ التخيير في الواجب التخييري انّما هو بين الافراد العرضية ، و التخيير في الواجب الموسّع انّما هو بين الافراد الطولية المتصوّرة بحسب الزمان.

الاشكال في تصوير الواجب المضيّق ، و الجواب عنه :

ثمّ انّه قد ينقل الاشكال في الواجب المضيّق ايضاً ، بدعوى أنّ الانبعاث لا بدّ من أن يتأخّر عن البعث و لو آناً مّا ، فلا بدّ من فرض زمان يسع البعث و الانبعاث معاً ، أعني بهما الوجوب و فعل الواجب ، و لازم ذلك زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب ، فيكون الواجب موسّعاً لا مضيّقاً .

مثلاً الصوم واجب مضيّق ، على ما هو المعروف ، لانطباق كلّ جزء منه بكلّ جزء من الوقت من الفجر الى المغرب ، فاذا فرض تحقّق الصوم قبل الفجر مع أنّه مشروط به ، لزم تقدّم المشروط على الشرط المستلزم لتقدّم المعلول على العلّة ، و هو محال ، و اذا فرض تحقّقه حين الفجر فلا مناص من أن يتأخّر الانبعاث عنه آناً مّا ، و لازم ذلك خلوّ بعض الآنات من الواجب ، فيكون الوقت زائداً عن مقدار الواجب ، و هذا هو الواجب الموسّع ، فتكون النتيجة عدم امكان الواجب المضيّق . انتهى بتوضيح منّا.

و فيه أوّلاً : انّ لزوم تقدّم البعث على الانبعاث و ان كان بديهيّاً ، الاّ أنّ تقدّمه عليه بالرتبة لا بالزمان ، ضرورة أنّه لا يزيد على العلل التكوينية الّتي كان تقدّمها على معلولاتها بالرتبة لا بالزمان ، فاذاً لا مانع من أن يكون الفجر زمان الوجوب و الانبعاث كليهما.

و ثانياً : انّ الملاك في كون الواجب مضيّقاً أن يكون الزمان الّذي عيّن للواجب مساوياً لزمان اتيان الواجب ، بحيث يقع كلّ جزء من الواجب في كلّ جزء من الزمان ، بلا زيادة و نقيصة ، و أمّا كون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب أو مساوياً له ، فهو أجنبي عمّا هو الملاك في كون الواجب مضيّقاً .

و لذا لا شبهة في امكان تصوير الواجب المعلّق على كلّ من الواجب المضيّق و الموسّع ، مع أنّ زمان الوجوب فيه أوسع من زمان الواجب ، و لا يتوهّم أنّ الواجب المعلّق غير متصوّر في المضيّق .

انّ القضاء تابع للاداء أم لا ؟

ثمّ انّ الواجب الموقّت اذا فات في الوقت اختياراً أو لعذر ، فهل القاعدة تقتضي وجوب الاتيان به خارج الوقت أم لا ؟ أقوال ثالثها التفصيل بين كون القرينة على التوقيت متّصلة فعدم الوجوب ، و منفصلة فالوجوب ، و هذا هو النزاع المعروف بينهم ، من أنّ القضاء تابع للاداء أو بفرض جديد .

و الحقّ في هذا النزاع هو عدم الوجوب ، و كون القضاء بفرض جديد ، أمّا لو كانت القرينة على التوقيت متّصلة ، فالوجه ظاهر ، اذ لو قلنا بحجّية مفهوم التقييد ، كما اذا كان التقييد بصورة قضيّة شرطية ، أو كان بصورة الوصف ، و قلنا بحجّية مفهوم الوصف ، فالدليل الدالّ على التقييد يدلّ بمفهومه على عدم الوجوب خارج الوقت ، و ان لم نقل بمفهوم التقييد فلا أقلّ من عدم الدلالة على وجوبه خارج الوقت ، فوجوبه خارج الوقت يحتاج الى دليل خاص ، و هو معنى كون القضاء بأمر جديد .

و كذا الحال لو كانت القرينة على التوقيت منفصلة ، اذ لا فرق بين

القرينة المتّصلة و المنفصلة في المقام ، فانّه كما تدلّ القرينة المتّصلة على كون مراد المولى هو المقيّد بهذا الزمان ، كذلك القرينة المنفصلة تدلّ على كون المراد هو المقيّد بالزمان ، بلا فرق بينهما من هذه الجهة .

نعم بينهما فرق من جهة اخرى ، و هي أنّ القرينة المتّصلة مانعة عن ظهور الدليل في الاطلاق ، فلا ينعقد له ظهور في الاطلاق معها ، و القرينة المنفصلة مانعة عن حجّية ظهوره في الاطلاق دون أصله ، و من الواضح أنّ مجرّد هذا الفرق لا يوجب التفاوة بينهما في محلّ الكلام ، ضرورة أنّه لا يجوز التمسك بالاطلاق مع كلّ منهما ، سواء كان لاجل عدم الظهور كما في القرينة المتصلة ، أو لاجل عدم حجية الظهور كما في القرينة المنفصلة.

و دعوى أنّ التقييد بالقرينة المنفصلة يفيد كون المقيّد مأموراً به على نحو تعدّد المطلوب ، بأن يكون أصل العمل مطلوباً و ايقاعه في الوقت مطلوباً آخر ، فاذا فات أحدهما بقي الآخر على حاله ، مدفوعة بخروج الفرض المذكور عن محلّ الكلام ، فانّ الكلام فيما اذا كانت القرينة المنفصلة دالّة على التقييد فقط ، و انّ المطلوب الاوّل مقيّد بالزمان الخاص ، ففرض دلالة القرينة على تعدّد المطلوب في خصوص مقام خارج عن محل الكلام.

و دعوى أنّ ذلك هو مقتضى القاعدة في جميع موارد التقييد بالقرينة المنفصلة ، فاسدة بكونها مستلزمة لسدّ باب حمل المطلق على المقيّد في تمام موارد التقييدات المنفصلة ، سواء كان القيد زمانيّاً أو غيره ، اذ على هذا لا بدّ من الالتزام بتعدّد المطلوب في مثل الصلاة مع الطهارة من الحدث أو الطهارة من الخبث ، أو الاستقبال و نحوها من القيود الثابتة بقرينة منفصلة ، و فساد هذا من ضروريات الفقه .

فتحصّل أنّ التفصيل بين القرينة المتّصلة و المنفصلة ممّا لا وجه له .

تفصيل آخر في المقام :

و هناك تفصيل آخر ذكره صاحب الكفاية ﷺ ، و حاصله :

انّ التوقيت لو كان بالقرينة المتّصلة فيسقط الامر بخروج الوقت ، لما تقدّم في كلامنا من أنّ دليل التوقيت لو لم يدلّ على عدم الوجوب خارج الوقت لاجل المفهوم ، فلا أقلّ من عدم الدلالة على الوجوب ، فيكون الوجوب خارج الوقت بعد عدم الدليل عليه منتفياً بالاصل .

و كذا لو كان التوقيت بالقرينة المنفصلة و كان لها اطلاق بالنسبة الى حالتي الاختيار و الاضطرار ، فيسقط الوجوب خارج الوقت ، بلا فرق بين أن يكون لدليل الواجب اطلاق بالنسبة الى الوقت و خارجه أم لم يكن له اطلاق .

أمّا على تقدير عدم الاطلاق فالامر واضح ، اذ لا اطلاق له كي يتمسّك به و يحكم بالوجوب خارج الوقت ، فيكون اطلاق دليل التوقيت هو المحكّم ، و أمّا على تقدير أن يكون لدليل الواجب اطلاق ، فلما ذكرنا غير مرّة من أنّ اطلاق القرينة حاكم على اطلاق ذيها ، فيتقدّم عليه ، من دون أن يكون بينهما تناف و تعارض في نظر العرف .

و أمّا لو كان التوقيت بالقرينة المنفصلة و لم يكن لها اطلاق بالنسبة الى حالتي الاختيار و الاضطرار ، و كان القدر المتيقّن من دلالتها على التوقيت هو خصوص حال الاختيار ، و كان لدليل الواجب اطلاق بالنسبة الى الوقت و خارجه ، فيؤخذ باطلاقه و يحكم بوجوبه خارج الوقت ايضاً ، لفرض عدم المقيّد له في هذا الحال ، فانّ القدر المتيقّن من المقيّد هو تقييده بالوقت حال الاختيار و التمكّن منه في الوقت ، و أمّا بعد خروج

الوقت فالمرجع هو اطلاق دليل الواجب على ما تقدّم .انتهى ملخصاً[١].

و هذا التفصيل لا يختصّ بالتقييد بالوقت بل يجري في مطلق موارد ثبوت التقييد ، من دون فرق بين أن يكون القيد زماناً أو غيره ، و ما ذكره قدس سره من التفصيل متين جداً ، الاّ أنّ تعبيره بتعدّد المطلوب ليس على ما ينبغي .

فانّ وجوب الموقّت خارج الوقت في صورة عدم الاطلاق للقرينة المنفصلة و ثبوت الاطلاق لدليل الواجب انّما هو لكون الواجب حينئذ غير مقيّد ، لانّ تقيّده بالوقت قد اختصّ بحال التمكّن ، ففي حال عدم التمكّن و خروج الوقت لا يكون مقيّداً بالوقت عملاً باطلاق دليله ، فيحكم بوجوبه خارج الوقت ايضاً ، لا لانّ مفاد القرينة المنفصلة مع عدم الاطلاق هو تعدّد المطلوب ، فاحتمال تعدّد المطلوب ساقط من أصله ، و الاّ لزم الالتزام به في سائر التقييدات ، و لو كان القيد غير زمان ، فيلزم الحكم بصحّة الصلاة مع عدم الطهارة من الحدث و غيرها من القيود الثابتة بالقرائن المنفصلة .

و لذا صحّ لنا أن نقول : انّ ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره و ان كان متيناً لا مناص من الالتزام به ، الاّ أنّه لا يعدّ تفصيلاً في المسألة ، فانّ مسألتنا هي البحث عن تبعية القضاء للاداء و عدمها .

و ان شئت قلت : انّ الكلام في أنّ الواجب الموقّت يجب بعد الوقت أم لا ، و ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من الوجوب بعد الوقت ، انّما هو لاطلاق دليل الواجب و عدم دليل صالح لتقييده بالوقت ، فيحكم بوجوبه بعد الوقت ، لعدم كونه مقيّداً به حال عدم التمكّن ، و الواجب الّذي لا يكون مقيّداً بالوقت خارج عن محلّ الكلام.

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٧٧.

اذا خرج الوقت و شك المكلّف في اتيان عمل ثبت القضاء فيه :

ثمّ انّه فيما ثبت القضاء كالصلاة و الصوم اذا خرج الوقت و شك المكلّف في اتيانه في الوقت ، فهل القاعدة تقتضي وجوب القضاء أو لا ، و لا اختصاص لهذا البحث بالشك في اتيان العمل في الوقت و عدمه ، بل يجري فيما اذا شك في صحّة العمل و فساده بعد خروج الوقت مع العلم باتيانه .

و لا يخفى أنّ هذا البحث انما هو مع قطع النظر عن قاعدة الحيلولة الّتي مفادها عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت ، أو يفرض الكلام فيما لا تجري قاعدة الحيلولة كما في موارد العلم الاجمالي ، و كذا البحث في الشك في صحّة العمل و فساده بعد خروج الوقت انّما هو مع قطع النظر عن قاعدة الفراغ ، أو يفرض الكلام فيما لا تجري قاعدة الفراغ كما في موارد العلم الاجمالي ، و كما اذا شك في الصحة و الفساد مع كون صورة العمل محفوظة .

مجرى قاعدة الفراغ :

فانّ قاعدة الفراغ مختصّة بما اذا كان الشك في الصحة و الفساد مستنداً الى احتمال الغفلة و الاختلال بالجزء أو الشرط سهواً ، كما اذا شك في صحة الصلاة و فسادها بعد الفراغ عنها ، لاحتمال الاتيان بها الى غير جهة القبلة سهواً ، مع العلم بأنّ هذه الجهة هي القبلة .

بخلاف ما اذا شك في صحّتها و فسادها بعد الفراغ عنها مع العلم بالاتيان بها الى جهة خاصة لا يدري أنّها القبلة أم لا ، فانّ احتمال الصحة مستند الى المطابقة الاتّفاقية لا الى احتمال عدم الغفلة و السهو ، فلا تجري قاعدة الفراغ ، فانّها لا تثبت المطابقة الاتّفاقية ، على ما ذكر في محلّه .

و كذا اذا توضأ بمائع معيّن فصلّى ، و بعد الفراغ عنها حصل له الشك في أنّ هذا المائع الّذي توضّأ به كان ماءاً ليكون وضوءه صحيحاً أو لم يكن ماءاً ليكون فاسداً ، فلا تجري قاعدة الفراغ ، لكون صورة العمل محفوظة ، انّما الشك في الصحة لاجل احتمال المطابقة الاتفاقية .

نعم لو كان هناك ماء و مائع آخر ، و شك بعد الفراغ عن الصلاة في أنّه توضّأ بالماء ليكون وضوءه صحيحاً ، أو توضّأ بالمائع الآخر سهواً ليكون فاسداً ، فتجري قاعدة الفراغ و يحكم بالصحة لكون الشك مستنداً الى احتمال الغفلة و السهو ، و مفاد قاعدة الفراغ عدم الاعتناء باحتمال الغفلة و السهو بعد الفراغ عن العمل.

و بالجملة محلّ الكلام فيما لا تجري قاعدة الحيلولة و لا قاعدة الفراغ ، أو مع قطع النظر عنهما ، فنقول :

انّ المسألة مبتنية على القول بكون القضاء تابعاً للاداء أو بفرض جديد ، فعلى القول بالتبعية لا اشكال في وجوب القضاء لقاعدة الاشتغال ، فانّ التكليف المتعلّق بالصلاة يقيني انّما الشك في سقوطه ، و الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني بحكم العقل .

و يكون المقام نظير الشك في صحّة العمل المأتي به أو في أصل الاتيان به مع بقاء الوقت ، فانّه لا اشكال في وجوب الاعادة و الاتيان بالواجب لقاعدة الاشتغال ، و على القول بكون القضاء بفرض جديد كان المقام مورداً لجريان البراءة ، لكون الشك حينئذ شكّاً في حدوث التكليف كما هو واضح.

هذا كلّه مع قطع النظر عن الاستصحاب ، و هل يجري استصحاب عدم الاتيان بالعمل الصحيح في الوقت لاثبات وجوب القضاء ليكون حاكماً على أصالة البراءة أم لا ؟

وجهان مبنيّان على أنّ الفوت الّذي هو الموضوع لوجوب القضاء هل هو أمر عدمي و عبارة عن عدم الاتيان بالواجب في الوقت أو أمر وجودي لازم لهذا الامر العدمي ؟ فعلى الاوّل يجري الاستصحاب و يترتّب عليه وجوب القضاء ، فلا تصل النوبة الى جريان البراءة ، و على الثاني لا يجري الاستصحاب المذكور ، لانّ وجوب القضاء حينئذ ليس من آثار نفس المستصحب بل من آثار ما هو من لوازمه ، فجريان الاستصحاب متوقّف على القول بالاصل المثبت ، و لا نقول به على ما ذكر في محلّه .

و الصحيح هو الثاني ، لانّ الفوت في نظر العرف أمر بسيط وجودي ينتزع عن عدم الاتيان بالواجب بملاحظة ما فات من المصلحة ، فانّ العرف يفهم من قولنا : فات من زيد شيء ، ذهاب شيء من كيسه ، و هو أمر وجودي ، فاذاً لا مجال للاستصحاب المذكور و الحكم بوجوب القضاء .

هذا ، مضافاً الى أنّه على تقدير الشك في ذلك و عدم العلم بأنّ عنوان الفوت أمر وجودي منتزع عن عدم الاتيان أو انّه نفس الاتيان لا يجري الاستصحاب ايضاً ، لانّ جريانه متوقّف على احراز كون الاثر مترتّباً على نفس المستصحب كي يكون المورد مشمولاً لحرمة نقض اليقين بالشك ، فالشك فيه يوجب عدم جواز التمسك بأدلّة الاستصحاب لكون الشبهة مصداقية .

و قد يتوهّم أنّه يلزم من ذلك عدم وجوب القضاء فيما اذا شك في الاتيان بالواجب في الوقت و لم يأت به فيه و استمرّ شكّه الى أن خرج الوقت ، اذ بعد الالتزام بأنّ الفوت عنوان وجودي لا يمكن اثباته باستصحاب عدم الاتيان بالواجب ، فلا يجب القضاء ، مع أنّ وجوب القضاء في هذه الصور ممّا لا اشكال فيه ، و اتّفق عليه الفقهاء .

و لكنّه مدفوع بوضوح الفرق بين المقامين، لانّ الشك في هذه الصورة كان قبل خروج الوقت ، و كان مقتضى قاعدة الاشتغال وجوب الاتيان بالعمل بلا حاجة الى احراز عنوان الفوت ، فاذا لم يأت المكلّف به في الوقت فقد فات عنه الواجب الظاهري الثابت وجوبه لقاعدة الاشتغال ، فيجب عليه القضاء بعد خروج الوقت ، بلا احتياج الى جريان الاستصحاب لكون الفوت محرزاً بالوجدان ، غاية الامر فوت الواجب الظاهري.

٤ ـ هل الامر بالامر بعمل أمر بهذا العمل أم لا ؟

تحقيق هذا البحث يقتضي التكلّم في مقامين:
المقام الاوّل : البحث عن مقام الثبوت .
المقام الثاني : البحث عن مقام الاثبات.

١ ـ البحث عن مقام الثبوت

أمّا الكلام في مقام الثبوت ، فهو أنّ الامر بشيء يتصوّر على صور :

١ ـ أن يكون غرض المولى قائماً بصدور الامر الثاني فقط ، و فيها لا يكون الامر بالامر بشيء أمراً بذلك الشيء ، و لا يبعد أن يكون الامر بالامر بالمعروف من هذا القبيل ، فانّ الغرض قائم بنفس صدور الامر بالمعروف ، و لا يكون المعروف مأموراً به بنفس الامر بالامر بالمعروف ، و ان كان مأموراً به بأمر آخر ، و هو خارج عن محلّ الكلام .

٢ ـ أن يكون الغرض قائماً بصدور العمل من المأمور الثاني ، و لا يكون له غرض في توسيط الامر الثاني الصادر من المأمور الاوّل الاّ الطريقية

لصدور العمل من المأمور الثاني ، و لا اشكال في أنّ الامر بالامر بشيء أمر بذلك الشيء في هذه الصورة ، و لذا لو صدر الفعل من المأمور الثاني بعد ما اطّلع على أمر المولى من دون توسّط أمر من المأمور الاوّل حصل الغرض و كان ممتثلاً.

٣ ـ أن يكون الغرض قائماً بهما معاً ، فيكون الفعل مطلوباً من المأمور الثاني بتوسّط الامر من المأمور الاوّل ، بحيث لو اطّلع على أمر المولى من طريق آخر بدون واسطة صدور الامر من المأمور الاوّل لا يجب عليه الاتيان به ، و لو أتى به لما حصل الغرض ، و هذه الصورة ملحقة بالصورة الاولى في عدم كون الامر بالامر بشيء أمراً بذلك الشيء .

و الوجه في الجميع ظاهر ، و تظهر الثمرة فيما لو اطّلع المأمور الثاني على صدور الامر من المولى قبل صدور الامر الثاني من المأمور الاوّل ، فانّه يجب عليه الاتيان بالعمل في الصورة الثانية ، بخلاف الصورة الاولى و الثالثة كما هو ظاهر.

٢ ـ البحث عن مقام الاثبات

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت ، و أمّا الكلام في مقام الاثبات ، فهو انّه ذكر صاحب الكفاية رحمه الله أنّه لا دلالة لمجرّد الامر بالامر بشيء على كونه أمراً به ، و لا بدّ في الدلالة عليه من القرينة [١].

و لكنّ الظاهر بحسب متفاهم العرف هو ذلك من دون القرينة ، و انّ صدور الامر من المأمور الاوّل مجرّد واسطة في التبليغ ، بلا دخل له في الغرض ، فانّ الظاهر من قول المولى : مر زيداً بكذا ، هو الامر بتبليغ أمر

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٧٨.

المولى الى زيد ، فالمتعيّن الاخذ بهذا الظهور ما لم تقم قرينة على الخلاف .

ثمرة البحث :

ثمّ انّ هذا البحث ممّا لم نجد له ثمرة فقهية الاّ مورداً واحداً ، و هو الحكم بكون عبادة الصبي شرعيّة على القول بأنّ الامر بالامر بشيء أمر بذلك الشيء ، لما ورد في الروايات من أمر الاولياء على أمر الصبيان بالصلاة و الصوم ، كقوله عليه السلام : «مروهم و هم أبناء سبع» [1] ، و أمّا على القول بعدم كون الامر بالامر بشيء أمراً به ، فتكون عبادة الصبيان تمرينية محضة.

٥ ـ هل الامر بشيء بعد الامر به قبل امتثاله ظاهر في التأكيد أو التأسيس؟

لا ينبغي الاشكال في أنّ الامر في نفسه و ان كان ظاهراً في التأسيس مع قطع النظر عن كونه مسبوقاً بمثله ، الاّ أنّه على تقدير كونه مسبوقاً بمثله ظاهر في التأكيد ، فانّ المتفاهم عرفاً من مثل قول المولى : صلّ ، بعد ما قال : صلّ ، هو التأكيد.

و ان شئت قلت : انّ الامر ظاهر في كون المطلوب هو صرف الوجود

---

١ ـ عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، عن أبيه قال : « انّا نأمر صبياننا بالصلاة اذا كانوا بني خمس سنين ، فمروا صبيانكم بالصلاة اذا كانوا بني سبع سنين » ـ الكافي ٣:٤٠٩، عنه الوسائل ٤:١٩.

عن علي عليه السلام في حديث الاربعمائة : « علّموا صبيانكم الصلاة و خذوهم بها اذا بلغوا ثمان سنين » ـ الخصال :٦٢٦، عنه الوسائل ٤:٢٠.

و لا يعقل تعلّق الطلب متعدّداً لطبيعة واحدة مع كون المطلوب صرف الوجود، فيكون الطلب الثاني تأكيداً لا محالة، هذا اذا لم يقيّد الامر الثاني بمثل مرّة اخرى، و الاّ كان تأسيساً كما هو ظاهر، لكون متعلّق كلّ منهما غير ما تعلّق به الآخر.

و لا يخفى أنّ محلّ الكلام ما اذا لم يعلّق الامران على شيء أو علّق كلاهما بشيء واحد، كما اذا قال المولى: ان جاءك زيد فأعطه ان جاءك زيد فأعطه.

و أمّا اذا علّق الامر الثاني بغير ما علّق به الامر الاوّل، كما اذا قال المولى: ان ظاهرت فأعتق رقبة و ان أفطرت فأعتق رقبة، فالبحث عن وجوب التكرار أو جواز الاكتفاء بمرّة موكول في بحث المفاهيم عند التكلم في التداخل، و سيجيء الكلام فيه مفصلاً ان شاء اللّه تعالى.

المقصد الثاني

في النواهي

الكلام في النواهي

حقيقة النهي و امتيازه عن الامر :

قبل التعرّض لمباحث هذا المقصد لا بدّ من بيان حقيقة النهي و امتيازه عن الامر ، فنقول :

المشهور بينهم أنّ النهي كالامر في الدلالة على الطلب ، و لذا اعتبروا فيه ما ذكروه في الامر ، من كونه صادراً عن العالي ، و الاّ فلا يكون نهياً حقيقة ، و غير ذلك ممّا تقدّم ذكره في بحث الاوامر ، و الفرق بينهما في المتعلّق فقط ، فان متعلّق النهي هو الترك ، و متعلّق الامر هو الفعل .

و اشكل عليهم بأنّ الترك أزلي غير مقدور للمكلّف فيمتنع تعلّق التكليف به ، و لذا ذهب بعضهم الى أنّ المطلوب بالنهي هو الكف ، و أجاب المشهور عنه بأنّ الترك الازلي و ان كان غير مقدور للمكلّف ، الاّ أنّه لا يكون متعلّقاً للتكليف ، بل متعلّق التكليف هو الترك في مرحلة البقاء و الاستمرار و هو مقدور للمكلّف ، و الاّ لزم أن يكون الفعل ايضاً غير مقدور له ، لاستواء نسبة القدرة الى طرفي الوجود و العدم ، و الاّ يكون الشيء واجباً أو ممتنعاً.

المناقشة في كلام المشهور بأنّ امتثال الامر يحصل بايجاد فرد واحد من الطبيعة بخلاف النهي :

ثمّ انّ المشهور فرّعوا على ما ذهبوا اليه ، من أنّ متعلّق الامر ايجاد الطبيعة و متعلّق النهي تركها ، أنّ امتثال الامر يحصل بايجاد فرد واحد من الطبيعة المأمور بها عقلاً ، ضرورة أنّ ايجاد الطبيعة يتحقّق بايجاد فرد منها ، و به يحصل الغرض و يتحقّق الامتثال ، بخلاف النهي ، فانّ امتثاله لا يحصل الاّ بترك جميع أفراد الطبيعة الطولية و العرضية ، اذ لا يمكن تركها الاّ بترك جميع أفرادها .

و للمناقشة فيما ذكره المشهور مجال واسع ، أمّا أوّلاً : فلانّ النهي ليس من سنخ الامر كي يكون الجامع بينهما هو عنوان الطلب ، و يكون التمايز بينهما في المتعلّق ، فانّ النهي لا يكون طلباً أصلاً ، بل هو زجر عن الشيء ، و متعلّقه هو الفعل ايضاً كالامر ، فكما أنّ الامر أمر بالفعل ، فكذا النهي نهي عن الفعل ، فانّ الحرام هو الفعل لا الترك.

و بالجملة كما أنّ البعث نحو الشيء تارة يكون بعثاً تكوينيّاً ، كما في تحريك أحد نحو عمل بالقوّة و الاكراه ، و اخرى يكون تشريعيّاً كما اذا أمر به ، فكذلك الزجر تارة يكون تكوينياً ، كما في حبس أحد و منعه خارجاً عن فعل من الافعال ، و اخرى يكون تشريعياً كما اذا نهى عنه ، فكما أنّ متعلّق الامر هو الفعل كذا متعلّق النهي ايضاً هو الفعل ، و يكون النهي زجراً عنه لا طلباً لتركه ، فانّ منشأ النهي هو المفسدة في الفعل و مبغوضيته لا المصلحة في الترك و محبوبيّته.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ ما به الاشتراك و ما به الامتياز بين الامر و النهي على المختار عكس ما ذكره المشهور من الاشتراك و الامتياز بينهما ، فانّ الامر و النهي متّفقان في المعنى و مختلفان في المتعلّق عند المشهور ،

و متّفقان في المتعلّق و مختلفان في المعنى على المختار [١].

و أمّا ثانياً : فلانّه على تقدير تسليم كون متعلّق الطلب في الامر هو الفعل و متعلّق الطلب في النهي هو الترك ، لا يصحّ تفريع ما ذكروه من حصول امتثال الامر باتيان فرد واحد و عدم حصول امتثال النهي الاّ بترك

---

١ ـ هذا ما ذكره سيّدنا الاستاذ العلامة عند ما كنّا متشرفاً في مجلس بحثه ، و عدل عنه أخيراً ، على ما ذكره بعض الافاضل الاصدقاء ، و اليك نصّه :

«و خلاصة الكلام : كما أنّه لا أصل لما هو المشهور من تفسير الامر بطلب الفعل و تفسير النهي بطلب الترك ، كذلك لا أصل لما عن جماعة من تفسير الاوّل بالبعث و التحريك ، و الثاني بالزجر و المنع ـ الى أن قال : ـ اذا حلّلنا الامر المتعلّق بشيء تحليلاً موضوعيّاً فلا نعقل فيه ما عدا شيئين :

أحدهما : اعتبار الشارع ذلك الشيء في ذمّة المكلّف من جهة اشتماله على مصلحة ملزمة.

و ثانيهما : ابراز ذلك الامر الاعتباري في الخارج بمبرز كصيغة الامر أو ما يشبهها ، فالصيغة أو ما شاكلها وضعت للدلالة على ابراز ذلك الامر الاعتباري النفساني ـ الى أن قال : ـ اذا حلّلنا النهي المتعلّق بشيء تحليلاً علميّاً لا نعقل له معنى محصّلاً ما عدا شيئين :

أحدهما : اعتبار الشارع كون المكلّف محروماً عن ذلك الشيء ، باعتبار اشتماله على مفسدة ملزمة و بُعده عنه.

ثانيهما : ابراز ذلك الامر الاعتباري في الخارج بمبرز ، كصيغة النهي أو ما يضاهيها ، و عليه فالصيغة أو ما يشاكلها موضوعة للدلالة على ابراز ذلك الامر الاعتبار النفساني لا للزجر و المنع ، نعم هي مصداق لها ـ انتهى » ، المحاضرات ٤: ٨٥ ـ ٨٦.

أقول : كون الامر ابرازاً لما اعتبره المولى في ذمّة المكلّف ، و كذا كون النهي ابرازاً لما اعتبره المولى من محروميّة العبد و ان كان صحيحاً ، الاّ أنّه لا يكفي في تحقيق معنى الامر و تفسيره ذكر الابراز ، فانّ الامر بما له من المعنى و المفهوم يبرز ما يعتبره المولى في ذمّة العبد ، لا أنّ مفهومه الابراز كي يكون الامر و الابراز مترادفين ، و كذا النهي بما له من المفهوم يبرز أنّ المولى اعتبر العبد محروماً عن كذا ، لا أنّ مفهومه الابراز فيكون الامر بما له من المعنى مصداقاً للابراز و كذا النهي ، و قد ذكرنا شطراً من الكلام في ذلك عند التكلّم في الفرق بين الخبر و الانشاء ، فراجع.

جميع الافراد ، اذ لا يتصوّر فرق بين الامر و النهي من هذه الجهة ، فانّه كما يمكن أن يكون الامر متعلّقاً بصرف وجود الطبيعة المتحقّق بوجود فرد واحد ، فكذا يمكن أن يكون النهي متعلّقاً بصرف الطبيعة المتحقّق بترك فرد واحد ، فمجرّد كون متعلّق الامر هو الوجود ، و متعلّق النهي هو العدم لا يوجب حصول امتثال الامر بوجود فرد واحد ، و عدم حصول امتثال النهي الاّ بترك جميع الافراد.

و توضيح ذلك : انّ الالفاظ موضوعة للطبيعة المهملة بلا لحاظ التقييد و الاطلاق ، فمتعلّق الامر و النهي من سنخ واحد ليس الاّ الطبيعة المهملة المجرّدة من لحاظ جميع القيود حتّى الاطلاق .

بلا فرق بين القول بأنّ النهي عبارة عن طلب الترك كما عليه المشهور ، و القول بأنّه عبارة عن الزجر كما هو المختار ، فانّه على المشهور يكون متعلّق النهي هو ترك الطبيعة المهملة ، و على المختار يكون النهي زجراً عن الطبيعة المهملة ، و حيث انّ الاهمال في مقام الثبوت غير متصوّر ، فلا محالة يكون مراد المولى في أمره ، امّا ايجاد الطبيعة بنحو صرف الوجود المعبّر عنه بالاطلاق البدلي ، و امّا ايجاد الطبيعة السارية المعبّر بالاطلاق الشمولي .

و كذا الحال في النهي ، فانّه قد يكون مراد المولى منه صرف ترك الطبيعة المعبّر عنه بالاطلاق البدلي ، و قد يكون مراده ترك الطبيعة السارية المعبّر عنه بالاطلاق الشمولي ، ففي الاوّل يحصل الامتثال بصرف ترك الطبيعة و لو في ضمن ترك واحد من الافراد ، و في الثاني لا يحصل الامتثال الاّ بترك الطبيعة في ضمن جميع الافراد ، فلم يبق فرق بين الامر و النهي من هذه الجهة.

و بالجملة متعلّق الامر هو الوجود ، و متعلّق النهي هو العدم ، و لا خفاء في أنّ وجود كلّ شيء و عدمه متناقضان ، فان كان الامر متعلّقاً

بصرف الوجود يحصل امتثاله بمجرّد وجود الطبيعة و لو في ضمن فرد واحد ، و أمكن أن يكون النهي ايضاً متعلّقاً بصرف الترك و يحصل امتثاله بمجرّد ترك الطبيعة و لو بترك فرد واحد ، و ان كان الامر متعلّقاً بالطبيعة السارية لا يحصل امتثاله الاّ بوجود الطبيعة في ضمن جميع الافراد ، و أمكن أن يكون النهي ايضاً متعلّقاً بترك الطبيعة السارية ، و لا يحصل امتثاله الاّ بترك جميع أفرادها الطولية و العرضية .

و منشأ اشتباه المشهور انّهم أخذوا صرف الوجود في متعلّق الامر و ترك الطبيعة السارية في متعلّق النهي ، و لذا ذكروا أنّ امتثال الامر يحصل بمجرّد ايجاد الطبيعة و لو في ضمن فرد واحد ، و امتثال النهي لا يحصل الاّ بترك جميع الافراد ، و من الواضح أنّ وجود كلّ شيء و عدمه متناقضان ، فلو كان متعلّق الامر هو الوجود و متعلّق النهي هو العدم كان بين متعلّقيهما التناقض .

و لا يتصوّر التعدّد في الوجود و الوحدة في العدم ، بأن يقال : متعلّق الامر صرف وجود الطبيعة و هو متعدّد بتعدّد أفرادها ، و متعلّق النهي ترك الطبيعة السارية و لا يتحقّق الاّ بترك جميع الافراد ، فانّه مستلزم لثبوت التناقض بين وجودات متعدّدة و عدم واحد ، و لا يمكن تصوير التناقض الاّ بين شيئين ، فكما أنّ وجود الطبيعة يتعدّد بتعدّد أفرادها فكذلك تركها يتعدّد بتعدّد الافراد ، و التناقض انّما هو بين وجود كلّ فرد و عدم هذا الفرد ، و بين صرف وجود الطبيعة و صرف عدمها ، فما ذكره المشهور من التفريع لا يرجع الى محصل .

لا يخفى أنّا لا ننكر حصول امتثال الامر باتيان فرد واحد و عدم حصول امتثال النهي الاّ بترك جميع الافراد ، كيف و ذلك أمر معلوم مرتكز في أذهان العرف ، و ليس قابلاً للانكار ، و انّما الغرض الردّ على المشهور في قولهم : انّ ذلك لاختلاف الامر و النهي في المتعلّق ، على ما عرفت .

و حينئذ فلا بدّ من بيان المنشأ لهذا الاختلاف بين الامر و النهي ، حيث انّ الامر يحصل امتثاله بايجاد فرد واحد ، و النهي لا يحصل امتثاله الاّ بترك جميع الافراد ، فنقول :

منشأ اختلاف الامر و النهي في كيفية امتثالهما :

انّ المنشأ لهذا الاختلاف المرتكز في الاذهان أمران :

الاوّل : ما يتعلّق بمبدء الامر و النهي ، و راجع الى مقام الثبوت .

الثاني : راجع الى مقام الاثبات.

١ ـ ما يرجع الى مقام الثبوت

هو أنّ منشأ الامر هو المحبوبيّة ، و منشأ النهي هو المبغوضية ، و حيث انّ الغالب في المحبوبية بحسب الخارج هو محبوبية فرد واحد لقيام العرض به ، كما اذا قال المولى لعبده : جئني بالماء ، و الغالب في المبغوضية هي مبغوضيته جميع الافراد ، فانّ الشتم بجميع أفراده مبغوض لكلّ أحد .

فلأجل هذه الغلبة الخارجية ارتكز في أذهان العرف أنّ الامر بصرف الوجود المتحقّق بوجود فرد واحد ، و النهي متعلّق بالطبيعة السارية ، فلا يتحقّق امتثاله الاّ بترك جميع الافراد .

٢ ـ ما يرجع الى مقام الاثبات

و هو الاختلاف بين الامر و النهي بحسب مقام الاثبات ، فبيانه :

انّ الالفاظ موضوعة للطبيعة المهملة المجرّدة من لحاظ جميع القيود حتّى الاطلاق ، و حيث انّ الاهمال في مقام الثبوت غير متصوّر ، فلا محالة يكون مراد المولى في أمره و نهيه بل جميع أحكامه التكليفية

و الوضعية ، امّا الطبيعة بنحو صرف الوجود أو الطبيعة السارية ، و تعيين مراده اذا لم تكن قرينة خاصّة انّما هو باطلاق كلامه بعد تماميّة مقدمات الحكمة .

و مقتضى الاطلاق يختلف بحسب اختلاف المقامات ، فقد يكون مقتضاه الاطلاق الشمولي ، كما اذا قال المولى : الماء طاهر ، فانّ مقتضاه بعد تماميّة مقدمات الحكمة هو الحكم بطهارة جميع أنواع الماء و أفراده ، اذ من المعلوم أنّه ليس مراده الحكم بطهارة فرد لا بعينه من أفراد الماء ، فانّه لغو محض ، و مع هذا العلم كانت مقدمات الحكمة قاضية بأنّ مراده الطبيعة السارية و الحكم بطهارة جميع أفراد الماء ، وكذا الامر في قوله تعالى : « أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ »[1] حرفاً بحرف بلا حاجة الى الاعادة .

و قد يكون مقتضاه الاطلاق البدلي ، كما اذا قال المولى : بع دارك ، اذ من المعلوم عدم ارادة بيع الدار بجميع أفراده من البيع لكلّ أحد من زيد و عمرو و هكذا ، و بكلّ ثمن من الزائد و النقص ، ضرورة أنّ العين الواحدة غير قابلة لذلك ، فبعد العلم بعدم ارادة هذا المعنى كانت مقدّمات الحكمة قاضية بأنّ مراده الاطلاق البدلي ، و كذا الحال في سائر الامثلة و الاحكام الشرعية .

و الامر من هذا القسم الثاني ، أي يكون مقتضى تماميّة مقدمات الحكمة هو الاطلاق البدلي ، للعلم الضروري بأنّه ليس مراده الاطلاق الشمولي و الحكم بايجاد جميع الافراد لكونه من طلب المحال لعدم قدرة المكلّف عليه .

---

١ ـ البقرة : ٢٧٥.

و النهي بعكس ذلك ، أي يكون مقتضى تمامية مقدّمات الحكمة فيه هو الاطلاق الشمولي ، اذ المعلوم من الخارج أنّه ليس مراده ترك بعض الافراد ، فانّه حاصل بنفسه ، لعدم قدرة المكلّف على الاتيان بجميع الافراد ، فلو كان المراد ترك بعض الافراد كان النهي طلباً للحاصل ، فمع هذا العلم الخارجي كان مقتضى تمامية مقدمات الحكمة هو الاطلاق الشمولي و النهي عن جميع الافراد ، و هذا هو الوجه الاساسي للفرق بين الامر و النهي .

فتحصّل و تلخّص ممّا ذكرناه في المقام أنّ جواز الاكتفاء باتيان فرد واحد في امتثال الامر و لزوم ترك جميع الافراد في امتثال النهي انّما هو بدلالة اللفظ بضميمة مقدّمات الحكمة لا بحكم العقل على ما ذكره المشهور .

ثمّ انّ الترك قد يكون مأموراً به فيما اذا كان الترك مطلوباً من جهة اشتماله على المصلحة لا من جهة كون الفعل ذا مفسدة ، فيتعلّق الامر بنفس الترك ، سواء كان ابراز الطلب في مقام الانشاء بلفظ الامر ، كما اذا قال المولى : اترك العمل الفلاني ، أو بلفظ النهي ، كما اذا قال : لا تفعل الشيء الفلاني .

فانّ المناط في كون ترك شيء مأموراً به ، لا أنّ فعله منهي عنه هو اشتمال الترك على المصلحة و المحبوبية ، من دون أن يكون فعله مشتملاً على المفسدة و المبغوضية ، بلا فرق بين أن يكون الابراز بلفظ الامر أو النهي .

أقسام الامر المتعلّق بالترك :

ثمّ انّ الامر المتعلّق بالترك على قسمين : أحدهما أن يكون على نحو الامر الاستقلالي ، و الثاني أن يكون من قبيل الامر الضمني .

أمّا القسم الاوّل ، فهو غير واقع في الاوامر الشرعية أو وقوعه قليل جدّاً ، و يمكن أن يكون الصوم منه باعتبار أنّه عبارة عن ترك الاكل و الشرب و الجماع و غيرها ، فالمطلوب هو ترك الاكل لما فيه من المصلحة لا لما في الاكل من المفسدة [١] ، و يمكن أن يكون من هذا القسم ايضاً تروك الاحرام ، بأن يكون كلّ منها واجباً لما فيه من المصلحة لا لما في الفعل من المفسدة.

أمّا القسم الثاني ، فهو في غاية الكثرة ، لوقوع الامر بما هو مركّب من الامور الوجوديّة و العدميّة في الشريعة المقدّسة كثيراً كما في الصلاة ، فانّها مركّبة من عدّة امور وجودية كالقراءة ، و امور عدمية كعدم لبس الحرير و عدم حمل أجزاء ما لا يؤكل لحمه و غيرهما ، ممّا اعتبر عدمه في الصلاة ، لاشتماله على المصلحة لا لاشتمال وجوده على المفسدة.

أقسام الترك في ضمن جميع الافراد :

ثمّ انّ الترك الّذي تعلّق به الامر ، سواء كان متعلّقاً للامر الاستقلالي أو الامر الضمني لا يكون صرف الترك ، أي الترك في الجملة و لو في ضمن بعض الافراد ، لما تقدّم من أنّ الترك في ضمن بعض الافراد حاصل بنفسه ، لعدم قدرة المكلّف على الاتيان بجميع الافراد ، فالامر به طلب للحاصل ، فلا بدّ من أن يكون الترك الّذي تعلّق به الامر هو الترك المطلق ، أي الترك في ضمن جميع الافراد .

و هذا يتصوّر بصور ثلاث :

---

١ ـ الظاهر أنّ الصوم عنوان وجودي منتزع من هذه التروك ، لا أنّ حقيقته نفس التروك ، فانّ الامر في الادلّة الشرعية قد تعلّق بالصوم لا بالتروك ، الاّ أنّ المناقشة في المثال ممّا لا أهميّة له.

الصورة الاولى : أن يكون ترك كلّ واحد من الافراد مطلوباً مستقلاً ، فينحلّ الامر المتعلّق بالترك الى أوامر متعدّدة متعلّقة بترك كلّ فرد .

الصورة الثانية : أن يكون ترك الجميع مطلوباً واحداً.

الصورة الثالثة : أن يكون متعلّق الطلب أمراً وجودياً ، الاّ أنّه كان منتزعاً من ترك الجميع ، فيتعلّق الطلب بترك الجميع ، لكونه منشأ لانتزاع هذا الامر الوجودي الّذي هو المطلوب حقيقة و محصّلاً له .

ففي الصورة الاولى لو ترك بعض الافراد و ارتكب بعضاً آخر كان مطيعاً من جهة و عاصياً من جهة اخرى ، بخلاف الصورة الثانية و الثالثة ، فانّه لا يكون فيها مطيعاً أصلاً .

الثمرة بين هذه الاقسام اذا كان الامر بالترك استقلالياً :

و تظهر الثمرة بين الصور الثلاث في موردين :

المورد الاوّل :

انّه لو اضطرّ الى ارتكاب بعض الافراد لا يجوز له ارتكاب الافراد الاخرى في الصورة الاولى ، اذ التكليف فيها انحلالي و متعدّد بتعدّد أفراد الترك ، و لا ربط لاحدهما على الآخر ، امتثالاً و عصياناً ، بقاءاً و سقوطاً ، بخلاف الصورة الثانية و الثالثة ، اذ التكليف فيهما واحد قد أسقطه الاضطرار ، فلا مانع من ارتكاب الباقي بعد الاضطرار الى بعض الافراد .

المورد الثاني :

انّه لو اشتبه فرد بالشبهة الموضوعية ، ففي الصورة الاولى لا اشكال في جريان البراءة ، اذ الشك في الفرد بعد كون التكليف انحلاليّاً كان شكّاً في التكليف و مورداً لجريان أصالة البراءة .

و في الصورة الثانية كان المورد من صغريات دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطي ، فتجري البراءة في المقام على القول بجريانها في تلك المسألة ، كما هو الصحيح على ما ذكر في محلّه ، و كان المرجع هي قاعدة الاشتغال على القول بها في مسألة دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطي .

و في الصورة الثالثة كان المورد مجرى لقاعدة الاشتغال ، اذ المفروض أنّ المطلوب أمر وجودي و التروك محصّل له ، فالشك في الفرد شك في المحصّل ، و لا خفاء في أنّ الشك في المحصّل بعد العلم بالتكليف شك في سقوط التكليف المعلوم ، فيكون مورداً لقاعدة الاشتغال.

الثمرة بين هذه الاقسام اذا كان الامر بالترك ضمنياً :

هذا كلّه فيما اذا كان الامر بالترك استقلالياً ، و أمّا ان كان الامر به ضمنيّاً ، فتظهر الثمرة بين الصور الثلاث ايضاً في موردين:

المورد الاوّل :

ما لو اضطرّ الى ارتكاب بعض الافراد لا يجوز له ارتكاب الافراد الاخرى في الصورة الاولى ، اذ المفروض أنّ التكليف انحلالي و متعدّد بتعدّد أفراد الترك ، و لا ربط لاحدهما على الآخر امتثالاً و مخالفة ، بخلاف الصورة الثانية و الثالثة ، اذ التكليف فيهما واحد قد أسقطه الاضطرار .

و على هذا فمن اضطرّ الى لبس الثوب المتنجّس في الصلاة وجب عليه الاقتصار بما اضطرّ اليه ، و لا يجوز له التعدّي الى غيره ، فلو اضطرّ الى لبس ثوب واحد لا يجوز له لبس ثوبين متنجّسين.

اذ الظاهر من الادلّة أنّ ترك كلّ فرد من لبس الثوب المتنجّس مأمور مستقلّ في الصلاة لا يرتبط بالآخر ، و بعد الاضطرار الى مخالفة بعض الاوامر الضمنيّة لا يجوز مخالفة الاوامر الاخرى ، فانّ الضرورات تقدّر بقدرها.

و يترتّب على ما ذكرناه أنّه يجب التقليل في النجاسة بقدر الامكان ، كما اذا كان طرفا ثوبه متنجّساً و تمكّن من تطهير أحد طرفيه دون الآخر وجب تطهير ما أمكن تطهيره من الطرفين ، و كذا اذا فرض نجاسة موضعين من بدنه و أمكن تطهير أحدهما فوجب تطهيره ، و هكذا .

بل ذكر السيد ﷺ في العروة أنّه لو تمكّن من تقليل النجاسة حكماً وجب عليه التقليل ، كما اذا كان ثوبه متنجّساً بالبول المحتاج تطهيره الى تعدّد الغسل و تمكّن من الغسل مرّة واحدة وجب عليه ذلك اقتصاراً بالمرتبة الضعيفة من النجاسة الّتي لا يتمكّن من الاجتناب عنها ، و ان كان الصحيح عدم وجوب ذلك ، اذ التكليف تعلّق بالاجتناب عن طبيعي النجاسة ، بلا فرق بين المرتبة الشديدة و الضعيفة منها .

مضافاً الى ما ذكرناه غير مرّة ، من أنّ الاحكام الشرعية التكليفيّة و الوضعية امور اعتبارية ، و من المعلوم أنّ الامور الاعتبارية لا تتّصف بالشدّة و الضعف ، لانّهما من صفات الموجودات و الاعراض الخارجية كالسواد و البياض .

و أمّا الامور الاعتبارية فتتّصف بالوجود و العدم فقط ، فان اعتبرها من بيده الاعتبار فهي موجودة ، و الاّ فهي معدومة .

و توهّم أنّ ما ذكر من عدم قابليّة الاحكام الشرعية للشدة و الضعف ،

مناف لما ورد من أنّ الناصب أنجس من الكلب [١] ، و مناف لما ورد من كون الوجوب في بعض الواجبات آكد منه في البعض الآخر ، و كذا الحال في المستحبّات و المكروهات ، مدفوع بأنّ ذلك اختلاف في المعتبر ، و هو غير قابل للانكار ، و ما ذكرنا أنّه غير متّصف بالشدة و الضعف انّما هو نفس الاعتبار ، فلاحظ.

المورد الثاني :

ما لو اشتبه فرد من الافراد بالشبهة الموضوعية ، فان كان مورداً لاصل من الاصول الموضوعية فيعمل به ، كما اذا شك في نجاسة ثوب فانّه يجري استصحاب الطهارة أو استصحاب النجاسة ان كان له حالة سابقة من الطهارة أو النجاسة ، و الاّ فقاعدة الطهارة محكّمة .

و أمّا اذا لم يكن مورداً للاصل الموضوعي ، فتصل النوبة الى الاصول العمليّة من البراءة و الاشتغال كما اذا شك في ثوب أنّه من أجزاء ما يؤكل لحمه ، و قلنا بعدم جريان أصالة الاعدام الازليّة ، اذ على القول بجريانها يحكم بعدم كونه ممّا لا يؤكل لحمه ، فيحرز الموضوع بالاصل ، و لا تصل النوبة الى الاصول العملية .

فعلى القول بعدم جريان أصالة العدم الازلي ، كان المورد من صغريات مسألة دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر الارتباطيّين في الصورة الاولى ، و هي ما كان ترك كلّ فرد من أفراد الطبيعة مطلوباً مستقلاً في الصلاة ، بلا ارتباط بترك فرد آخر ، لانّ مرجع الشك في كون الثوب من

---

١ ـ «الناصب لنا أهل البيت شرّ من اليهود و النصارى و أهون من الكلب ، و انّه تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب و انّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه» ـ الكافي ٦:٥٠٣، عنه الوسائل ١:٢١٩.

أجزاء ما يؤكل لحمه أو ممّا لا يؤكل لحمه ، الى الشك في أنّ الصلاة مقيّدة بعدم لبس هذا الثوب أم لا ، فيكون من موارد دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر الارتباطيّين، و المختار فيه جريان البراءة ، على ما ذكر في محلّه .

و كذا الحال في الصورة الثانية ، و هي ما كان مجموع التروك بنحو الارتباط مطلوباً في الصلاة ، لانّ مرجع الشك فيها ايضاً الى الشك في أنّ الصلاة مقيّدة بعدم لبس هذا الثوب أم لا ، فيدور الامر بين الاقلّ و الاكثر الارتباطي ، كما في الصورة الاولى ، و الحكم هو الحكم .

و ظهر ممّا ذكرناه فساد ما قد يتوهّم من جواز الصلاة في اللباس المشكوك كونه ممّا لا يؤكل لحمه في الصورة الاولى ، و عدم الجواز في الصورة الثانية ، باعتبار أنّ المرجع في الاولى هي البراءة ، و في الثانية هي الاشتغال ، وجه الفساد ما عرفت من أنّ الصورتين تشتركان في الدخول تحت كبرى مسألة دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر الارتباطي ، فعلى القول بجريان البراءة في تلك المسألة كما هو المختار صحّت الصلاة في اللباس المشكوك المذكور ، بلا فرق بين الصورتين ، و على القول بعدم جريانها فيها لا تصحّ كذلك .

و أمّا في الصورة الثالثة ، و هي ما كان المطلوب في الصلاة عنواناً متحصّلاً و منتزعاً من التروك هو قاعدة الاشتغال دون البراءة ، لانّ المفروض أنّ الصلاة مقيّدة بعنوان وجودي متحصّل من التروك لا بنفس التروك ، فيكون الشك راجعاً الى المحصّل ، فلا بدّ من الترك ليحصل القطع بالمطلوب بحصول المطلوب ، لانّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني .

عدم الفرق بين الافراد العرضية و الطولية :

ثمّ انّه بعد ما عرفت من أنّ مقتضى اطلاق النهي مع تماميّة مقدّمات

الحكمة هو ترك جميع الافراد ، لا فرق في ذلك بين الافراد العرضية و الطولية ، لانّ مقتضى الاطلاق هو ترك الجميع ، فلا حاجة في اثبات مطلوبية ترك الافراد الطولية الى الاستدلال بشيء آخر كما ارتكبه المحقّق النائيني قدس سره .

فانّه قدس سره ذكر ما حاصله : انّ انحلال النهي بالنسبة الى الافراد العرضية انّما هو بأخذ ترك الطبيعة حال تعلّق الامر به ، فانياً في معنويّاته الّتي هي عبارة عن ترك كلّ واحد من الافراد الخارجية ، و أمّا انحلال النهي بالنسبة الى الافراد الطولية ، فهو انّما يمكن بأحد وجهين :

الاوّل أن يؤخذ الزمان في ناحية المتعلّق ، بأن يكون شرب الخمر في كلّ زمان مثلاً محكوماً بالحرمة .

الثاني : أن يؤخذ الزمان في ناحية الحكم ، بأن يكون الحكم المتعلّق بترك الطبيعة باقياً في الازمنة اللاحقة ، و بما أنّه لا دليل على أخذ الزمان في ناحية المتعلّق ، و لا معني لتحريم شيء يسقط بامتثاله آناً مّا ، كان دليل الحكمة مقتضياً لبقاء الحكم في الازمنة اللاحقة ايضاً . انتهى [١] .

و ظهر بما ذكرناه أنّه لا فرق بين الافراد العرضية و الطولية في ذلك ، فانّ اطلاق متعلّق النهي و عدم تقييده بشيء خاص و لو كان القيد زماناً يقتضي العموم بالنسبة الى الافراد الطولية ايضاً ، فالاستدلال المذكور لو لم يكن قابلاً للمناقشة ، فلا أقلّ من كونه تبعيداً للمسافة بما لا حاجة اليه .

هذا تمام الكلام في بيان حقيقة النهي و امتيازه عن الامر ، فلنشرع في مباحثه.

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٣٢٨ .

اجتماع الامر و النهي

قبل ذكر أدلّة الطرفين و المحاكمة في البين لا بدّ من بيان امور :

١ ـ في تحرير محلّ النزاع

لا يخفى أنّ ظاهر العنوان المذكور في كلمات الاصحاب كون النزاع كبرويّاً ، فانّ المذكور في كلماتهم هو جواز الاجتماع و امتناعه ، فيظهر منه أنّ الاجتماع بمعنى سراية كلّ من الامر و النهي الى متعلّق الآخر مفروغ عنه ، انّما الكلام في جوازه و امتناعه .

و ليس الامر كذلك ، بل النزاع صغروي ، اذ النزاع انّما هو في أنّه اذا تعلّق الامر بشيء و النهي بشيء آخر و اتّفق اتّحادهما وجوداً في الخارج ، فهل يوجب ذلك سراية كلّ من الامر و النهي الى متعلّق الآخر ، كي يلزم انتفاء أحدهما لضرورة تضاد الاحكام ، أم لا يوجب السراية المذكورة ، فلا يلزم الاجتماع .

و بعبارة اخرى:النزاع في أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون ، كي يكون التركيب بين متعلّقي الامر و النهي انضماميّاً ، أو لا يوجب فيكون التركيب بينهما اتّحادياً .

فالنزاع بينهم في لزوم الاجتماع و عدمه بعد كون الامتناع مفروغاً عنه ، لا في جواز الاجتماع و عدمه بعد كون لزوم الاجتماع مفروغاً عنه ، اذ لو كان الاجتماع مفروغاً عنه لا يبقى مجال للنزاع في جوازه و عدمه ، فانّ امتناع الاجتماع من الضروريات الاوّلية الّتي لا مجال لانكارها حتّى

عند القائل بجواز التكليف بالمحال كالاشعري ، لانّ اجتماعهما في نفسه محال ، فهو تكليف محال لا تكليف بالمحال.

٢ ـ في بيان المراد من الواحد في المقام

قد عرفت سابقاً أنّ متعلّق الامر و النهي كلّي دائماً ، و لو قيّد بقيود كثيرة ، فانّ التقييد لا يوجب كونه جزئيّاً حقيقيّاً بل يوجب تضييق دائرة انطباقه على ما في الخارج ، فانّ الصلاة مثلاً مقيّدة بقيود كثيرة وجودية كالطهور و الاستقبال و القيام و نحوها ، و عدمية كترك الحرير و الذهب و ترك حمل أجزاء ما لا يؤكل لحمه و نحوها ، و هي مع ذلك كلّي لها أفراد كثيرة طوليّة و عرضيّة .

فتحصّل أنّه ليس المراد بالواحد في عنوان البحث من قولنا : اجتماع الامر و النهي في شيء واحد ، هو الجزئي الحقيقي ، فانّ اجتماع الامر و النهي في واحد بالشخص ممّا لا يتوهّمه جاهل فضلاً عن فاضل ، فكيف يمكن أن يقع فيه النزاع بين الاعلام .

بل المراد بالواحد هو المقابل للمتعدّد ، بأن يكون الامر متعلّقاً بشيء و النهي متعلّقاً بشيء آخر ، فانّه لا اشكال في جوازه بل في وقوعه ، و لو جمعهما مفهوم واحد كالسجود للّه سبحانه و للصنم مثلاً ، و كذا الكذب و الغيبة و غيرهما من متعلّقات الاحكام ، فانّ حصة منهما حرام و حصة آخر منهما مباح .

فالمراد بالواحد ما تصادق عليه عنوانان مع كونه كليّاً في نفسه ، بلا فرق بين كونه جنساً أو نوعاً ، فليس المراد منه الواحد بالجنس و لا خصوص الواحد بالنوع ، بل الاعمّ منهما مع تصادق العنوانين عليهما ، فذكر الواحد في عنوان البحث انّما هو لاخراج المتعدّد لا لاخراج الكلي الواحد بالجنس أو بالنوع .

٣ ـ الفرق بين هذه المسألة و مسألة دلالة النهي عن العبادات على الفساد

هذا الامر في بيان الفرق بين هذه المسألة و المسألة الآتية ، و هي مسألة دلالة النهي عن العبادات على الفساد ، و هو أنّ محلّ الكلام في هذه المسألة أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون كي يتعدّد متعلّق الامر و النهي و ترتفع غائلة استحالة اجتماع الضدين أو لا يوجبه ، فالنزاع في سراية كلّ من الامر و النهي الى متعلّق الآخر و عدمها .

و هذا بخلاف المسألة الآتية ، فانّ البحث فيها في أنّ النهي بعد الفراغ عن تعلّقه بعبادة هل يوجب فسادها أم لا ؟ فلا ربط لاحدى المسألتين بالاخرى أصلاً ، نعم لو قيل بالامتناع في هذه المسألة مع تقديم جانب النهي تحقّقت صغرى من صغريات المسألة الآتية ، فظهر كمال الفرق بين المسألتين .

و أمّا ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله [1] من أنّ الفرق بين المسألتين أنّ النزاع في هذه المسألة فيما اذا تعلّق الامر و النهي بطبيعتين متغائرتين بحسب الحقيقة ، و ان كانت النسبة بينهما العموم المطلق ، كما اذا أمر المولى بالحركة و نهى عن القرب الى مكان مخصوص ، فانّ الحركة و القرب عنوانان متغائران بحسب الحقيقة و الذات ، و ان كانت النسبة بينهما بحسب التحقّق الخارجي هي العموم المطلق ، و النزاع في المسألة الآتية فيما اذا اتّحد متعلّق الامر و النهي بحسب الحقيقة و اختلفا بمجرّد الاطلاق و التقييد ، كما اذا أمر المولى بالصلاة و نهى عن الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً ، فظهر فساده بما ذكرناه .

---

١ ـ الفصول الغروية : ١٣٧ .

اذ قد عرفت كمال الفرق بين المسألتين بما هو ملاك الامتياز بين المسائل ، و هو الغرض ، فانّه هو الملاك في امتياز المسائل بل العلوم ، لا اختلاف الموضوع و المحمول .

هذا ، مضافاً الى أنّه لا وجه لاختصاص النزاع في المسألة الآتية بما اذا كان متعلّق الامر و النهي متّحداً بحسب الحقيقة ، فانّه لو دلّ النهي عن العبادات على الفساد لدلّ عليه ، و لو كان النهي عنها بعنوان آخر ، فلو دلّ النهي المتعلّق بالصلاة بعنوان أنّها صلاة في الدار المغصوبة على فسادها ، لدلّ النهي المتعلّق بها بعنوان أنّها تصرّف في مال الغير على فسادها .

و ان شئت قلت : لو استلزم المبغوضيّة فسادها ، لا تفترق الحال بين كونها مبغوضة بعنوانها ، أو بعنوان كونها التصرف في مال الغير.

و ظهر بما ذكرناه ايضاً فساد ما يتوهّم ، من أنّ الفرق بين المسألتين أنّ النزاع في هذه المسألة انّما هو في جواز الاجتماع و عدمه عقلاً ، و البحث في المسألة الآتية انّما هو عن دلالة النهي على الفساد لفظاً ، فالبحث في هذه المسألة عقلي و في المسألة الآتية لفظي ، لما عرفت من أنّ البحث في المسألتين ليس من واد واحد ، فانّهما متغائران بالذات ، على ما عرفت ، فلا نحتاج الى بيان هذا الامتياز العرضي ، و هو أنّ البحث في احداهما عقلي و في الآخر عرضي .

مضافاً الى أنّ النزاع في المسألة الآتية ايضاً عقلي ، لانّ المبحوث عنه في تلك المسألة انّما هو ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة و فسادها عقلاً ، بلا فرق بين أن يكون الحرمة مستفادة من اللفظ أو من غيره ، و تعرّض الاصحاب للمسألة في بحث الالفاظ انّما هو لأجل الغلبة ، حيث انّ الحرمة غالباً مستفادة من اللفظ ، لا لأجل أنّ البحث عقلي .

٤ ـ القول بالامتناع راجع الى التعارض ، و القول بالجواز راجع الى التزاحم

انّه قد عرفت أنّ القول بامتناع الاجتماع مبتن على سراية كلّ من الامر و النهي الى متعلّق الآخر ، فلا محالة يكون أحد الدليلين على هذا القول غير مطابق للواقع ، اذ كلّ من الامر و النهي يدلّ على نفي مدلول الآخر ، فيكون المقام من موارد التعارض بين دليلي الوجوب و الحرمة ، فلا بدّ من الرجوع الى مرجّحات باب التعارض ، و مع فقدها لا بدّ من الرجوع الى أصل لفظي أو عملي .

و أمّا على القول بجواز الاجتماع ، فيكون مورد الاجتماع كالصلاة في الدار المغصوبة مع عدم المندوحة من صغريات باب التزاحم ، لعدم التنافي بين الدليلين على هذا القول في مقام الكشف عن جعل الحكمين ، انّما التنافي بين الحكمين في مقام الامتثال لكون المكلّف عاجزاً عن امتثالهما معاً ، و هذا هو ملاك التزاحم على ما ذكر في محلّه ، فلا بدّ من الرجوع الى مرجّحات باب التزاحم ، و مع فقدها كان المكلّف مخيّراً في امتثال أيّهما يشاء [١] .

٥ ـ كونها من المسائل الاصولية

هذا الامر في أنّ هذه المسألة هل هي من المسائل الاصولية ، أو من

---

١ ـ لا يخفى أنّ بيان أحكام التعارض و مرجّحاته ، و كذا أحكام التزاحم و مرجّحاته يحتاج الى بسط في الكلام ، الاّ أنّه حيث ذكر التعارض و التزاحم و كلّ ما يرجع اليهما في الاحكام في الجزء الثالث من كتابنا «مصباح الاصول» ، و قد خرج عن الطبع قبل سنين ، اكتفينا هنا بهذا المقدار المناسب للمقام ، أي القول بالامتناع راجع الى التعارض ، و القول بالجواز راجع الى التزاحم .

المباحث الفقهية ، أو من المسائل الكلامية ، أو من المبادي الاحكامية ، أو من المبادي التصديقية ؟ وجوه ، بل أقوال .

فقد يقال بأنّها مسألة فقهية ، بدعوى أنّه يبحث فيها عن صحة المجمع و فسادها ، فيكون بحثاً عن عوارض فعل المكلّف ، و هو الضابط لكون المسألة فقهيّة .

و فيه : انّ البحث في المقام ليس بحثاً عن صحة العبادة و فسادها ، بل البحث انّما هو عن سراية كلّ من الامر و النهي الى متعلّق الآخر و عدمها ، كما مرّ مراراً ، و هذا البحث لا يكون بحثاً عن عوارض فعل المكلّف كما هو واضح .

نعم ، الحكم بالصحة ممّا يترتّب على القول بعدم السراية ، و يكون نتيجة البحث ، و لذلك نقول انّ هذه المسألة من المسائل الاصولية الّتي ملاكها أن تقع نتيجتها في طريق استنباط حكم شرعي كلّي .

و قد يقال : انّ هذه المسألة من المسائل الكلامية ، بدعوى أنّ البحث فيها عن استحالة اجتماع الامر و النهي و امكانه عقلاً ، و البحث عن الاستحالة و الامكان عقلاً من المسائل الكلامية.

و فيه : انّ المسائل الكلامية و ان كانت عقلية ، الاّ أنّه ليس كلّ مسألة عقليّة من المسائل الكلاميّة ، لانّ الضابط في كون مسألة كلاميّة أن يكون البحث فيها راجعاً الى المبدء و المعاد ، و مسألتنا لا تكون كذلك ، و ارجاع البحث الى أنّه هل يجوز للّه سبحانه و تعالى أن يأمر بشيء و ينهى عنه أم يقبح منه ذلك ، شبيه بالاكل من القفا .

فانّ الملاك في كون مسألة من المسائل الكلامية هو عنوان البحث و ما يبحث عنه في المسألة ، لا ما يمكن ارجاعه الى المبدء و المعاد ، مضافاً الى أنّه ينتقض بامكان ارجاع جميع المسائل العقلية بهذا التكلّف الى المسائل الكلامية .

و قد يقال : انّها من المبادي الاحكامية ، و يقصدون من المبادي الاحكامية ما يبحث فيه عن لوازم الاحكام الشرعية ، كالبحث عن أنّ وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدّمته أم لا ، أو حرمة ضدّه أم لا ؟ و البحث في المقام راجع الى أنّ وجوب شيء يستلزم عدم حرمته ، و حرمته هل يستلزم عدم وجوبه أم لا ، فيكون من المبادي الاحكامية .

و فيه : انّ المبادي امّا تصوّرية أو تصديقيّة ، و لا ثالث لهما ، و المبادي التصوريّة عبارة عن تصوّر الموضوع و أجزائه و جزئياته ، و المبادي التصديقية عبارة عمّا يوجب التصديق بالنتيجة ، كالمسائل الاصولية بالنسبة الى المسائل الفقهية ، و ليس لنا مبادي سواهما كي نسمّيهما مبادياً أحكامية.

مضافاً الى أنّ المقام ليس بحثاً عن أنّ الوجوب يستلزم عدم الحرمة أم لا ، أو الحرمة تستلزم عدم الوجوب أم لا ، كي يكون من المبادي الاحكامية ، على زعم المدّعي ، فانّ تضادّ الاحكام الشرعية من الوجوب و الحرمة و غيرهما من الاحكام الخمسة ممّا لا ريب فيه ، فالوجوب مستلزم لعدم الحرمة ، و كذا الحرمة مستلزمة لعدم الوجوب ، لاستحالة اجتماع الضدين ، و الدليل الدالّ على الوجوب يدلّ على عدم الحرمة بالالتزام ، و كذا العكس .

و كلّ ذلك ممّا لا اشكال فيه و لا نزاع ، و القائل بجواز الاجتماع لا يلتزم بأنّ الوجوب لا يستلزم عدم الحرمة ، و الحرمة لا تستلزم عدم الوجوب ، بل نقول بعدم سراية أحدهما الى متعلّق الآخر ، فلا يلزم الاجتماع كما تقدّم.

و قد يقال : انّها من المبادي التصديقية لعلم الاصول ، و ليست من مسائله ، و اختاره المحقّق النائيني رحمه الله ، و ذكر في وجه ذلك أنّه لا يترتّب فساد العبادة على القول بالامتناع ، بل على القول به يوجب دخول دليلي

الوجوب و الحرمة في باب التعارض و اجراء أحكامه عليهما ، ليستنبط من ذلك حكم فرعي ، كما أنّ القول بالجواز يوجب الدخول في باب التزاحم ، فيكون البحث في جواز الاجتماع و امتناعه من المباديء التصديقية لعلم الاصول [١].

و فيه : انّه يكفي في كون المسألة اصولية أن تقع نتيجتها في طريق الاستنباط في الجملة ، و لا يعتبر فيه كون النتيجة واقعة في طريق الاستنباط على جميع التقادير ، مثلاً بحث حجية الخبر الواحد تقع نتيجته في طريق الاستنباط على تقدير القول بالحجية فقط ، اذ على القول بعدم الحجيّة لا تقع نتيجته في طريق الاستنباط كما هو واضح ، و لكن البحث مع ذلك من المسائل الاصولية بلا اشكال .

و المقام كذلك ، فانّ القول بالامتناع و ان لم يترتّب عليه فساد العبادة ، الاّ أنّ ترتّب الصحة على القول بالجواز كاف في كون المسألة اصولية .

فتحصّل ممّا ذكرناه في المقام ، أنّ الصحيح كون المسألة من المسائل الاصولية ، غاية الامر أنّها من المسائل الاصولية العقلية لا من مباحث الالفاظ .

كما قد يتوهّم من ذكرها في مباحث الالفاظ ، و ذلك لانّ الكلام انّما هو في لزوم اجتماع الحكمين و عدمه ، باعتبار سراية كلّ من الوجوب و الحرمة الى متعلّق الآخر و عدمها ، بلا فرق بين أن يكون الوجوب و الحرمة ثابتين من دليل لفظي أو من غيره ، و من الواضح أنّ الحاكم بالاستحالة و الامكان هو العقل .

فالبحث بحث عقلي ، و ذكره في مباحث الالفاظ انّما هو لأجل الغلبة حيث ان الدليل على الوجوب و الحرمة هو اللفظ غالباً.

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٣٣٢.

٦ ـ دفع التفصيل في المسألة من الجواز عقلاً و الامتناع عرفاً

انّه قد ظهر بما ذكرناه من كون المسألة عقلية ، فساد ما توهّمه بعضهم من التفصيل في المسألة من الجواز عقلاً و الامتناع عرفاً ، اذ بعد كون المسألة عقلية ، و حكم العقل بالجواز على الفرض لا معني للامتناع العرفي .

و دعوى أنّ المجمع بالنظر الدقيق العقلي اثنان ، فيحكم بالجواز بخلاف النظر المسامحي العرفي ، فانّه يرى المجمع واحداً ذا وجهين ، مدفوعة بأنّ النظر المسامحي العرفي لا يتبع بعد كون المسألة عقلية ، اذ لا وجه للرجوع الى العرف الاّ في تعيين مداليل الالفاظ بحسب الظهورات .

نعم لو كان مراد المفصّل من الامتناع العرفي عدم وقوع الاجتماع بحسب الادلّة اللفظية بعد الالتزام بامكانه عقلاً ، بدعوى أنّ المستفاد من مثل قول المولى : صلّ ، و قوله : لا تغصب ، أنّ المأمور به لا ينطبق على الصلاة في الدار المغصوبة ، بل المأمور به هي الحصة الخاصة من الصلاة ، و هي الواقعة في غير الدار المغصوبة ، لكان هذا التفصيل معقولاً في مقام التصوّر و الثبوت ، الاّ أنّه غير مسلّم في مقام الاثبات .

فانّ تخصيص الامر بالنهي في المِثال المذكور دون العكس يحتاج الى قرينة مفقودة في المقام و لو فرض وجودها خرج عن محلّ الكلام ، لانّ الكلام انّما هو فيما اذا لم تكن قرينة على تخصيص أحد من الامر و النهي بالآخر .

٧ ـ شمول النزاع لجميع أقسام الايجاب و التحريم

انّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع و امتناعه يعمّ جميع أقسام

الايجاب و التحريم ، سواء كانا نفسيّين أو غيريّين، عينيّين أو كفائيّين، فانّ ملاك النزاع هو أنّ المجمع متعدّد حقيقة باعتبار كونه ذا عنوانين، فيجوز الاجتماع لعدم سراية كلّ من الامر و النهي الى متعلّق الآخر ، أو واحد فيمتنع الاجتماع ، لاستحالة توجّه البعث و الزجر الى شيء واحد و لو كان ذا عنوانين.

و هذا الملاك ممّا لا فرق فيه بين أن يكون الايجاب و التحريم نفسيّين أو غيريّين، عينيّين أو كفائيّين.

و بعبارة اخرى:كلّما كان اجتماع الايجاب و التحريم ممتنعاً مع وحدة الجهة ، فهو محلّ النزاع مع تعدّد الجهة ، و لا اشكال في امتناع اجتماع الوجوب و الحرمة مع وحدة الجهة ، و لو كان الوجوب و التحريم غيريّين أو كفائيّين.

نعم اجتماع الوجوب التخييري مع التحريم التخييري خارج عن محل النزاع لخصوصيّة فيهما تقتضي عدم امكان جمعهما في شيء واحد ، كي يقع التنافي بينهما في مقام الجعل على القول بالامتناع ، أو في مقام الامتثال على القول بالجواز ، و هي أنّ مرجع التحريم التخييري الى النهي عن الجمع بين الفعلين ، و مرجع الوجوب التخييري الى ايجاب الجامع بينهما لا ايجاب كلّ منهما بخصوصه .

و من الظاهر أنّه لا تنافي بين ايجاب أحد الفعلين و حرمة الجمع بينهما ، لا بحسب المبدء و لا بحسب المنتهى ، أمّا بحسب المبدء فلانّه لا مانع من قيام مصلحة ملزمة بالجامع بينهما ، و قيام مفسدة في الجمع بينهما ، اذ لا يلزم قيام المصلحة و المفسدة بشيء واحد ، بل المصلحة قائمة بأحدهما و المفسدة في الجمع بينهما ، و أمّا بحسب المنتهى ، و هو مقام الامتثال ، فلانّ المكلّف قادر على امتثال كليهما معاً ، لانّه اذا أتى بأحدهما و ترك الآخر فقد امتثل كليهما ، فلا تنافي بينهما بوجه .

٨ ـ في بيان عدم الوجه لاخذ قيد المندوحة في محل النزاع

انّه قد اخذ بعضهم في محل النزاع قيد المندوحة ، اذ بدونها يلزم التكليف بغير المقدور ، لعدم قدرة المكلّف على امتثال كلّ من الامر و النهي ، فلا اشكال في عدم جواز الاجتماع مع عدم المندوحة ، فالنزاع في الجواز و الامتناع انّما هو في صورة وجود المندوحة .

و التّحقيق عدم اعتبارها في محلّ النزاع ، اذ النزاع في أنّ تعدّد الوجه و العنوان يجدي في رفع غائلة اجتماع الضدين أم لا ، و لا يفترق الحال في ذلك بين وجود المندوحة و عدمها .

نعم على القول بجواز الاجتماع لو كانت المندوحة موجودة صحّت الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً بلا اشكال ، لوجود المقتضي و هو الامر ، و عدم المانع ، و لو لم تكن المندوحة موجودة تقع المزاحمة بين الوجوب و الحرمة في مقام الامتثال ، لعجز المكلّف عن امتثالهما ، فلا بد من الرجوع الى مرجّحات باب التزاحم ، و مع فقدها فهو مخيّر .

و أمّا على القول بالامتناع يترتّب وقوع المعارضة بين دليلي الوجوب و الحرمة في مورد الاجتماع ، بلا فرق بين وجود المندوحة و عدمه ، فلا بدّ من الرجوع الى مرجّحات باب التعارض ، كما تقدّمت الاشارة اليه .

و بالجملة محلّ الكلام امكان الاجتماع و امتناعه في نفسه مع قطع النظر عن شرائط التكليف ، من العقل و البلوغ و القدرة ، باعتبار أنّ تعدّد الوجه يجدي في رفع غائلة اجتماع الضدين أم لا ، و لا ربط لهذا البحث بكون المكلّف قادراً على الامتثال أو عاجزاً عنه ، كما لا ربط له بكون العبد بالغاً أو غير بالغ .

فتحصّل أنّه لا وجه لاخذ قيد المندوحة في محلّ النزاع.

٩ ـ عدم ابتناء المسألة على القول بتعلّق الاحكام بالطبائع أو بالافراد

انّه ذكر بعضهم أنّ النزاع في الجواز و الامتناع يبتني على القول بتعلّق الاحكام بالطبائع ، اذ على القول بتعلّقها بالافراد لا خفاء في الامتناع ، ضرورة استحالة تعلّق الامر و النهي بواحد شخصي ، و لم يقل أحد بأنّ الفرد الواحد يمكن أن يكون مأموراً به و منهيّاً عنه معاً.

و حيث انّ هذا القول مبني على أنّ معنى تعلّق الامر بالافراد هو تعلّقه بها بما لها من اللوازم الخارجيّة ، فيرد عليه ما تقدّم في بحث تعلّق الامر بالطبائع أو الافراد ، من أنّ كلّ وجود متشخّص بنفسه و متميّز عن وجود آخر بذاته ، و أمّا الاعراض الملازمة معه في الوجود فهي لا تكون مشخّصة له أبداً ، بل هي موجودات اخرى في قبال ذلك الوجود المتشخّص بذاته .

فاذاً لا يبقى فرق بين تعلّق الامر بالطبيعة ، و تعلّقه بالفرد من هذه الجهة ، و قد تقدّم معنى تعلّق الامر بالطبيعة و تعلّقه بالفرد في ذلك المبحث ، و لا حاجة الى الاعادة.

و ذكر بعض آخر أنّ النزاع في الجواز و الامتناع هاهنا مبني على النزاع في تلك المسألة ، بدعوى أنّ النزاع مبني على القول بتعلّق الاحكام بالطبائع ، باعتبار أنّ متعلّق الامر و النهي حينئذ متعدّد ذاتاً ، و ان اتّحدا وجوداً ، و القول بالامتناع مبني على القول بتعلّق الاحكام بالافراد لاتّحاد متعلقهما حينئذ ذاتاً و خارجاً.

و فيه : انّ تعلّق الاحكام بالطبائع لا يقتضي تعدّد المجمع ، كما أنّ تعلّقها بالافراد لا يقتضي وحدته ، لانّ تعدّد المجمع و وحدته منوط بكون التركيب بين متعلّقي الامر و النهي اتّحادياً أو انضماميّاً ، فاذاً لا فرق بين تعلّق الاحكام بالطبيعة و تعلّقها بالفرد.

و ان شئت قلت : انّ تعدّد العنوان ان كان موجباً لتعدّد المعنون ، فلا مناص من القول بالجواز ، و ان كان لا يوجبه فلا بد من القول بالامتناع ، بلا فرق بين تعلّق الاحكام بالطبائع أو بالافراد ، فانّ الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً ان كانت هي الغصب و متّحدة معه ، فلا مناص من القول بالامتناع و لو على القول بتعلّق الاحكام بالطبائع ، و ان كانت غيره فلا بدّ من القول بالجواز و لو على القول بتعلّقها بالافراد .

غاية الامر أنّه على القول بتعلّقها بالطبائع يكون[1] الفرد مصداقاً للمأمور به ، و على القول بتعلّقها بالافراد يكون بنفسه مأموراً به ، و هذا لا تعلّق له بما نحن بصدد اثباته ، و اذا فرض أنّها غير متّحدة معه في الخارج ، بأن يكون التركيب بينهما انضمامياً لا اتّحاديّاً فلا مناص من القول بالجواز ، من دون فرق في ذلك بين القول بتعلّق الاوامر بالطبايع و تعلّقها بالافراد.

فالنتيجة أنّ هذا التفصيل بالتحليل العلمي لا يرجع الى معنى محصّل أصلاً ، الاّ أن يوجّه ذلك الى معنى معقول ، و هو ما أشرنا اليه سابقاً من أنّ وجود كلّ فرد يمتاز في الخارج عن وجود فرد آخر و يباينه ، و لهذا الوجود فيه لوازم و لتلك اللوازم وجودات بأنفسها في قبال وجود ذلك الفرد ، و يعبّر عنها مسامحة بالمشخّصات ، و هي عبارة عن الاعراض الطارئة على هذا الوجود الجوهري ، ككمّه و كيفه و أينه ، و ما شاكل ذلك .

و على هذا فان قلنا بتعلّق الاحكام بالطبايع فتلك الاعراض الملازمة لوجود الفرد خارجة عن حيّز الامر ، فاذاً لا مانع من تعلّق النهي بها ،

---

١ ـ من هنا الى آخر الامر التاسع لا يوجد في مخطوطة المؤلف قدس سره ، أضفناه من محاضرات في اصول الفقه ٤ : ١٩٥ .

لفرض أنّ الامر تعلّق بشيء و النهي تعلّق بشيء آخر ، غاية الامر أنّه ملازم لوجود المأمور به في الخارج ، فلا يلزم محذور اجتماع الامر و النهي في شيء واحد ، و عليه فلا مناص من القول بالجواز .

و ان قلنا بتعلّقها بالافراد ، فتكون تلك الاعراض الملازمة لها في الخارج داخلة في متعلّق الامر ، بمعنى أنّ الامر لم يتعلّق بها فحسب ، بل تعلّق بها مع لوازمها و أعراضها ، و عليه فاذا فرض تعلّق النهي بتلك الاعراض ، فيلزم اجتماع الامر و النهي في شيء واحد ، مثلاً الصلاة في الدار المغصوبة ملازمة للغصب فيها و التصرف في مال الغير .

فعندئذ ان قلنا بكون متعلّق الامر هو طبيعي الصلاة ، فلا يسري الامر منه الى الغصب الملازم لوجود ذلك الطبيعي في الخارج ، لفرض أنّ الامر متعلّق بالطبيعة فحسب ، و عليه فلا يلزم اجتماع الامر و النهي في شيء واحد .

و ان قلنا بكون متعلّقه هو الفرد دون الطبيعي ، فحيث انّه لم يتعلّق به فحسب على الفرض ، بل تعلّق به و بلوازمه ، فلا محالة يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة في شيء واحد ، و هو محال.

و لكن قد عرفت فساد ذلك ، و ملخّصه هو :

انّه لا فرق في ذلك بين تعلّق الاوامر بالطبايع و تعلّقها بالافراد أصلاً ، فكما أنّه على تقدير تعلّقها بالطبايع تلك الاعراض و اللوازم خارجة عن متعلّقها ، فكذلك على تقدير تعلّقها بالافراد ، لما عرفت من أنّ تلك الوجودات ليست من مشخّصاتها ، ضرورة أنّ تشخّص كلّ وجود بنفسه ، بل هي من عوارضها الّتي تعرض عليها في الخارج و ملازمة لوجوداتها فيه ، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى انّ الاوامر متعلّقة بنفس الافراد على القول به ، لا بها و بلوازمها الخارجية ، ضرورة أنّ القائلين بتعلّقها بالافراد لا يقولون

بذلك ، كما هو المفروض ، و عليه فلا مجال لدعوى أنّه على القول بتعلّق الامر بالافراد هو أنّه متعلّق بها و بأعراضها معاً ، فيلزم عندئذ اجتماع الامر و النهي في شيء واحد و هو محال .

فاذاً يبقى دعوى أنّ النهى المتعلّق بهذا الفرد من الغصب يسري الى لازمه ، و هو الصلاة في مفروض الكلام ، باعتبار أنّها لازمة لوجود الغصب في الخارج ، و لكن هذه الدعوى فاسدة ، و ذلك لعدم الدليل على سراية الحكم المتعلّق بالملزوم الى لازمه ، كما أنّه لا دليل على سراية الحكم من أحد المتلازمين الى الملازم الآخر ، ضرورة أنّ المستفاد من الدليل هو ثبوت الحكم للملزوم فحسب ، و أمّا ثبوته للازمه فهو يحتاج الى دليل آخر ، و مجرّد كون شيء لازماً لشيء آخر لا يكون دليلاً على وجوب اتّحادهما في الحكم ، لوضوح أنّ غاية ما يقتضي ذلك هو عدم امكان اختلافهما فيه.

و على الجملة فهذا التفصيل يبتني على أحد أمرين:

١ ـ دعوى أنّ تلك الاعراض من مشخّصات الافراد و مقوّماتها ، و عليه فلا محالة الامر المتعلق بالافراد متعلّق بها ايضاً.

٢ ـ دعوى سراية النهي المتعلّق بالافراد الى ما ينطبق عليه المأمور به .

و لكن قد عرفت أنّ كلتا الدعويين خاطئة و غير مطابقة للواقع ، فاذاً لا مجال لهذا التفصيل أصلاً.

عدم ابتناء النزاع على مسألة أصالة الوجود و الماهية :

و قد يتوهّم أنّ النزاع في المسألة يبتني على النزاع في مسألة أصالة الوجود أو الماهية ، فان قلنا في تلك المسألة بأصالة الوجود فلا مناص في هذه المسألة من القول بالامتناع ، و ان قلنا في تلك المسألة بأصالة الماهية فلا مانع من الالتزام بالقول بالجواز .

بيان ذلك هو : انّ القائل بأصالة الوجود يدّعي أنّ ما في الخارج هو الوجود ، و الماهية منتزعة من حدوده ، و ليس له ما بازاء فيه أصلاً ، و القائل بأصالة الماهية يدّعي أنّ ما في الخارج هو الماهية ، و الوجود منتزع من اضافة الماهية الى الموجود ، و ليس له ما بازاء.

و بعد ذلك نقول : انّه بناء على أصالة الوجود في تلك المسألة ، و ان الصادر من الموجد هو الوجود لا غيره ، فلا محالة يكون هو متعلّق الامر و النهي دون الماهية ، لفرض أنّه لا عين و لا أثر لها في الخارج ، و عليه فبما أنّ الوجود في مورد الاجتماع واحد فلا يعقل تعلّق الامر و النهي به ، ضرورة استحالة أن يكون شيء واحد مأموراً به و منهيّاً عنه معاً ، و محبوباً و مبغوضاً في آن واحد ، فاذاً لا مناص من القول بالامتناع.

و أمّا بناءاً على أصالة الماهية فلا محالة يكون متعلّق الامر و النهي هو الماهية ، لفرض أنّه على هذا لا عين و لا أثر للوجود ، و عليه فبما أنّ الماهية المتعلّقة للامر كالصلاة مثلاً في مورد الاجتماع غير الماهية المتعلّقة للنهي كالغصب ، فلا مانع من القول بالجواز و اجتماع الامر و النهي ، و ذلك لانّ الماهيات متبائنات بالذات و الحقيقة ، فلا يمكن اتّحاد ماهية مع ماهية اخرى ، و لا يمكن اندراج ماهيّتين متبائنتين تحت ماهية واحدة ، فاذاً في الحقيقة لا اجتماع للامر و النهي في شيء واحد.

و لكن هذا التوهّم خاطيء جداً ، و الوجه في ذلك هو أنّه على القول بأصالة الوجود و ان كانت حقيقة الوجود واحدة ، الاّ أنّ لها مراتب عديدة و تتفاوت تلك المراتب بالشدّة و الضعف ، و كلّ مرتبة منها تباين مرتبة اخرى ، و من ناحية اخرى انّ لكلّ مرتبة منها عرض عريض و أفراد كثيرة ، و من ناحية ثالثة انّ لكلّ وجود ماهية واحدة ، و يستحيل أن يكون لوجود واحد ماهيتان وحدان.

نعم و ان أمكن أن يكون لوجود واحد عنوانان أو عناوين متعدّدة ، الاّ أنّه لا يمكن أن يكون له ماهيّتان وحدان ، ضرورة أنّ لكلّ ماهية وجوداً واحداً ، و لا يعقل أن يكون للماهيّتين وجوداً ، و هذا واضح.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحى الثلاث هي أنّ للمجمع في مورد الاجتماع و التصادق اذا كان وجوداً واحداً فلا محالة يكون له ماهية واحدة .

و عليه فلا فرق بين القول بأصالة الوجود ، و القول بأصالة الماهية ، فكما أنّه على الاوّل يستحيل اجتماع الامر و النهي ، فكذلك على الثاني ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أبداً.

و الصحيح هو عدم الفرق في محلّ النزاع بين القول بتعلق الاوامر بالافراد و تعلّقها بالطبائع أصلاً.

١٠ ـ في المناقشة في كلام صاحب الكفاية رحمه الله :

انّه ذكر صاحب الكفاية رحمه الله في الامر الثامن من الامور الّتي ذكرها مقدّمة لهذا البحث أنّه لا يكون من باب الاجتماع الاّ اذا كان في كلّ واحد من متعلّقي الايجاب و التحريم مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد الاجتماع ، كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين ، و على الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين ، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى ، و أمّا اذا لم يكن للمتعلّقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب ، و لا يكون مورد الاجتماع محكوماً الاّ بحكم واحد منهما ، اذا كان له مناط أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز أو الامتناع .

هذا بحسب مقام الثبوت ، و أمّا بحسب مقام الدلالة و الاثبات

فالرّوايتان الدالّتان على الحكمين متعارضتان اذا احرز أنّ المناط من قبيل الثاني ، فلا بدّ من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح و التخيير ، و الاّ فلا تعارض في البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين ، فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجّحات الروايات أصلاً ، بل لا بدّ من ملاحظة مرجّحات المقتضيات المتزاحمات ، نعم لو كان كلّ منهما متكفّلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض ، فلا بدّ من ملاحظة مرجّحات باب المعارضة لو لم يوفّق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجّحات باب المزاحمة .

ثمّ كرّر هذا الكلام في الامر التاسع و قال : انّ المعتبر في هذا الباب أن يكون كلّ واحد من الطبيعة المأمور بها و المنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً ، حتّى في حال الاجتماع ، ثمّ شرع في بيان ما يمكن أن يحرز به كون مورد الاجتماع مشتملاً على ملاك الحكمين معاً ـ الى أن قال :

فتلخّص أنّه كلّما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع ، و كلّما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً ، اذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز و الاّ فعلى الامتناع ـ انتهى [١] .

و غرضه من ذلك كلّه ما ذكره في الامر العاشر ، و هو الحكم بصحّة المجمع و لو على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي ، ان كان الاتيان به مع الجهل عن عذر كما اذا كان قاصراً لاشتماله على المصلحة ، فيحصل به الغرض من الامر فيسقط .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٨٩.

و دفع به الاشكال الوارد على المشهور ، حيث انّهم قائلون بالامتناع و تقديم جانب النهي ، و مع ذلك حكموا بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع الجهل عن قصور و النسيان ، فقيل عليهم : انّ القول بالامتناع و تقديم جانب النهي يستلزم الحكم بفساد المجمع ، فكيف يمكن الحكم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع القول بالامتناع و تقديم جانب النهي .

و دفع هذا الاشكال صاحب الكفاية رحمه الله و قال في آخر الامر العاشر : و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل اذا كان عن قصور ، مع أنّ الجلّ لولا الكلّ قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة[1] .

ما يستشكل على صاحب الكفاية رحمه الله في المقام :

هذه خلاصة ما ذكره في الامور الثلاثة ، و يتوجّه عليه الاشكال من وجوه :

١ ـ انّ النزاع في جواز اجتماع الامر و النهي و عدمه ليس مبنيّاً على القول بتبعيّة الاحكام للمصالح و المفاسد ، بل النزاع جار حتّى على مذهب الاشعري القائل بعدم تبعيّة الاحكام للملاكات أصلاً .

فانّ الكلام في هذا البحث انّما هو في استحالة اجتماع الحكمين و عدمها من جهة أنّه هل فيه اجتماع الضدين باعتبار تضادّ الاحكام أم لا ، باعتبار أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون فيتعدّد متعلّق الامر و النهي .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٩١ .

و ان شئت قلت : انّ النزاع في المقام انّما هو في سراية كلّ من الحكمين الى متعلّق الآخر و عدمها ، فلا ربط له بتبعيّة الاحكام للملاكات أصلاً.

٢ ـ انّ التعارض عبارة عن تنافي الدليلين بما لهما من المدلول من جهة الكشف عن الواقع بحسب مقام الجعل ، بحيث يكون بينهما التكاذب في مقام الاثبات ، و يكون صدق أحدهما مستلزماً لكذب الآخر ، بلا فرق بين القول بتبعيّة الاحكام للملاكات و عدمها ، فما ذكره من الضابط للتعارض من كون مورد الاجتماع مشتملاً على مناط أحد الحكمين لا يرجع الى معنى محصّل .

٣ ـ انّ ما ذكره من الرجوع الى مرجّحات باب التزاحم فيما اذا كان الدليلان دالّين على الحكم الاقتضائي فوقع المزاحمة بين الملاكات ، غير صحيح ، لانّ الرجوع الى مرجّحات باب التزاحم انّما هو عند تزاحم الاحكام في مقام الامتثال من جهة عجز المكلّف ، على ما ذكر في محلّه ، أمّا التزاحم في الملاكات فهو خارج عن محلّ الكلام في باب التزاحم ، و ليس للمكلّف الترجيح فيها .

فانّ ترجيح الملاكات و جعل الاحكام على طبق الاقوى منها انّما هو من وظائف المولى ، و لا دخل للعبد فيه أصلاً ، كما ذكرناه في بحث التعادل و الترجيح مفصّلاً .

هذا ، مضافاً الى أنّ التزاحم ايضاً غير مرتبط بتبعيّة الاحكام للمصالح و المفاسد ، بل يجري على مذهب الاشعري المنكر للتبعية المذكورة رأساً ، ضرورة أنّ التزاحم عبارة عن التنافي بين الحكمين في مقام الامتثال لعجز المكلّف ، بلا فرق بين القول بتبعية الاحكام للملاكات و عدمها .

٤ ـ انّ ما ذكره من الحكم بصحّة الصلاة في الدار المغصوبة مع الجهل

بالغصبية عن قصور على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي لاشتمالها على الملاك ، غير تامّ .

أمّا أوّلاً : فلانّه لا سبيل لنا الى احراز الملاك في المقام ، فانّ طريق احرازه منحصر في الامر ، و هو مفقود على الفرض ، فانّ المفروض امتناع الاجتماع و تقديم جانب النهي .

أمّا ثانياً : فلانّ المصلحة على تقدير تسليم وجودها مغلوبة بالمفسدة على الفرض ، فلا توجب المحبوبيّة و لا يمكن التقرّب بها ، فعلى القول بالامتناع و تقديم جانب النهي لا مناص الاّ الحكم بالفساد .

و ما نسب الى المشهور من الحكم بالصحة ، بل ادّعي الاجماع عليه ، كما في مفتاح الكرامة ، امّا غير مطابق للواقع أو غير حجّة ، لعدم احراز اجماع تعبّدي في المقام ، و يأتي تفصيل ذلك عند ذكر الثمرة قريباً ، ان شاء اللّه تعالى .

١١ ـ في بيان ثمرة القولين في المسألة من الجواز و الامتناع

نقول : على القول بالجواز لا اشكال و لا خلاف في صحّة العبادة مع الجهل بالحرمة لوجود المقتضي ، و هو الامر ، و عدم المانع ، لانّ الحرمة غير منجّزة ، فلا تكون مانعة عن التقرّب .

و كذا لا اشكال في بطلان العبادة على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي مع العلم بالحرمة أو الجهل عن تقصير ، فهذا المقدار من الثمرة بين القولين ممّا لا اشكال فيه .

انّما الكلام في صحّة العبادة على القول بالجواز مع العلم بالحرمة ، و على القول بالامتناع ، و تقديم جانب النهي مع الجهل بالحرمة عن قصور ، فلا بدّ من التكلم في مقامين :

المقام الاوّل : في البحث عن الصحة و الفساد على القول بالجواز مع العلم بالحرمة.

المقام الثاني : في البحث عن الصحة و الفساد على القول بالامتناع و تقديم النهي مع الجهل بالحرمة.

المقام الاوّل :

ذهب جماعة الى الصحّة ، بدعوى أنّ متعلّق الامر منحاز عن متعلّق النهي ، فلا يكون الحرام المنضمّ الى الواجب مانعاً عن التقرّب به ، فيكون الآتي بالمجمع مطيعاً و عاصياً من الجهتين.

و ذهب المرحوم النائيني الى الفساد ، و استدلّ عليه بأنّ المقتضي للصحة امّا أن يكون هو الامر أو الملاك ، أمّا الامر فهو منتف في المقام ، لما ذكرناه في بحث الضد من أنّ التكليف بنفسه يقتضي كون متعلّقه مقدوراً ، لانّ الغرض من التكليف جعل الداعي للمكلّف نحو العمل ، و من الواضح أنّ البعث و التحريك نحو عمل يقتضي كونه مقدوراً ، لعدم معقولية البعث نحو غير المقدور ، فاعتبار القدرة في متعلّق التكليف انّما هو باقتضاء نفس التكليف لا بحكم العقل ، على ما هو المعروف بينهم ، و مورد الاجتماع غير مقدور للمكلّف ، لكونه ممنوعاً شرعاً باعتبار تعلّق النهي به على الفرض ، و الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً ، فاذاً لم يتعلّق به الامر .

و بعبارة اخرى الطبيعة بما هي و ان كانت منطبقة عليه الاّ أنّ الطبيعة بما هي مأمور بها لا تنطبق عليه ، و لا يمكن تعلّق الامر به بنحو الترتّب ، بمعنى تعلّق الامر به مترتّباً على عصيان النهي ، لما ذكرناه سابقاً من امتناع الترتّب في موارد اجتماع الامر و النهي ، و ملخّصه :

انّ عصيان النهي في مورد الاجتماع امّا أن يتحقّق باتيان العبادة الّتي هي مورد الاجتماع أو باتيان فعل آخر مضادّ لها كالاكل و الشرب مثلاً ، و على التقديرين لا يمكن تعلّق الامر بالمجمع مترتّباً على عصيان النهي ، اذ على التقدير الاوّل يلزم الامر بشيء مترتّباً و مشروطاً بوجوده في الخارج ، و هو طلب للحاصل ، و على التقدير الثاني يلزم الامر بشيء مشروطاً بوجود ضدّه ، و هو طلب الجمع بين الضدّين ، و من الواضح استحالة كلا الامرين ، فتكون النتيجة عدم امكان تعلّق الامر بالمجمع بنحو الترتّب .

و أمّا الملاك فهو و ان كان موجوداً ، الاّ أنّه لا يمكن تصحيح العمل به في المقام لكونه مزاحماً بالقبح القابلي ، فانّ الصلاة و الغصب مثلاً بما أنّهما ممتزجان في الخارج بحيث لا تمكن الاشارة الى أحدهما دون الآخر ، بأن يقال : هذه صلاة و ذاك غصب ، كانا متّحدين في مقام الايجاد ، فيكون موجدهما مرتكباً للقبيح في ايجاده ، و معه لا يمكن أن يكون الفعل الصادر منه بقصد الملاك مقرّباً له .

و بالجملة لا يجتمع التقرّب مع القبح الفاعلى ، نعم لو كان المكلّف جاهلاً بالحرمة معذوراً في ارتكابها ينتفي هذا المانع ، و هو القبح الفاعلى ، فتكون العبادة صحيحة لوجود المقتضي و عدم المانع ـ انتهى ملخصاً [١] .

المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام :

و للنظر فيما أفاده مجال واسع :

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٣٩٦ .

أمّا أوّلاً : فلما عرفت في بحث الترتّب ، من أنّ القدرة غير مأخوذة في متعلّق الامر شرعاً ، بل هي شرط عقلي لوجوب الامتثال ، بمعنى كون العاجز معذوراً غير مستحقّ للعقاب بحكم العقل ، فيكون متعلّق التكليف هو الجامع بين المقدور و غير المقدور ، فينطبق على المجمع.

و أمّا ثانياً : فلانّ الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً مقدورة عقلاً و شرعاً ، أمّا عقلاً فواضح ، و أمّا شرعاً فلانّه لم يتعلّق النهي بها بنفسها ، و الممنوع شرعاً انّما يتحقّق في موردين:

أحدهما : كما اذا تعلّق النهي بنفس العبادة ، كما في موارد النهي في العبادات.

و ثانيهما : ما اذا انحصر مقدّمة الواجب في الحرام مع كون الحرام أهمّاً من الواجب ، و كلاهما مفقود في المقام ، أمّا الاوّل:فلانّ التركيب بين الصلاة و الغصب انضمامي لا اتّحادي على الفرض ، فيكون متعلّق الامر منحازاً عن متعلّق النهي ، و أمّا الثاني:فلانّ المفروض امكان الاتيان بالصلاة في المكان المباح .

فتحصّل أنّ الصلاة لا تكون ممنوعة شرعاً لتكون بمنزلة الممتنع عقلاً .

و أمّا ثالثاً : فلما عرفت في بحث الترتّب من صحّة القول بالترتّب في موارد اجتماع الامر و النهي ، و لا حاجة الى الاعادة.

و أمّا رابعاً : فلصحّة التقرّب بالملاك الموجود على طبق نظره ، و لو سلّم عدم تعلّق الامر فعلاً ، و ما ذكره من عدم صلوح الملاك للتقرّب به لكونه مزاحماً بالقبح الفاعلي ، مدفوع بأنّ القول بالجواز كما هو المفروض مبني على تعدّد وجود المأمور به و المنهي عنه في الخارج ، و من الواضح أنّ تعدّد الوجود يستلزم تعدّد الايجاد .

لانّ الايجاد و الوجود متّحدان بالذات و مختلفان بالاعتبار و الاضافة ، فالشيء الواحد اذا اضيف الى الفعل وجود ، و اذا اضيف الى الفاعل ايجاد ، فاذا كان الوجود متعدّداً في الخارج فلا محالة كان الايجاد ايضاً متعدّداً ، فتكون الصلاة في الدار المغصوبة على القول بجواز الاجتماع بمنزلة النظر الى الاجنبية أثناء الصلاة ، فلا يكون هناك قبح فعلي أو فاعلي الاّ فيما هو مقارن للمأمور به في الخارج.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ القول بالجواز يستلزم القول بصحّة العبادة ، بلا فرق بين العلم بالحرمة و الجهل بها ، و التفصيل بينهما كما هو المنسوب الى الاصحاب ممّا لا وجه له.

المقام الثاني :

ذهب جماعة كثيرة منهم صاحب الكفاية ﵀ الى صحّة العبادة ، و استدلّ عليه في الكفاية بأنّ :

الفعل صالح للتقرّب به ، لاشتماله على الملاك ، كما هو المفروض في باب اجتماع الامر و النهي مع صدوره حسناً لاجل الجهل بالحرمة ، فيحصل به الغرض من الامر و ان لم يكن امتثالاً له ، لعدم تعلّق الامر به باعتبار تقديم جانب النهي على ما هو المفروض ، بل يمكن صدق الامتثال لو قيل بعدم تزاحم الملاكات الواقعية في مقام تأثيرها للاحكام الواقعية ، و انّ التزاحم انّما هو في الملاكات الواصلة في مقام فعليّة الاحكام ، لانّ الطبيعة المأمور بها منطبقة عليه حينئذ ، لانّ الملاك الواصل هو ملاك الوجوب فقط دون ملاك الحرمة على الفرض ـ هذا ملخّص كلامه بتوضيح مختصر منّا [1].

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٩٢.

و لا يمكن المساعدة عليه لوجوه :

١ ـ ما ذكرناه سابقاً ، من أنّ بحث اجتماع الامر و النهي غير مبتن على القول بتبعيّة الاحكام للمصالح و المفاسد ، بل النزاع جار حتّى على مسلك الاشعري المنكر للتبعيّة.

٢ ـ انّه لا سبيل لنا الى احراز الملاك في المقام ، فانّ طريقه منحصر في الامر ، و هو مفقود على الفرض.

٣ ـ انّ المصلحة على تقدير تسليم وجودها مغلوبة بالمفسدة على الفرض ، فلا توجب المحبوبيّة و لا يمكن التقرّب بها.

٤ ـ انّ ما ذكره أخيراً من أنّه لو قيل بتزاحم الملاكات الواصلة في مقام فعليّة الاحكام يصدق الامتثال ، خلط بين الاحكام العقليّة و الشرعيّة ، فانّ الحسن و القبح العقلي تابعان للملاك الواصل ، اذ العقل لا يحكم بحسن ضرب اليتيم الاّ بقصد التأديب و الالتفات اليه ، فاذا ضربه لا بهذا القصد فقد ارتكب قبيحاً بحكم العقل و ان ترتّب عليه التأديب اتّفاقاً ، و هذا بخلاف الاحكام الشرعية ، فانّها تابعة للملاكات النفس الامرية الّتي يعلمها الشارع ، فيجعل الاحكام على طبقها ، سواء علم المكلّف بها أم لا.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ القول بالامتناع مع الالتزام بتقديم جانب النهي يستلزم بطلان العبادة ، بلا فرق بين العلم بالحرمة و الجهل بها ، غاية الامر أنّ الجاهل بالحرمة عن قصور يكون معذوراً غير مستحقّ للعقاب ، فالصلاة في الدار المغصوبة فاسدة على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي ، و كذا الوضوء بماء مغصوب و لو مع الجهل بالغصبيّة .

و من العجيب ما صدر عن المحقّق النائيني ﵀ في حاشيته على العروة ، من الحكم بصحّة الوضوء بماء مغصوب مع الجهل بالغصبية ، مع أنّه ﵀ التزم في هذا البحث ببطلان العبادة مطلقاً ، بلا فرق بين العلم بالحرمة و الجهل بها .

فان كان نظره فيما ذكره في حاشية العروة الى أنّ المقام من صغريات باب التزاحم ، فصحّ مع الجهل بالحرمة كما هو الحال في مطلق أحد المتزاحمين مع الجهل بالآخر ، فهو ايضاً مناف لما اختاره في هذا البحث ، من كونه داخلاً في باب التعارض .

و ان كان نظره الى الاجماع الّذي ادّعاه صاحب مفتاح الكرامة ، ففيه انّه لم يثبت اجماع تعبّدي في خصوص هذا الفرع ، بل كلّ من حكم بالصحة حكم بها بمقتضى القاعدة كما عرفت في كلام صاحب الكفاية ﵀ ، مضافاً الى عدم صحّة الاعتماد على الاجماع المنقول ، على ما ذكر في محلّه ، و بالجملة لا يعرف وجه لما ذكره في حاشية العروة.

هذا كلّه في الجاهل ، و أمّا الناسي ، فان كان نسيانه مستنداً الى سوء اختياره و تقصيره ، كما اذا غصب ثوباً ثمّ نسي و صلّى فيه ، فلا مانع من الحكم بفساد عبادته و استحقاقه للعقاب ، كما هو واضح .

و أمّا ان لم يكن كذلك بأن كان معذوراً في نسيانه ، فالظاهر صحّة عبادته ، لانّ النسيان حينئذ رافع للحرمة واقعاً ، فلا مانع من شمول اطلاق دليل الوجوب للمجمع .

و ان شئت قلت : انّ المعتبر في صحّة العبادة أمران : قصد القربة و كون الفعل قابلاً للتقرب ، و المفروض تحقّق كلا الامرين.

ذكر ما يستدل به على الجواز و الامتناع

اذا عرفت هذه الامور فلنشرع في ذكر أدلّة الطرفين، فنقول :

١ ـ ما استدلّ به على امتناع الاجتماع

أمّا القول بامتناع الاجتماع ، فأحسن ما استدلّ به ما ذكره صاحب الكفاية ﵀ مبنيّاً على مقدّمات أربع :

١ ـ انّه لا ريب في أنّ الاحكام الخمسة متضادّة في مقام فعليّتها و بلوغها الى مرتبة البعث و الزجر ، ضرورة ثبوت المنافاة بين البعث نحو شيء في زمان و الزجر عنه في ذاك الزمان ، و ان لم يكن بينهما مضادّة ما لم تبلغ الى تلك المرتبة ، لعدم المنافاة و المعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها .

٢ ـ انّه لا شبهة في أنّ متعلّق الاحكام هو فعل المكلّف ، و ما هو في الخارج يصدر عنه لا ما هو اسمه ، و لا ما ينتزع عنه من العناوين الانتزاعية كالزوجية و الملكية و نحوها .

ضرورة أنّ البعث ليس نحو الاسم و العنوان الانتزاعي الّذي ليس بحذائه شيء في الخارج ، و لا يكون الزجر عنه ، و انّما يؤخذ في متعلّقات الاحكام آلة للحاظ الافعال الصادرة عن المكلّف و معرّفاً لها بمقدار الغرض منها و الحاجة اليها .

٣ ـ انّه لا يوجب تعدّد الوجه و العنوان تعدّد المعنون ، فانّ المفاهيم المتعدّدة و العناوين الكثيرة ربّما تنطبق على الواحد من جميع الجهات كالواجب تعالى و تقدّس ، فانّه جلّ شأنه مع واحديّته و أحديّته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية و الجمالية ، له الاسماء الحسني و الامثال العليا ، لكنّها بأجمعها حاكية عن ذلك الواحد الفرد الاحد.

٤ ـ انّه لا يكون للموجود بوجود واحد الاّ ماهية واحدة ، فالمفهومان المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كلّ منهما ماهية له ، فالموجود الواحد كما أنّه واحد وجوداً واحد مهية ، فالمجمع و ان تصادق عليه متعلقّا الامر و النهي الاّ أنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية ، و لا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية .

و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة ، كما توهّم في الفصول [1] ، كما ظهر عدم الابتناء على تعدّد وجود الجنس و الفصل في الخارج و عدم تعدّده .

ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له ، و انّ مثل الحركة في دار من أيّ مقولة كانت لا يختلف حقيقتها و ماهيتها ، و لا يتخلّف ذاتياتها ، وقعت جزءاً للصلاة أو لا ، كانت تلك الدار مغصوبة أو لا .

و نتيجة هذه المقدّمات امتناع اجتماع الامر و النهي ، اذ قد عرفت أنّ الموجود الواحد واحد وجوداً و ماهية كما في المقدمة الرابعة ، و أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون لا وجوداً و لا ماهية كما في المقدّمة الثالثة ، و أنّ متعلّق الاحكام هو نفس الفعل الصادر من المكلّف

---

١ ـ الفصول الغروية : ١٣٨.

خارجاً دون الاسم و العنوان كما في المقدّمة الثانية ، و أنّ الاحكام متضادّة لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد كما في المقدّمة الاولى ، فيمتنع اجتماع الامر و النهي في شيء واحد ، و لو مع تعدّد العنوان لا محالة ـ هذا ملخّص استدلاله ، زيد في علوّ مقامه[1].

المناقشة في كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام :

أقول : أمّا المقدّمة الاولى ، فهي تامّة لا بالمعنى المعروف بين الاصحاب ، من أنّ الاحكام الشرعية بنفسها متضادة ، لما ذكرناه مراراً من أنّ الاحكام الشرعية امور اعتبارية ، و لا يعقل التضاد بين الاعتباريات ، لانّ التضاد انّما هو بين الموجودات التكوينية الخارجية ، كالسواد و البياض ، و القيام و القعود ، و الحركة و السكون و أمثالها ، و أمّا الامور الاعتبارية فلا معنى للتضاد و التنافي بينها .

فانّ الاعتبار خفيف المؤونة أمره بيد المعتبر ، فلا تنافي بين اعتبار المولى كون الفعل في ذمّة المكلّف و هو معنى الوجوب ، و بين اعتباره محرومية المكلّف عنه ، و هو معنى الحرمة .

فلا مضادّة بين نفس اعتبار الوجوب و اعتبار الحرمة في شيء واحد ، بل التنافي و التضاد بينهما من ناحيتين :

الاولى : من ناحية المبدء ، أي اشتمال الفعل على المصلحة و المفسدة ، بناءاً على المعروف من مذهب العدلية ، و بعبارة اخرى جامعة : اشتمال الفعل على المحبوبية و المبغوضية ، لاستحالة كون شيء واحد محبوباً و مبغوضاً .

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٩٢ ـ ١٩٣ .

الثانية : من ناحية المنتهي ، أي مرحلة الامتثال ، لعدم قدرة المكلّف على امتثال كليهما معاً ، فيلزم التكليف بغير المقدور كما هو واضح .

و ظهر بما ذكرناه فساد ما ذكره بقوله : «انّ الاحكام الخمسة متضادّة في مقام فعليّتها و بلوغها الى مرتبة البعث و الزجر ، و ان لم يكن بينهما مضادّة ما لم تبلغ الى تلك المرتبة ـ انتهى » .

اذ قد عرفت المضادّة بين الاحكام من ناحية المبدء ، و هي غير متوقّفة على بلوغها الى مرتبة الفعليّة ، نعم التضاد بينها في مرحلة الامتثال انّما هو بعد بلوغها الى مرتبة الفعليّة ، اذ لا يجب الامتثال لمّا لم يبلغ مرتبة البعث و الزجر.

و أمّا المقدّمة الثانية : فهي ايضاً تامّة صحيحة ، فانّ المصالح و المفاسد الداعية الى الامر و النهي انّما هي المسمّيات و المعنونات ، لا في الاسماء و العنوانات ، و ان شئت قلت : انّ المحبوب أو المبغوض هو ذات الفعل و واقعه ، و انّما جعل العنوان و اللفظ معرّفاً له و مشيراً اليه .

و كذا المقدّمة الرابعة ، ضرورة استحالة صدق ماهيّتين متأصّلتين على موجود واحد ، فانّ الشيء الواحد لا يكون محدوداً لحدّين ، و متفصّلاً بفصلين عرضيين و ان كان له فصول كثيرة طولية ، بلا فرق بين القول بأصالة الوجود أو الماهية .

و ظهر بما ذكرناه فساد ما نقله عن صاحب الفصول رحمه الله [1] ، من ابتناء النزاع في المقام على النزاع في أصالة الوجود و أصالة الماهية ، باعتبار أنّ ماهية الصلاة غير ماهية الغصب و ان اتّحدا وجوداً ، فان قلنا بأصالة الماهية فلا محالة كان متعلّق النهي غير متعلّق الامر ، فتعيّن القول

---

١ ـ الفصول الغروية : ١٣٩.

بالجواز، و ان قلنا بأصالة الوجود فحيث انّ الماهيتين قد اتّحدتا في الوجود الخارجي، فلا مناص من القول بالامتناع.

و ذلك لانّ الصلاتية و الغصبية ليستا من الماهيات المتأصّلة المقوليّة كي يرتبط النزاع في المقام على مسألة أصالة الوجود و الماهية، بل هما من الماهيات الانتزاعية و العناوين الاعتبارية، و محلّ الكلام في مسألة أصالة الوجود و أصالة الماهية انّما هو الماهيات المتأصّلة المقوليّة، و قد عرفت استحالة صدق ماهيّتين متأصّلتين على موجود واحد.

و كذا ظهر فساد ما ذكر في الفصول[1] ايضاً من ابتناء النزاع في المقام على تعدّد وجود الجنس و الفصل و عدمه، بدعوى أنّ متعلّق الامر هو المهية الجنسية، و متعلّق النهي هو المهية الفصلية، فان كان الجنس و الفصل متّحداً في الوجود الخارجي، فلا مناص من القول بالامتناع و ان كانا متعدّدين فيه تعيّن القول بالجواز.

و ذلك لما عرفت من أنّ ماهية الصلاة و ماهية الغصب ليستا من الماهيات الحقيقية المتأصّلة كي تكون احداهما جنساً و الآخر فصلاً، بل هما من المفاهيم الانتزاعية و العناوين الاعتبارية.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام:

انّما الكلام في المقدمة الثالثة، و هي أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، فذكر المحقّق النائيني رحمه الله أنّها غير صحيحة على اطلاقها، و ملخّص ما ذكره:

انّ جهة صدق العنوان على شيء في الخارج تارة تكون تعليلية، و اخرى تكون تقييدية.

---

١ ـ الفصول الغروية: ١٣٩.

أمّا الاولى فكالمشتقات كالعالم و العادل و الشجاع و الكريم و نحوها ، فانّ صدق كلّ واحد من هذه العناوين على ذات معلول لقيام المبدء فيها ، فتكون جهة الصدق في صدق عنوانين مشتقّين على ذات تعليليّة ، اذ المفروض أنّه لا تعدّد في المعنون وجوداً و لا ماهية ، انّما التعدّد في الاعراض القائمة به .

و في مثلها صحّ ما ذكره صاحب الكفاية ﵀ ، من أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون ، فانّ المعنون الواحد وجوداً و ماهية يتّصف بعناوين متعدّدة لجهات تعليلية متعدّدة ، فيكون التركيب في مورد الاجتماع اتّحادياً ، و لا بدّ فيه من القول بامتناع اجتماع الامر و النهي ، لاستحالة اجتماع الضدين ، كما ذكره صاحب الكفاية .

و أمّا الثانية ، فهي كمبادي المشتقات كالعلم و العدالة و الكرم و الشجاعة و نحوها ، فانّ جهة صدق كلّ واحد من هذه العناوين على الخارج من أفرادها تقييدية ، و هي تحقّق هذه الصفات التكوينية الواقعية ، و في مثلها تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون ، فانّ صدق عنوان العلم و العدالة كاشف عن تعدّد معنونهما ، و هو واقع صفة العلم و واقع صفة العدالة ، لانّ هذين العنوانين اذا تحقّقا في موردين كانا متغائرين وجوداً و ماهية بالضرورة ، فكذا الامر اذا تحقّقا في مورد واحد ، فانّ الموجود في مادة الافتراق متّحد مع الموجود في مادة الاجتماع من حيث الماهية .

و عليه فيكون التركيب بينهما في مادة الاجتماع انضماميّاً ، فلا مانع من اجتماع الامر و النهي ، فانّ ماهية الصلاة و ماهية الغصب مختلفان في مورد الافتراق ، فلا بدّ من أن تكون كذلك في مادة الاجتماع ، لانّ الصلاة المتحقّقة في الدار المغصوبة متّحدة ماهية مع الصلاة في غيرها ، و كذا

الغصب المتحقّق في ضمن الصلاة ، و الغصب المتحقّق في ضمن غيرها ماهية واحدة ـ انتهى ملخص كلامه بتوضيح منا[١].

أقول : أمّا ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله ، فيرد عليه ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله ، و أمّا ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله ، فهو ايضاً غير تامّ على اطلاقه ، على ما سيظهر لك ان شاء اللّه تعالى .

الحق في المقام :

و تفصيل الكلام في المقام : انّ العنوانين المجتمعين في مورد واحد مع كونهما من المبادي لا من المشتقّات ، امّا أن يكونا من الماهيّات المتأصّلة المقوليّة ، و امّا أن يكونا من الامور الانتزاعية ، و امّا أن يكونا مختلفين ، بأن يكون أحدهما من الامور المتأصّلة ، و الآخر من الامور الانتزاعية ، هذه هي أقسام ثلاثة و لا رابع لها.

أمّا القسم الاوّل : فالصحيح فيه ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله ، من أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون ، لانّ المقولات أجناس عاليات و متبائنات بتمام الحقيقة و الذات ، و ليست بينها جهة اشتراك فيستحيل اندراج مقولتين منها تحت مقولة .

فلو اجتمع اثنان منها في مورد كان التركيب بينهما انضماميّاً لا محالة ، كالبياض و الحلاوة ، و كالعلم و العدالة ، و الاّ لزم كون شيء واحد متفصّلاً بفصلين في عرض واحد ، و هو محال ، و في مثله لا مانع من اجتماع الامر و النهي ، لتعدّد متعلّقهما .

و أمّا القسم الثاني : فالامر فيه كذلك ، فيما اذا كان الامران الانتزاعيان منتزعين عن شيئين مجتمعين في مورد ، كالافطار في نهار شهر رمضان في

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٠٥.

الدار المغصوبة ، فانّ الافطار منتزع عن الاكل في نهار شهر رمضان ، و الغصب منتزع عن الكون في الدار المغصوبة الّذي هو من مقولة الاين ، فتعدّد العنوان في مثله ايضاً يوجب تعدّد المعنو ن لا محالة .

و أمّا ان كان الامران الانتزاعيان منتزعين عن شيء واحد باعتبارين ، فلا يكون تعدّد العنوان فيه موجباً لتعدّد المعنون ، كالافطار في نهار شهر رمضان بمال الغير ، فانّ الاكل شيء واحد ، و ينتزع عنه عنوانان الافطار و الغصب ، و الاوّل منتزع عنه باعتبار كونه في نهار شهر رمضان ، و الثاني منتزع عنه باعتبار كونه بمال الغير ، فيكون منشأ الانتزاع شيئاً واحداً و التعدّد انّما هو في جهة الانتزاع ، و لا ينبغي الاشكال في عدم تعدّد المعنون فيه ، فانّ الاكل ليس له الاّ ماهية واحدة ، فلا بدّ في هذا القسم الثاني من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه ثمّ الحكم بجواز الاجتماع أو امتناعه .

و أمّا القسم الثالث:فيختلف الحال فيه ايضاً ، فلا بدّ من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه ، فانّ الامر الانتزاعي ان كان منتزعاً عن نفس الامر المتأصّل ، فلا يوجب تعدّد العنوان تعدّد المعنون ، كشرب ماء الغير بلا اذنه ، فانّ الشرب أمر واقعي متأصّل ، و عنوان الغصب منتزع عنه باعتبار كونه تصرّفاً في مال الغير بلا اذنه ، و لا ينبغي الشك في أنّ تعدّد عنواني الشرب و الغصب لا يوجب تعدّد المعنون ، فانّه موجود واحد .

و ان كان الامر الانتزاعي منتزعاً عن شيء آخر غير الامر المتأصّل ، فلا محالة تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون كالتكلّم في الدار المغصوبة ، فانّ التكلّم أمر متأصّل ، و هو من الكيف المسموع ، و الغصب منتزع عن الكون في الدار المغصوبة ، و هو من مقولة الاين ، و لا يصدق على التكلّم ، فيكون المعنون أمرين لا أمر واحد.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ القول بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون

في مبادي المشتقات كما عن المحقّق النائيني غير تامّ على اطلاقه، و كذا القول بأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون مطلقاً، بلا فرق بين المبادي و المشتقات كما عن صاحب الكفاية ﵀، بل لا بدّ من التفصيل و ملاحظة كلّ مورد بخصوصه ثمّ الحكم بالجواز أو الامتناع.

الكلام في بعض صغريات الباب :

هذا كلّه بحسب الكبرى، و لا بدّ لنا من التكلّم في بعض الصغريات تبعاً للاصحاب، فنقول :

١ ـ الصلاة في الدار المغصوبة

المعروف بينهم التمثيل بالصلاة في الدار المغصوبة، و قد عرفت أنّ الغصب ليس من الماهيّات المتأصّلة، بل هو مفهوم انتزاعي ينتزع من ماهيّات مختلفة، كأكل طعام الغير بدون اذنه، و لبس ثوبه، و الكون في داره و نحو ذلك.

و أمّا الصلاة فهي مركّبة من امور، فلا بدّ من النظر فيها :

أمّا النية فهو من الكيفيات النفسانية، و من سنخ التصوّر، و لا اشكال في عدم صدق الغصب عليها، اذ وعاؤها الذهن لا الخارج، و الغصب هو الاستيلاء الخارجي على مال الغير بدون اذنه، فمن قصد شيئاً في دار الغير لا يقال : انّه غصب الدار بقصده، بل يقال : انّه غصب الدار بالكون فيها، و هذا واضح.

و أمّا التكبير و القراءة و الاذكار، فهي من مقولة الكيف المسموع، و لا يصدق عليها الغصب ايضاً، فانّ التكلم في دار الغير لا يكون تصرّفاً فيها ليكون مصداقاً للغصب و منشأ لانتزاعه، و توهّم أنّ التكلّم متقوّم بتموّج الهواء، و تمويج الهواء تصرّف في الفضاء، و الفضاء ملك الغير

كالدار ، مدفوع بأنّه لا يعدّ تصرّفاً في ملك الغير بحسب متفاهم العرف ، فلا يكون مشمولاً لادلّة حرمة التصرف في مال الغير ، لانّ الادلّة الشرعية واردة على طبق الفهم العرفي .

و أمّا القيام و القعود و الركوع ، فهي من مقولة الوضع ، و هي الهيئة الحاصلة للجسم باعتبار اضافة بعض أجزائه الى البعض الآخر ، و نسبة المجموع الى الخارج ، و لا يصدق عليها الغصب ، فانّه منتزع عن الكون في الدار المغصوبة الّذي هو من مقولة الاين ، و هي تباين مقولة الوضع ذاتاً ، فيستحيل اتّحادهما خارجاً .

و أمّا الهويّ الى الركوع و السجود و النهوض منهما الى القيام ، فيصدق عليهما الغصب قطعاً ، فانّهم من أظهر أفراد التصرف في ملك الغير .

فان قلنا بأنّهما من أجزاء الصلاة لزم اتّحاد المأمور به مع المنهي عنه ، فلا مناص عن القول بالامتناع الاّ في الصلاة الّتي لا ركوع لها و لا سجود ، كصلاة الميت ، و صلاة المريض غير القادر على الركوع و السجود الاّ بالايماء ، و ان قلنا بأنّهما من المقدّمات العقلية ، لاستحالة الطفرة ، لا من أجزاء الصلاة كما هو الظاهر ، لانّ المستفاد من الادلّة هو كون نفس الركوع و السجود و القيام و القعود جزءاً للصلاة لا من مقدّماتها من الهويّ و النهوض .

فلا بدّ من القول بالجواز من هذه الجهة ، فانّ حرمة المقدّمة لا تنافي ايجاب ذيها في فرض عدم الانحصار ، و أمّا في صورة الانحصار فتقع المزاحمة بين حرمة المقدّمة و وجوب ذيها ، كما لو توقّف انقاذ الغريق على التصرف في مال الغير ، فلا بدّ من الرجوع الى قواعد باب التزاحم .

و أمّا السجدة ، فالظاهر صدق الغصب عليها ، فانّ السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الارض و الاعتماد عليها لا مجرّد تماسها ، و من

الواضح أنّ الاعتماد على الارض المغصوبة و الاتّكاء عليها نحو تصرف فيها ، فيتّحد المأمور به مع المنهي عنه وجوداً ، و عليه فلا بد من القول بالامتناع و لو قلنا بعدم كون الهويّ و النهوض من أجزاء الصلاة .

نعم لو كانت الصلاة غير مشتملة على السجدة ، كصلاة الميت على تقدير كونها صلاة لا دعاء ، أو كان المكلّف عاجزاً عنها الاّ بالايماء ، أو تمكّن من السجود على الارض المباحة ، كما اذا كان في انتهاء الارض المغصوبة صحّ القول بجواز الاجتماع ، بناءاً على عدم كون الهويّ و النهوض من أجزاء الصلاة ، هذا كلّه في الصلاة في الدار المغصوبة.

٢ ـ الوضوء

و أمّا الوضوء ، فان كان النهي لاجل كون الماء مغصوباً ، فلا مناص من القول بالامتناع ، لانّ نفس التوضّوء به تصرّف في مال الغير ، فيكون المأمور به متّحداً مع المنهي عنه ، و لا بدّ من تقديم دليل الحرمة و الحكم ببطلان الوضوء ، لما ذكر في محله من أنّ وجوب الوضوء مشروط بوجدان الماء بمقتضى الآية الشريفة ، و المراد منه بمقتضى القرينة هو التمكّن من استعماله عقلاً و شرعاً ، و المفروض في المقام أنّ المكلّف غير متمكّن من استعماله شرعاً ، فيكون فاقداً للماء شرعاً و وظيفته التيمم ، و التفصيل موكول الى محلّه .

و ان كان النهي لاجل كون الاناء ذهباً أو فضة أو مغصوباً مع كون الماء مباحاً ، فان كان التوضّوء بنحو الارتماس ، فلا بد من الالتزام بالامتناع ، اذ عليه يكون عمل واحد توضّوء و غصباً ، فيكون المأمور به و المنهي عنه متّحداً ، هذا على القول بأنّ مطلق التصرف في آنية الذهب و الفضة محرّم ، و أمّا على القول بأنّ المحرّم انّما هو خصوص الاكل و الشرب

لا مطلق استعمالها ، فلا اشكال في صحّة الوضوء ، و تحقيق ذلك موكول الى محلّه في الفقه .

و ان كان التوضّوء بنحو الترتّب ، بأن يغترف الماء منها غرفة غرفة حتّى يتمّ وضوءه ، فلا اشكال في الجواز و الحكم بصحّة الوضوء اذا لم يكن الماء منحصراً بما في تلك الآنية .

و أمّا في صورة الانحصار فقد يتوهّم بطلان الوضوء لعدم الامر به حينئذ ، لعدم امكان الجمع بين النهي عن المقدّمة و الامر بذيها ، و لكنّ التّحقيق هو صحّة الوضوء ، لما ذكرناه في محلّه من امكان الترتّب و كفاية القدرة التدريجية على الواجبات المركّبة من الاجزاء الطولية ، كالوضوء و الغسل و الصلاة و أمثالها ، و ان كان النهي لاجل كون المكان مغصوباً فتعيّن القول بالجواز ، لانّ الوضوء هو الغسل و المسح ، و الغصب عبارة عن الكون الّذي هو من مقولة الاين ، فلا يكون المأمور به متّحداً مع المنهي عنه .

و ان كان النهي لاجل كون الفضاء فقط مغصوباً ، فلا بدّ من القول بالامتناع و الحكم ببطلان الوضوء ، لانّ المسح لا يتحقّق الاّ بامرار اليد ، و هو تصرّف في الفضاء فيكون المأمور به متّحداً مع المنهي عنه ، بلا فرق بين صورتي الانحصار و عدمه ، نعم لو تمكّن من ايقاع المسح خارج الفضاء المغصوب و أوقع فيه صحّ وضوءه .

و توهّم أنّ وظيفته في صورة الانحصار هو التيمّم فيبطل وضوءه لعدم الامر به ، مدفوع بما ذكرناه من امكان الترتّب ، فانّ وظيفته في صورة الانحصار ، و ان كان هو التيمم ، و لكنّه لو دخل الفضاء المغصوب و توّضأ فيه ، و أوقع المسح خارج الفضاء صحّ وضوءه .

هذا تمام الكلام في أطراف ما ذكره صاحب الكفاية ﵀ صغرى وكبرى ، و المتحصّل ممّا ذكرناه أنّه لا بدّ من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه ثمّ الحكم بالجواز أو الامتناع على ما تقدّم تفصيله.

٢ ـ ما استدل به على جواز الاجتماع

بقي الكلام في استدلال القائلين بجواز الاجتماع ، و العمدة هو الاستدلال بالوقوع ، بدعوى أنّه لو لم يجز لما وقع ، و قد وقع كثيراً كما في العبادات المكروهة ، حيث اجتمع فيها الوجوب و الكراهة ، كما في الصلاة في الحمام ، أو في مواضع التهمة ، أو الاستحباب و الكراهة كالصوم يوم عاشوراء .

و مثّل له صاحب الكفاية ﵀ بالصيام في السفر [١] ، و هو اشتباه صدر من قلمه الشريف ، لانّ الصيام في السفر امّا غير مشروع كصوم شهر رمضان ، أو غير مكروه كالصوم المنذور في السفر ، و كالصوم بدلاً عن الهدي في الحج ، فالصوم المكروه في السفر غير متحقّق .

ما أجاب صاحب الكفاية ﵀ عن الاستدلال بالاجمال :

و كيف كان ، فقد أجاب صاحب الكفاية ﵀ عن هذا الاستدلال تارة بالاجمال و اخرى بالتفصيل .

أمّا الجواب الاجمالي [٢] ، فهو أنّه بعد قيام الدليل العقلي على الامتناع لا بدّ من التصرف و التأويل فيما وقع في الشريعة ممّا ظاهره الاجتماع ، لانّ الظهور لا يصادم البرهان ، مع أنّ قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ، و لا يقول الخصم بجوازه كذلك ، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين و بوجهين ، فهو ايضاً لا بدّ له من التفصّي عن

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٩٥.

٢ ـ كفاية الاصول : ١٩٦.

اشكال الاجتماع فيها ، سيّما اذا لم يكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة الّتي لا بدل لها كصوم يوم عاشوراء .

فانّ الصوم في غيره ليس بدلاً عن الصوم فيه ، لانّ الصوم في كلّ يوم سوى العيدين مستحب في نفسه ، فان وجود المندوحة و ان لم يكن شرطاً في أصل البحث الاّ أنّه شرط في الحكم بجواز الاجتماع ، لئلا يلزم التكليف بغير المقدور .

فهذا الاستدلال غير مطابق للمدّعى من وجهين :

١ ـ انّ المدّعى جواز الاجتماع مع تعدّد الجهة ، و مفاد الاستدلال جوازه مع وحدة الجهة.

٢ ـ انّ المدّعى جواز الاجتماع مع وجود المندوحة ، و مفاد الاستدلال جوازه مع عدم المندوحة .

هذا ملخّص كلامه في جوابه الاجمالي ، و نعم ما أفاد فيه ، الاّ في ذكر قيد المندوحة .

لانّ البحث في المقام انّما هو في أنّ تعدّد الوجه و العنوان يجدي في رفع غائلة اجتماع الضدين أم لا ، و لا يفترق الحال في ذلك بين وجود المندوحة و عدمها ، نعم على القول بجواز الاجتماع لو كانت المندوحة موجودة صحّت الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً بلا اشكال ، لوجود المقتضي و هو الامر ، و عدم المانع ، و لو لم تكن المندوحة موجودة تقع المزاحمة بين الوجوب و الحرمة لعجز المكلّف عن امتثالهما معاً ، فلا بدّ من الرجوع الى مرجّحات باب التزاحم ، و مع فقدها فهو مخيّر ، و قد تقدّم تفصيل ذلك في الامر الثامن من الامور الّتي ذكرناها في مقدّمة هذا البحث ، فراجع.

فتحصّل أنّ قيد المندوحة كما لا يعتبر في محلّ النزاع كذلك لا يعتبر في القول بالجواز.

ما أجاب صاحب الكفاية رحمه الله عن الاستدلال بالتفصيل :

و أمّا الجواب التفصيلي ، فهو أنّ العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام [١] :

١ ـ ما تعلّق به النهي بعنوانه و ذاته و لا بدل له ، كصوم يوم عاشوراء ، أو النوافل المبتدأة في بعض الاوقات .

٢ ـ ما تعلّق به النهي كذلك و يكون له البدل ، كالصلاة في الحمام ، و تكون النسبة بين المأمور به و المنهي عنه في هذين القسمين هي العموم المطلق كما هو ظاهر.

٣ ـ ما تعلّق النهي به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً و ملازم له خارجاً ، كالصلاة في مواضع التهمة ، بناءاً على أن يكون النهي عنها لاجل اتّحادها مع الكون في مواضعها ، و تكون النسبة بين المأمور به و المنهي عنه في هذا القسم هي عموم من وجه.

القسم الاول من العبادات المكروهة :

أمّا القسم الاوّل ، فالنهي عنه تنزيهاً ، بعد الاجماع على أنّه يقع صحيحاً ، و مع ذلك يكون تركه أرجح من فعله ، كما يظهر من مداومة الائمة عليهم السلام على الترك ، انّما هو لاجل مصلحة في الترك غالبة على مصلحة الفعل لا لاجل حزازة و منقصة في الفعل ، كما في المكروهات المصطلحة ، فيكون كلّ من الفعل و الترك ذا مصلحة ، الاّ أنّ مصلحة الترك أقوى من مصلحة الفعل ، فيكونان من قبيل المستحبّين المتزاحمين مع كون أحدهما أهمّ من الآخر ، فليس معنى الكراهة هاهنا كون الفعل

---

١ ـ كفاية الاصول : ١٩٧.

مرجوحاً لمفسدة فيه ، كي ينافي استحبابه ، بل معناها رجحان الترك على الفعل لكون مصلحته أقوى من مصلحة الفعل ، و يكون النهي ارشاداً الى أنّ الترك أرجح من الفعل .

هذا ملخّص ما ذكره الشيخ قدس سره في الجواب عن العبادات المكروهة [١] ، و تبعه عليه صاحب الكفاية رحمه الله .

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ، و النظر فيه :

و أورد عليه المحقّق النائيني رحمه الله بما حاصله :

انّ الفعل و الترك اذا كان كلّ منهما مشتملاً على المصلحة ، فبما أنّه يستحيل تعلّق الامر بكلّ من النقيضين في زمان واحد ، فلا محالة كان المؤثّر في نظر الامر احدى المصلحتين على تقدير كونها أقوى من الاخرى ، فهي الداعية الى جعل الحكم على مقتضاها دون الاخرى ، و على تقدير التساوي تسقط كلتاهما عن التأثير ، لاستحالة تعلّق الطلب التخييري بالنقيضين ، فانّه من طلب الحاصل ، كما استحال تعلّق الطلب التعييني بهما لكونه من التكليف بغير المقدور ، و كذا لا يمكن تعلّق الطلب بهما بنحو الترتّب لما ذكرناه سابقاً ، من عدم جريان الترتّب في النقيضين و لا في ضدّين لا ثالث لهما .

فتحصّل أنّ جريان التزاحم بين المتناقضين و لا بين ضدّين لا ثالث لهما غير معقول ، فيكون التنافي في أمثال هذه الموارد داخلاً في باب التعارض لا محالة . هذا ملخص كلامه رحمه الله [٢] .

---

١ ـ مطارح الانظار : ١٣٠ .

٢ ـ أجود التقريرات ٢ : ٣٨٦ .

أقول : ما ذكره متين من حيث الكبرى ، فانّ اشتمال كلّ من الفعل والترك على المصلحة لا يوجب تعلّق الامر بهما تعييناً أو تخييراً ، لاستحالة طلب النقيضين على ما تقدّم بيانه ، الاّ أنّ المقام غير داخل في هذه الكبرى ، فانّ محلّ الكلام هو العبادات المكروهة ، فليست المصلحة مترتّبة على مطلق الفعل بل على حصة خاصة منه ، و هي الفعل المأتي به بقصد القربة .

فيكون المقام من قبيل ضدّين لهما ثالث ، لانّ المكلّف قادر على تركهما معاً و الاتيان بالفعل المجرّد عن قصد القربة ، فيكون المقام من صغريات تزاحم المستحبين ، و عليه فاذا كانت مصلحة الترك أقوى من مصلحة الفعل ، لا مانع من أن يكون النهي ارشاداً الى ما في الترك من المصلحة الزائدة على مصلحة الفعل ، كما ذكره الشيخ و صاحب الكفاية .

كلام آخر للمحقّق النائيني رحمه الله في المقام :

ثمّ انّ المحقّق النائيني رحمه الله أجاب عن هذا القسم من العبادات المكروهة بجواب آخر ، بعد تمهيد مقدمة ، و هي انّه :

اذا تعلّق أمران بعمل واحد ، فقد يكون متعلّق كلّ منهما عين متعلّق الآخر ، و قد يكون مغائراً له ، أمّا الاوّل فكما اذا تعلّق النذر بعبادة مستحبة ، فانّ الامر الناشيء من قبل النذر يتعلّق بعين العبادة الّتي كانت متعلقّة للامر الاستحبابي ، و قضيّة اجتماعهما في عمل واحد اندكاك أحدهما في الآخر لاستحالة اجتماع الضدين ، فيندكّ الامر الاستحبابي في الامر الوجوبي و يتّحد معه ، فيكتسب الامر الوجودي جهة التعبد من الامر الاستحبابي ، كما أنّ الامر الاستحبابي يكتسب جهة اللزوم من الامر

الوجوبي ، فيتولّد من اندكاك أحد الامرين في الآخر أمر واحد وجوبي عبادي .

و أمّا الثاني فكما اذا كانت عبادة مستحبّة متعلقّة للاجارة في موارد النيابة عن الغير ، فانّ متعلّق الامر الاستحبابي مغائر لما تعلّق به الامر الوجوبي الناشيء من قبل الاجارة ، لانّ الامر الاستحبابي قد تعلّق بذات العبادة على الفرض .

و أمّا الامر الوجوبي الناشيء من قبل الاجارة فهو لم يتعلّق بذاتها بل تعلّق باتيانها نيابة عن الغير ، أي بداعي الامر المتوجّه الى المنوب عنه ، بداهة أنّ ذات العبادة من دون قصد النيابة ممّا لم يتعلّق به غرض عقلائي للمستأجر ، و لذا بطلت الاجارة لو تعلّقت بها ، و في مثله استحال تداخل الامرين و اندكاك أحدهما في الآخر ، اذ التداخل فرع وحدة المتعلّق ، و المفروض عدمها ، فلا يلزم اجتماع الضدين لتعلّق الامر الاستحبابي بذات العبادة ، و تعلّق الامر الوجوبي باتيانها بداعي امتثال الامر المتوجّه الى المنوب عنه .

هذا ملخّص ما ذكره في المقدّمة ، و رتّب عليها أنّ هذا القسم الاوّل من العبادات المكروهة من هذا النوع ، لوضوح أنّ متعلّق الامر هو ذات العبادة و متعلّق النهي هو التعبّد بها ، اذ لا مفسدة في فعلها و لا مصلحة في تركها مع عدم التعبّد بها ، فاذاً يكون كلّ من متعلّق الامر و النهي منحازاً عن الآخر ، فلا يكون هناك اجتماع الضدين في مورد واحد . كذا ملخّص كلامه رحمه الله [1] .

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٣٨٧ .

النظر في كلام المحقّق النائيني رحمه الله :

و فيه نظر من وجهين:

الوجه الاوّل : انّ ما ذكره في باب الاجارة على عبادة مستحبة نيابة عن الغير غير تامّ في نفسه ، لعدم الفرق بين موارد الاجارة على العبادة المستحبة و موارد تعلّق النذر بها.

الوجه الثاني : انّ ما ذكره في موارد الاجارة على العبادة المستحبة على تقدير تماميّته لا ينطبق على المقام ، و هو العبادات المكروهة.

أمّا الوجه الاوّل فبيانه : انّ الاوامر المتصوّرة في موارد الاجارة على العبادة المستحبة أربعة :

١ ـ الامر الاستحبابي المتوجّه الى المنوب عنه الساقط بموته أو عجزه ، و هذا الامر أجنبي عن النائب بالكليّة ، و لا معنى لاتّحاده مع الامر المتوجّه الى النائب من قبل الاجارة ، لاختلافهما موضوعاً و متعلّقاً ، فانّ موضوع الاوّل هو المنوب عنه ، و موضوع الثاني هو النائب ، و متعلّق الاوّل هو نفس العبادة المستحبّة ، و متعلّق الثاني هو الاتيان بها نيابة عن الغير .

٢ ـ الامر الاستحبابي المتوجّه الى النائب المتعلّق باتيان العبادة من قبل نفسه ، و هذا الامر ايضاً لا معنى لاتّحاده مع الامر الناشيء من قبل الاجارة لاختلافهما في المتعلّق.

٣ ـ الامر الاستحبابي المتوجّه الى النائب المتعلّق باتيان العمل نيابة عن الغير ، فانّه قد ثبت من الادلّة استحباب الاتيان بالمستحبّات نيابة عن أبيه و امّه و سائر أقاربه ، بل عن استاذه أو صديقه المؤمن.

٤ ـ الامر الوجوبي المتوجّه الى النائب الناشيء من قبل الاجارة المتعلّق باتيان العبادة نيابة عن الغير .

و هذان الامران ـ أي الثالث و الرابع ـ بما أنّهما متعلّقان بشيء واحد لا مناص من اندكاك أحدهما في الآخر و اتّحادهما ، فتكون النتيجة أمراً واحداً وجوبيّاً متوجّهاً الى النائب متعلّقاً باتيان العبادة نيابة عن الغير ، فلا يبقى فرق بين موارد تعلّق النذر بالعبادة المستحبّة ، و موارد تعلّق الاجارة بها أصلاً .

و ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله من عدم اتّحاد أحد الامرين مع الآخر في موارد الاجارة ناش من الغفلة عن الامر الثالث ، فتخيّل أنّ الامر الاستحبابي المتوجّه الى النائب منحصر في الثاني ، و ادّعى أنّه غير متّحد مع الامر الوجوبي المتوجّه الى النائب ، لاختلافهما في المتعلّق ، فقد عرفت أنّ المتحد مع الامر الوجوبي هو الامر الثالث لا الثاني .

و أمّا الوجه الثاني فبيانه : انّ ما أفاده في مغائرة الامر الوجوبي مع الامر الاستحبابي في موارد الاجارة على عبادة مستحبة على تقدير تماميته لا ينطبق على المقام :

أمّا أولاً : فلانّ ما ادّعاه من تعلّق النهي التنزيهي بالتعبد خلاف ظواهر الادلّة في مثل يوم عاشوراء ، فانّ الظاهر منها كراهة نفس الصوم لا التعبّد به .

و أمّا ثانياً : فلانّه على تقدير تسليم ذلك نقول : انّ الامر كما تعلّق بذات العبادة تعلّق بالتعبّد بها ايضاً ، لانّ قصد القربة كبقيّة أجزاء العبادة مأخوذ في متعلّق الامر ، غاية الامر أنّ تعلّقه به انّما هو بالامر الثاني الموجب لتقييد الامر الاوّل على مسلكه ، و بنفس الامر الاوّل عندنا ، على ما تقدم بيانه في بحث التعبدي و التوصلي .

و على كلّ تقدير كان التعبّد مأخوذاً في متعلّق الامر ، فعلى فرض تعلّق النهي ايضاً بالتعبّد لزم اجتماع حكمين متضادّين في شيء واحد .

فالمتحصّل ممّا ذكرناه أنّ هذا الجواب الّذي ذكره المحقّق

النائيني رحمه الله في هذا القسم من العبادات المكروهة غير تام ، و انّ الصحيح في الجواب ما ذكره العلامة الانصاري ، و تبعه عليه صاحب الكفاية قدس سرهما [١] .

القسم الثاني من العبادات المكروهة :

و أمّا القسم الثاني من العبادات المكروهة ، و هو ما تعلّق النهي به و بعنوانه و كان له بدل ، كالصلاة في الحمام .

فملخّص الكلام فيه : انّ الكراهة فيه ايضاً ليست كراهة مصطلحة ، بمعنى كونها ناشئة عن المفسدة في الفعل ، بل النهي فيه ارشاد الى أنّ تطبيق الطبيعة المأمور بها على فرد آخر أرجح من تطبيقها على هذا الفرد المنهي عنه تنزيهاً ، و النهي التنزيهي لا يوجب تقييد الطبيعة المأمور بها .

بيان ذلك : انّ النهي عن حصّة خاصّة من العبادة تارة يكون مسوقاً لبيان كون شيء مانعاً عن صحّتها من دون دلالة على حكم تكليفي ، كما في النهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، فانّه ارشاد الى مانعية أجزاء غير المأكول ، و لا اشكال في كون هذا القسم من النهي مقيّداً لاطلاق المأمور به و كشفه عن اختصاص الامر بغير تلك الحصّة .

و اخرى يكون النهي مسوقاً لبيان حكم تكليفي ، و ذلك الحكم امّا أن يكون حكماً تحريميّاً أو يكون حكماً تنزيهيّاً ، و على الاوّل كان النهي ايضاً مقيّداً لاطلاق المأمور به ، لانّ مقتضى النهي التحريمي عدم جواز ايجاد متعلّقه في الخارج ، و هو ينافي الترخيص في تطبيق المأمور به على أيّ فرد اراده المكلّف ، فلا محالة كان النهي مقيّداً لاطلاق المأمور

---

١ ـ مطارح الانظار : ١٣٠ ، كفاية الاصول : ١٩٧.

به ، و على الثاني لا يكون النهي مقيّداً لاطلاق الطبيعة المأمور بها ، لانّ النهي التنزيهي متضمّن للترخيص في ايجاد متعلّقه ، فلا تنافي بينه و بين اطلاق المأمور به ، ليكون مقيّداً له بغير الحصّة الّتي تعلّق بها النهي .

غاية الامر أنّ تطبيق المأمور به على الحصة المنهي عنها يكون مرجوحاً بالنسبة الى غيرها من الحصص ، فانّ تعلّق الامر بالطبيعة المطلقة كاشف عن وجود مقدار لازم من المصلحة فيها أينما سرت ، و الخصوصيات الفردية ربّما توجب زيادة فيها ، كالصلاة في المسجد ، و ربّما توجب منقصة فيها ، كالصلاة في الحمام ، و ربّما لا توجب شيئاً منهما كالصلاة في الدار ، فيكون النهي التنزيهي ارشاداً الى ما لا منقصة فيه من الافراد.

القسم الثالث من العبادات المكروهة :

و أمّا القسم الثالث ، و هو ما تعلّق به النهي لا بعنوانه بل بعنوان آخر مجامع معه وجوداً ، كالصلاة في مواضع التهمة ، فخلاصة الكلام فيه أنّه بناءاً على القول بجواز اجتماع الامر و النهي لا اشكال في صحة العبادة ، و في أنّ النهي لا يكون مقيّداً لاطلاق المأمور به ، لانّ المأمور به يكون مغائراً بالهويّة للمنهي عنه ، فلا موجب للتقييد .

و ان شئت قلت : انّ اجتماع الامر مع النهي التحريمي لو كان ممكناً فاجتماعه مع النهي التنزيهي أولى بالامكان لكونه متضمّناً للترخيص في ايجاد متعلّقه ، فيؤخذ بظاهر النهي و يحكم بالكراهة المصطلحة ، و أمّا على القول بالامتناع فحاله حال القسم السابق طابق النعل بالنعل.

و ان شئت قلت : انّ القسم الثالث على القول بالامتناع يدخل في القسم الثاني فيجري فيه ما ذكرناه فيه ، فلا حاجة الى اعادة الكلام.

تنبيهات

و ينبغي التنبيه على امور :

١ ـ الاضطرار الى ارتكاب المحرّم

انّه اذا اضطرّ المكلّف الى ارتكاب الحرام ، فلا اشكال في رفع الحرمة لقبح التكليف بترك ما كان المكلّف مضطرّاً الى فعله ، فانّه من التكليف بغير المقدور ، و هو قبيح عقلاً ، مضافاً الى ما دلّت عليه الروايات من حديث الرفع و نحوه ، انّما الكلام في جواز تطبيق المأمور به على هذا الحرام المضطرّ اليه ، فنقول :

انّ الاضطرار قد يكون من باب الاتّفاق ، و قد يكون بسوء اختيار المكلّف :

١ ـ اذا كان الاضطرار من باب الاتّفاق

النهي الوارد فيها قبل الاضطرار ، امّا أن يكون ارشاداً الى المانعيّة بلا دلالة على الحكم التكليفي ، كالنهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه .

و امّا أن يكون مفاده الحكم التكليفي و هو الحرمة ، و على الثاني امّا أن يكون ما اضطرّ اليه من الحرام مغائراً مع الواجب و ملازماً له في الوجود ، كالنظر الى الاجنبية حال الصلاة .

و امّا أن يكون متّحداً معه خارجاً لكونه من أفراده ، كما اذا اضطرّ الى استعمال الماء المغصوب فاغتسل به غسلاً واجباً .

فهذه هي أقسام ثلاثة :

أمّا القسم الاوّل ، فهو و ان كان خارجاً عن محلّ الكلام لعدم كون النهي فيه دالاً على التحريم ، الاّ أنّا نذكره تتميماً للاقسام ، فنقول : لا اشكال في جواز لبس ثوب صيغ من أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، و كذا في صحّة الصلاة فيه حال الاضطرار ، فانّ مقتضى اطلاق أدلّة الشرائط و الموانع و الاجزاء و ان كانت هي الشرطية و المانعية و الجزئية في حالتي الاختيار و الاضطرار ، فمع الاضطرار الى ترك الشرط يسقط الوجوب لا محالة .

الاّ أنّ الادلّة الخاصة قد دلّت في خصوص الصلاة على أنّها لا تسقط بحال ، و مقتضاها اختصاص شرطية الشرائط و جزئية الاجزاء و مانعية الموانع بحال الاختيار ، فتصحّ الصلاة مع انتفاء بعض الشرائط أو الاجزاء اضطراراً ، و التفصيل موكول الى محله .

و أمّا القسم الثاني ، فلا اشكال فيه في صحّة الصلاة و جواز النظر الى الاجنبية مثلاً ، أمّا الاوّل فلعدم تعلّق النهي بالعبادة على الفرض ، و أمّا الثاني فلانّ الاضطرار رافع للحرمة ، فما كان محبوباً باق على محبوبيته ، و ما كان مبغوضاً و حراماً صار مباحاً للاضطرار.

و أمّا القسم الثالث ، فالمنسوب الى المشهور جواز الغسل بالماء المغصوب مع الاضطرار الى استعماله ، كما اذا اضطرّ الى صبّه في بدنه لدفع الحرارة مثلاً .

بتقريب أنّ دليل الوجوب مطلق شامل لجميع الحصص و الافراد ،

و دليل الحرمة كقوله صلى الله عليه وآله : «لا يحلّ مال امريء الاّ عن طيب نفسه» [١] ، يقيّده بغير الحرام ، لانّ الحرام لا يكون مصداقاً للواجب ، و ما هو مبغوض لا يمكن أن يكون محبوباً ، و حيث انّ الاضطرار رافع للحرمة فيرتفع التقييد لا محالة ، فلا مانع من التمسك بالاطلاق و الحكم بصحّة الغسل في مفروض المثال ، اذ بعد كون الاستعمال مرخّصاً فيه لا فرق بين الغسل و غيره.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام :

و ناقش فيه المحقّق النائيني رحمه الله بأنّ المستفاد من دليل الحرمة أمران في عرض واحد : أحدهما كون هذا الفرد حراماً ، و الآخر أنّه لا يكون مصداقاً للواجب ، و الاضطرار رافع للحرمة فقط ، و أمّا كونه غير واجب فهو باق بحاله .

فانّ ارتفاع الحرمة لا يستلزم ارتفاع عدم الوجوب ايضاً ، لما ذكرناه في بحث الضد من أنّ وجود أحد الضدين ليس مقدّمة لعدم الآخر ، و كذا عدم أحد الضدين ليس مقدّمة لوجود الآخر ، بل وجود أحد الضدين مع عدم الآخر في رتبة واحدة ، فلا تكون الحرمة علة لعدم الوجوب ليرتفع بارتفاعها ، بل كلّ منهما مفاد الدليل في عرض واحد ـ هذا ملخّص كلامه [٢] .

و الصحيح ما ذكره المشهور ، اذ كونه حراماً مستفاد من الدليل

---

١ ـ عن سماعة ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث : « انّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من كانت عنده أمانة فليؤدها الى من ائتمنه عليها ، فانّه لا يحلّ دم امرىء مسلم و لا ماله الاّ بطيبة نفسه»، الفقيه ٤:٦٦، الكافي ٧:٢٧٣، عنهما الوسائل ، الباب ٣ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١.

٢ ـ أجود التقريرات ١:٣٨٠.

بالمطابقة ، و كونه ليس بواجب مستفاد منه بالالتزام ، فاذا ارتفع المدلول المطابقي ارتفع المدلول الالتزامي ، لما حقّقناه في بحث الضد ، من أنّ المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي وجوداً و حجة .

و ما ذكره المرحوم النائيني من أنّ الحرمة و عدم الوجوب في مرتبة واحدة ، لعدم المقدّمية بين وجود أحد الضدين و عدم الآخر ، و ان كان صحيحاً بحسب مقام الثبوت ، الاّ أنّه لا ينافي ترتّب أحدهما على الآخر بحسب مقام الاثبات و الاستفادة من الدليل .

كيف و قد يكون العلم بالمعلول علة للعلم بالعلّة ، كما في البرهان الانّي ، مع أنّ العلّة في رتبة سابقة على المعلول بحسب مقام الثبوت ، و ربّما يكون العلم بأحد المتلازمين علّة للعلم بوجود الآخر مع كونهما في رتبة واحدة بحسب مقام الثبوت ، فمع ارتفاع الحرمة بالاضطرار يرتفع عدم كونه واجباً ، فلا مانع من الاتيان بالواجب في ضمن هذا الفرد الّذي كان حراماً ، و قد ارتفع حرمته بالاضطرار .

ان قلت : انّ الاضطرار و ان كان موجباً لرفع الحرمة لحديث الرفع و نحوه ، الاّ أنّ ملاك الحرمة و هي المفسدة الواقعية باقية بحالها ، و هي مانعة عن التقرّب به ، فلا يجوز تطبيق الواجب عليه و ان جاز التصرفات الاخرى فيه.

قلت : المفسدة الواقعية غير مانعة عن التقرّب بعد ترخيص المولى في ارتكابه ، و لو لاجل الامتنان ، نعم في خصوص صلاة المتوسّط في الارض المغصوبة اضطراراً ، كما اذا كان محبوساً فيها كلام ، و هو أنّه هل يجوز له الاتيان بصلاة المختار من الاتيان بالركوع و السجود التام ، أو يجب عليه الايماء لهما .

ذهب بعضهم الى الثاني ، بدعوى أنّ الاتيان بالركوع و السجود تصرّف

زائد على الكون في الارض المغصوبة فلا يجوز ، لانّ الضرورات تقدّر بقدرها ، فلا بدّ له من الايماء لهما .

و اجيب بأنّ الجسم في مكان يوجب اشغال مقدار من الفضاء ضرورة ، بلا فرق بين كون الجسم مستقيماً أو منحنياً أو مربّعاً أو غيرها من الاشكال ، فلا يكون الركوع و السجود تصرّفاً زائداً على الكون في الارض المغصوبة .

و ردّه المحقّق النائيني رحمه الله بأنّه و ان كان صحيحاً بالنظر الدقّي العقلي ، الاّ أنّ الميزان في التصرف في الارض المغصوبة زيادة و نقيصة هو العرف ، و من الواضح أنّ الركوع و السجود في الارض المغصوبة يعدّان تصرّفاً زائداً على مطلق الكون فيها في نظر العرف [1] .

الحق في المقام :

هذا ، و الصحيح ما ذكره المجيب ، لانّ كلّ جسم له حجم خاصّ و مقدار مخصوص يشغل المكان بمقدار حجمه ، و من الواضح أنّ مقداره لا يختلف باختلاف اشكاله.

و ان شئت قلت : انّ كلاً من القيام و الركوع و السجود من مقولة الوضع ، و هي هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبة بعض أجزائه الى البعض الآخر ، و لا يوجب زيادة و نقيصة في مقدار الجسم ، و لا في تحيّزه في المكان ، بلا فرق في ذلك بين نظر العقل و العرف ، فانّ العرف لا يفرق بين كون الغاصب قائماً في الارض المغصوبة أو قاعداً أو راكعاً أو ساجداً ، فلا وجه للتفرقة بين نظر العقل و نظر العرف .

---

١ ـ أجود التقريرات ١:٣٨٢.

و لعلّ منشأ الغفلة هو تخيّل أنّه اذا كان على هيئة واحدة فهو مرتكب لحرام واحد ، و اذا كان على هيئات متعدّدة ، مثل أن يكون قائماً مرّة و راكعاً اخرى و ساجداً ثالثة فهو مرتكب لمحرّمات متعدّدة ، و هو تخيّل لا واقع له ، لانّ الكون في الارض المغصوبة في كلّ آن من الآنات تصرّف فيها ، و لو كان المكلّف فيها على هيئة واحدة ، فلا فرق بين هيئة واحدة و هيئات متعدّدة في نظر العرف ، كما هو الحال في نظر العقل .

فتحصّل أنّ الصلاة مع الاتيان بالركوع و السجود التام لا يكون تصرّفاً زائداً على الصلاة مع الايماء لهما ، فاذاً كان وظيفته الاتيان بالركوع و السجود التام لا الايماء .

و ممّن اختار هذا القول هو صاحب الجواهر رحمه الله ، و عبّر تعبيراً عجيباً نحبّ أن ننقل بعض عباراته بعينه ، و هو هذا :

«و من الغريب ما صدر عن بعض متفقّه العصر ، من أنّه يجب على المحبوس الصلاة على الكيفية الّتي كان عليها أوّل الدخول الى المكان المحبوس فيه ، ان قائماً فقائم و ان جالساً فجالس ، بل لا يجوز له الانتقال الى حالة اخرى في غير الصلاة ايضاً ، لما فيه من الحركة الّتي هي تصرّف في مال الغير بغير اذنه .

و لم يتفطّن أنّ البقاء على الكون الاوّل تصرّف ايضاً لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف ، كما أنّه لم يتفطّن انّه عامل هذا المظلوم المحبوس قهراً بأشدّ ما عامله الظالم ، بل حبسه حبساً ما حبسه أحد لاحد ، خصوصاً و قد صرّح بعض هؤلاء أنّه ليس له حركة اجفان عيونه زائداً على ما يحتاج اليه و لا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك ، و كلّ ذلك ناش عن عدم التأمل في أوّل الامر و الأنفة عن الرجوع بعد ذلك . انتهى ».

و الامر كما ذكره ، فانّه لو حرم عليه جميع الحركات و التقلّبات لزم أن يحبسه الشارع بأشدّ ممّا حبسه الظالم ، فانّه حبسه في دار و الشارع حبسه في مكان وسع جسمه فقط ، و هو ينافي الامتنان الموجب لرفع الحرمة مع الاضطرار ، فتعيّن عليه الاتيان بالصلاة مع الركوع و السجود التام .

نعم لو تمكّن من الاتيان بالصلاة في مكان مباح و لو في آخر الوقت لا يجوز له الاتيان بالصلاة في الارض المغصوبة ، و الوجه فيه واضح ، و لو كان الوقت ضيّقاً بحيث لو أخّر الصلاة الى أن يخرج من الارض المغصوبة فأبت في الوقت ، وجب عليه أن يصلّي حال الخروج مؤمياً للركوع و السجود ، لانّ الاتيان بهما تامّين حينئذ تصرّف زائد ، هذا تمام الكلام في الصورة الاولى .

٢ ـ اذا كان الاضطرار بسوء الاختيار

و هي ما اذا كان الاضطرار بسوء الاختيار ، كما اذا توسّط الارض المغصوبة اختياراً ، فلا اشكال في حرمة البقاء فيها ، انّما الكلام في الخروج من حيث الحكم التكليفي و الوضعي ، فلا بدّ من التكلّم في مقامين :

المقام الاوّل : في بيان الحكم التكليفي للخروج.

المقام الثاني : في بيان حكم الصلاة الواقعة حال الخروج من حيث الصحة و الفساد.

الف : في بيان الحكم التكليفي للخروج

قد اختلفوا فيه على أقوال :

١ ـ انّ الخروج حرام فعلاً ليس الاّ .

٢ ـ انّه حرام و واجب ، و هو المنسوب الى أبي هاشم ، و اختاره المحقّق القمي رحمه الله [١] ، و هو مبني على دخول المقام تحت قاعدة : انّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً و عقاباً .

٣ ـ انّه وجب فعلاً ، و لكن يجري عليه حكم المعصية للنهي السابق الساقط بالاضطرار ، و ذهب اليه صاحب الفصول رحمه الله [٢] .

٤ ـ انّه واجب فقط و لا يجري حكم المعصية ، و اختاره شيخنا الانصاري [٣] ، و تبعه المحقّق النائيني رحمهما الله [٤] .

٥ ـ انّه لا يكون محكوماً بحكم من الاحكام الشرعية ، الاّ أنّه واجب عقلاً لكونه أخفّ القبيحين و أقلّ المحذورين ، و يجري عليه حكم المعصية للنهي السابق الساقط بالاضطرار ، و اختاره صاحب الكفاية رحمه الله [٥] ، و هو مبني على دخول المقام في قاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً .

المناقشة في القول الاوّل و الثاني :

أمّا القول الاوّل فهو واضح الفساد ، لانّ البقاء حرام بلا اشكال و خلاف ، فلو كان الخروج ايضاً حراماً لزم التكليف بما لا يطاق ، و صدوره من الحكيم قبيح ، و قاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي

---

١ ـ قوانين الاصول : ٨٦.

٢ ـ الفصول الغروية : ١٤١.

٣ ـ مطارح الانظار : ١٥١.

٤ ـ فوائد الاصول ٢ : ٤٤٧.

٥ ـ كفاية الاصول : ٢٠٥.

الاختيار غير تامّة من حيث الخطاب ، و ان كانت صحيحة بالنسبة الى العقاب .

و كذا القول الثاني ، بل هو أشنع من سابقه ، اذ يرد عليه مضافاً الى كونه تكليفاً بما لا يطاق ، أنّ اجتماع الوجوب و الحرمة في شيء واحد محال في نفسه ، فهو من التكليف المحال ، لا أنّه تكليف بالمحال ، و صدور العصيان من شخص اختياراً لا يوجب امكان اجتماع الضدين.

المناقشة في القول الثالث :

و أمّا القول الثالث ، فيبطله ايضاً امتناع تعلّق الحكمين بفعل واحد ، و لو كان زمان الايجاب مغائراً مع زمان التحريم ، لانّ الاعتبار في استحالة اجتماع الحكمين انّما هو بوحدة زمان المتعلّق لا اتّحاد زمان الجعل ، أي اتّحاد زمان الايجاب و التحريم ، فانّ كون شيء واجباً يوم الخميس و حراماً في ذلك اليوم محال ، و ان كان جعل الوجوب يوم الاربعاء و جعل الحرمة في نفس يوم الخميس .

نعم لو كان زمان المتعلّق متعدّداً لا استحالة في تعلّق الحكمين و لو كان زمان الجعل واحداً ، كما اذا جعل المولى الوجوب يوم الاربعاء لشيء يوم الخميس ، و جعل الحرمة ايضاً يوم الاربعاء للشيء المذكور يوم الجمعة ، فانّه لا مانع من جعل الحكمين في زمان واحد مع كون المتعلّقين في زمانين.

و هذا بخلاف المقام على القول الثالث ، فانّه عليه يكون الخروج فعلاً واجباً و حراماً ، و ان كانت الحرمة بالنهي السابق ، و لا ينبغي الاشكال في كونه تكليفاً بما لا يطاق .

و بالجملة كون الخروج واجباً و حراماً محال من ناحية المبدء و من

ناحية المنتهى ، أمّا من ناحية المبدء ، فلانّ الفعل امّا أن يكون مشتملاً على مصلحة ملزمة ، و امّا أن يكون مشتملاً على مفسدة كذلك ، فعلى الاوّل لا مناص من جعل الوجوب ، و على الثاني لا مناص من جعل الحرمة ، و أمّا من ناحية المنتهى ، فلانّ الغرض من الامر هو ايجاد الداعي للمكلّف الى الفعل ، و الغرض من النهي هو ايجاد الداعي الى الترك ، و من الواضح أنّ الداعي انّما يحصل للمكلّف فيما اذا كان متمكناً من الامتثال ، و مع عدم التمكّن منه لا يحصل له الداعي ، فيكون صدور الامر و النهي لغواً لا يصدر من الحكيم .

و ان شئت قلت : انّ جعل التكليف مع عدم تمكّن المكلّف من الامتثال لغو يستحيل صدوره من الحكيم .

نعم يمكن صدور هذا النوع من التكليف من الموالي العرفية ، غير العالمين بعواقب الامور ، فيمكن أن يأمر عبده يوم الاربعاء بالخروج يوم الخميس ، ثمّ بدا له يوم الخميس فينهاه عن الخروج فيه ، بخلاف المولى الحقيقي العالم بالمصالح و المفاسد من أوّل الامر ، فانّه من المستحيل صدور مثل هذا التكليف منه .

و لا يقاس المقام بالاحكام الوضعية ، فانّ اعتبار حكمين من الاحكام الوضعية كالملكيّة بشيء واحد في زمان واحد ممكن ، مع كون زمان الاعتبار متعدّداً ، و لذا ذكر صاحب الكفاية ﵀ في حاشيته على مكاسب شيخنا الانصاري ﵀ ما حاصله :

انّ المال الواقع عليه العقد الفضولي قبل الاجازة محكوم واقعاً بكونه ملكاً للمجيز ، و بعد الاجازة يحكم عليه بكونه ملكاً للمشتري في ذلك الزمان ، و لا منافاة بين الحكمين لتعدّد زمان الاعتبار و ان اتّحد زمان المعتبر . انتهى ملخصاً .

و ما ذكره متين جداً ، و السرّ في ذلك أنّ الاحكام الوضعية ليست تابعة للمصالح في متعلّقاتها ، بل هي تابعة لما في نفسها من المصالح المقتضية لجعلها ، فلا مانع من اعتبار الملكيّة مثلاً قبل الاجازة للمجيز لمصلحة مقتضية له ، و اعتبار ملكية ذلك المال في ذلك الزمان بعينه بعد الاجازة للمشتري لمصلحة مقتضية له ايضاً ، و لذا التزمنا في البيع الفضولي بالكشف الحقيقي بالمعنى الّذي ذكرناه في محلّه ، و تمام الكلام في محلّه .

و هذا بخلاف الاحكام التكليفية ، فانّها تابعة لما في متعلّقاتها من المصالح و المفاسد ، فان كان الفعل في زمان ذا مصلحة ملزمة و محبوباً للمولى ، امتنع تعلّق النهي به ، كما أنّه ان كان ذا مفسدة ملزمة و مبغوضاً للمولى امتنع تعلّق الامر به و لو كان زمان الامر و النهي متعدّداً ، اذ بعد كون زمان الوجوب و الحرمة واحداً تعدّد زمان الايجاب و التحريم غير مجد في رفع الاستحالة [1] .

---

١ ـ الانصاف أنّ هذا الاشكال غير وارد على صاحب الفصول ، فانّه يصرّح بسقوط النهي للاضطرار ، فكيف يستشكل عليه بأنّ اجتماع الوجوب و الحرمة محال ، و ان كان زمان الايجاب و التحريم متعدّداً .

و بالجملة صاحب الفصول لا يقول بأنّ الخروج منهيّ عنه فعلاً لاجل النهي السابق ، كي يشكل عليه بأنّ اجتماع الوجوب و الحرمة محال ، و ان كان زمان الايجاب و التحريم متعدّداً ، بل يقول بسقوط النهي فعلاً و بقاء الاثم للنهي السابق ، و سيّدنا الاستاذ ايضاً التزم ببقاء الاثم للنهي السابق ، و انّ قاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار تامّة من حيث العقاب دون الخطاب .

فلا فرق بين ما ذكره سيدنا الاستاذ و ما ذكره صاحب الفصول من هذه الجهة .

نعم يرد على صاحب الفصول أنّه لا وجه للالتزام بالوجوب الشرعي للخروج فعلاً مع كونه ←

المناقشة في القول الرابع :

و أمّا القول الرابع ، و هو الّذي اختاره المحقّق النائيني تبعاً لشيخنا الانصاري قدّس سرّهما ، فالوجه فيه :

انّ المقام ليس من صغريات قاعدة انّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من جهة العقاب و الخطاب ، أو من جهة العقاب فقط ، بل من صغريات قاعدة وجوب ردّ المال الى مالكه .

فله في المقام دعويان :

الاولى سلبية ، و هي أنّ المقام ليس من موارد قاعدة انّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

الثانية ثبوتية ، و هي أنّ المقام من موارد قاعدة وجوب ردّ المال الى مالكه ، فيكون الخروج محكوماً بحكم واحد ، و هو الوجوب دون الحرمة ، و لا عقاب فيه أصلاً .

١ ـ قاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار

أمّا الدعوى الاولى ، فقد استدلّ لها بوجوه :

الوجه الاوّل :

انّ القاعدة مختصّة بما اذا كان الفعل غير مقدور للمكلّف ، و كان ذلك مستنداً الى سوء اختياره ، كالحج يوم العرفة لمن ترك المسير اليه

← تصرّفاً في مال الغير بلا اذنه و ذا مفسدة في نفسه ، و الوجوب الشرعي يحتاج الى الملاك و المصلحة الملزمة ، نعم لا مناص من الالتزام بالوجوب العقلي من باب التخلّص من المحذور الاشدّ .

باختياره ، و كحفظ النفس لما ألقى نفسه من شاهق ، و من الواضح أنّ الخروج مقدور للمكلّف بعد الدخول و لم يطرء عليه ما يوجب امتناعه.

و فيه : انّ الخروج و ان كان مقدوراً تكويناً فعلاً و تركاً ، الاّ أنّه لا مناص له من اختياره بعد حرمة البقاء ، اذ حرمة البقاء تستلزم لزوم الخروج بحكم العقل دفعاً للمحذور الاهم ، فيمتنع ترك الخروج ، و حيث انّ الامتناع المزبور منته الى الاختيار ، فلا يكون منافياً للعقاب و ان كان منافياً للخطاب.

و ان شئت قلت : انّ موارد الاضطرار الى ترك الواجب ، و موارد الاضطرار الى ترك الحرام ، و ان كانتا تفترقان في أنّ الاتيان بما يفضي الى ترك الواجب يوجب امتناع تحقّق الواجب ، كالحج لمن ترك المسير اليه ، و كذا حفظ النفس لما ألقى نفسه من شاهق .

بخلاف الاتيان بما يفضي الى ارتكاب الحرام ، فانّه لا يوجب امتناع تحقّق الفعل في الخارج بل يوجب امتناع ترك الحرام ، اذ بعد الدخول و لو بالاختيار يمتنع ترك التصرف في الارض المغصوبة رأساً كما هو واضح ، الاّ أنّهما تشتركان في أنّ اضطرار المكلّف الى مخالفة المولى و نقض غرضه في جميع تلك الموارد مستند الى اختياره و ارادته ، فلا ينافي عقابه.

الوجه الثاني :

انّ محلّ الكلام في هذه القاعدة ما اذا كان ملاك الحكم تامّاً و مطلقاً ، بمعنى كون متعلّق الحكم واجداً للملاك ، سواء وجدت مقدّمته الاعدادية أم لا ، و كان الحكم بنفسه مشروطاً بمجيء زمان متعلّقه كوجوب الحج ، فانّه و ان كان مشروطاً بمجيء يوم عرفة ، بناءاً على

امتناع الواجب المعلّق ، الاّ أنّ ملاكه يتمّ بتحقّق الاستطاعة بمقتضى قوله تعالى : « وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً »[١] ، فانّ ظاهره تماميّة الملاك بعد تحقّق الاستطاعة ، فمن ترك المسير الى الحج بعد الاستطاعة استحقّ العقاب على تركه ، و ان امتنع عليه الفعل في وقته ، لانّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

و المقام ليس كذلك ، لانّ الدخول من المقدمات الّتي لها دخل في تحقّق القدرة على الخروج و تحقّق ملاك الحكم فيه ، فانّ الداخل هو الّذي يمكن توجيه الخطاب اليه بفعل الخروج أو بتركه ، و قبل الدخول لا ملاك للخطاب بالخروج فعلاً أو تركاً ، فالخروج لا يكون داخلاً في موضوع هذه القاعدة.

و فيه : انّ الملاك المذكور لدخول شيء في كبرى القاعدة مختصّ بموارد التكاليف الوجوبية كما ذكر في المثال ، و أمّا التكاليف التحريمية فامتناع الامتثال فيها انّما يتحقّق بارتكاب ما به يضطرّ المكلّف الى ارتكاب الحرام ، تكويناً أو تشريعاً ، من جهة حكم الشارع بعدم جواز ارتكاب غيره ، و الخروج كذلك .

اذ البقاء في الدار المغصوبة و التصرف فيها بغير الخروج حرام شرعاً ، فيكون المكلّف مضطرّاً الى الخروج المفروض كونه أقلّ محذوراً من غيره ، فالتكليف التحريمي المتعلّق بالخروج و ان كان ساقطاً بالاضطرار الاّ أنّه لا ينافي العقاب عليه ، لكون الاضطرار اليه بسوء اختياره و الاضطرار بالاختيار لا ينافي الاختيار.

---

١ ـ آل عمران : ٩٧.

الوجه الثالث :

انّ الملاك في دخول شيء تحت القاعدة أن يكون الاتيان بمقدّمته موجباً للقدرة عليه ، ليكون الآتي بها قابلاً لتوجيه الخطاب اليه باتيان ذيها ، كالمسير الى الحج ، فانّه يوجب تحقّق القدرة على الاتيان به ، فكان الآتي به قابلاً لتوجيه التكليف بالحج اليه .

و أمّا ان ترك المسير اليه فاستحال التكليف به لكونه ممتنعاً عليه ، الاّ أنّ الامتناع مستند الى اختياره ، فلا ينافي العقاب ، لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

و هذا بخلاف المقام ، فانّ الدخول و ان كان مقدّمة اعدادية للخروج ، الاّ أنّ تحقّقه في الخارج يوجب سقوط النهي عن الخروج ، لانّ الامر حينئذ بين البقاء في الدار المغصوبة و الخروج عنها ، و من المعلوم أنّ العقل يلزمه بالخروج للتخلّص عن الحرام ، فيكون المكلّف مضطرّاً الى الخروج و يكون تركه غير مقدور ، فكيف يمكن أن يكون الخروج من موارد تلك القاعدة .

و بالجملة مقامنا و مورد القاعدة متعاكسان ، اذ وجود المقدّمة في المقام يوجب سقوط الخطاب بذي المقدّمة ، و مورد القاعدة ما كان الاتيان بالمقدّمة دخيلاً في فعليّة الخطاب بذيها .

و فيه ما تقدّم في سابقه ، من أنّ الملاك المذكور مختصّ بموارد التكليف الوجوبية ، فانّ الاضطرار الى ارتكاب الحرام يتحقّق بارتكاب ما يفضي الى امتناع الانزجار عن الحرام ، و المقام كذلك على ما عرفت ، فلا حاجة الى الاعادة.

الوجه الرابع :

انّ الخروج واجب في الجملة ، و لو بحكم العقل ، و يكشف هذا عن كونه مقدوراً و قابلاً لتعلّق التكليف به ، و كلّما كان كذلك لا يدخل في كبرى تلك القاعدة ، اذ موردها ما كان الفعل غير قابل لتعلّق التكليف به لامتناعه ، فالالتزام بوجوبه و لو عقلاً يستلزم خروجه عن موضوع القاعدة .

و فيه : انّ الخروج و ان كان مقدوراً تكويناً الاّ أنّه غير قابل لتعلّق النهي به ، اذ البقاء حرام على الفرض ، فيكون النهي عن الخروج مع فرض حرمة البقاء تكليفاً بما لا يطاق ، فيكون الخروج ممّا اضطرّ اليه المكلّف شرعاً .

فتحصّل أنّ وجوبه العقلي بمعنى الارشاد الى كونه أقلّ المحذورين و أخفّ القبيحين لا يجعله قابلاً لتعلّق النهي به ، لانّ تركه غير مقدور مع فرض حرمة البقاء ، فلا منافاة بين وجوبه الارشادي و كونه ممّا اضطرّ اليه المكلّف ، غاية الامر كون الاضطرار بسوء الاختيار فيكون معاقباً .

و ملخّص كلامنا في الجواب عن هذه الوجوه أنّها ناشئة عن الخلط بين الاضطرار في موارد التكاليف الوجوبية و الاضطرار في موارد التكاليف التحريمية ، و الاّ لا فرق بينهما فيما هو ملاك قاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، فانّ العبد تارة يضطرّ الى مخالفة أمر المولى ، و اخرى يضطرّ الى مخالفة نهيه .

و على التقديرين تارة يكون الاضطرار تكوينيّاً و اخرى يكون تشريعيّاً ، فان كان الاضطرار مستنداً الى اختياره صحّ عقابه بمقتضى قاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من حيث العقاب ، بلا فرق بين مخالفة الامر و النهي ، و بلا فرق بين كون الاضطرار تكوينيّاً و بين كونه

تشريعيّاً ، و لا يصحّ خطابه لقبح تكليف العاجز ، و لو كان عجزه ناشئاً عن سوء اختياره كذلك ، بلا فرق بين الامر و النهي ، و بلا فرق بين كون الاضطرار تكوينيّاً و بين كونه تشريعيّاً.

٢ ـ قاعدة وجوب رد مال الغير الى مالكه

أمّا الدعوى الثانية ، و هي كون المقام داخلاً في كبرى قاعدة وجوب ردّ مال الغير الى مالكه ، فاستدلّ لها بأنّ الخروج ممّا يتحقّق به التخلية بين المال و مالكه الّتي بها يتحقّق الرد في غير المنقولات ، فيكون الخروج واجباً لا محالة ، اذ كما يجب رد المغصوب الى مالكه في غير المقام ، يجب ردّه اليه في المقام ايضاً.

و فيه : انّ الخروج لا يكون مصداقاً للتخلية الّتي هي الواجب ، ضرورة أنّ الخروج تصرّف في مال الغير بدون اذنه ، فهو مصداق للغصب كما عرفت ، فكيف يعقل كونه مصداقاً للتخلية الّتي هي بمعنى ايجاد الخلاء في المكان المغصوب ، و هو يضادّ الاشغال .

و ان شئت قلت : انّ التخلّص و التخلية انّما يتحقّق عند انتهاء الحركة الخروجية ، لا أنّ الخروج بنفسه مصداق للتخلص عن الغصب .

و بالجملة التصرف في الدار المغصوبة بالخروج عنها لا يكون مصداقاً للتخلية ، بل هما متضادّان لو لم يكونا متناقضين ، فانّه ان قلنا بأنّ عنوان التخلّص وجودي ، بمعنى ايجاد الفراغ و الخلاء ، فهما متضادّان ، و هذا هو الصحيح ، و ان قلنا بأنّه عدمي ، بمعنى ترك الغصب ، فهما متناقضان ، و على كلّ تقدير لا يكون الخروج مصداقاً للتخلية ، غاية الامر أنّ العقل يرشد اليه حذراً عن الغصب الدائمي و دفعاً للأفسد بالفاسد .

و دعوى أنّ الخروج و ان لم يكن مصداقاً لعنوان التخلية الاّ أنّه مقدّمة له ، فيكون واجباً بالوجوب المقدّمي ، مدفوعة بأنّه مقدّمة للكون خارج

الدار لا لعنوان التخلية ، و هو ملازم للكون خارج الدار لا عينه ، و ذلك لانّ عنوان التخلية لا يخلو من أن يكون وجوديّاً أو عدميّاً كما تقدّم آنفاً ، و على التقديرين فهو ملازم للكون خارج الدار لا عينه .

أمّا على التقدير الثاني فواضح ، لاستحالة كون الامر العدمي مصداقاً للامر الوجودي و بالعكس ، و أمّا على التقدير الاوّل فلانّ عنوان التخلية لا يكون عين الكون خارج الدار بل من لوازمه ، فلو فرض أنّ المتوسّط في الدار المغصوبة أتلف نفسه بالاحراق مثلاً صدق التخلية مع عدم صدق الكون خارج الدار ، و قد ذكرنا غير مرّة أنّ حكم أحد المتلازمين لا يسري الى الآخر فضلاً الى مقدّمته .

هذا ، مع أنّه لا ملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته ، على ما تقدّم بيانه في بحث مقدّمة الواجب .

فتحصّل أنّ الخروج غير متّصف بالوجوب النفسي و لا بالوجوب الغيري ، بل هو باق على ما هو عليه من المبغوضية ، و يعاقب عليه فيما اذا كان الاضطرار اليه بسوء الاختيار ، و ان سقطت حرمته الفعلية للاضطرار ، نعم قد يكون الحرام المضطرّ اليه مقدمة لواجب أهم فيتّصف بالوجوب الغيري على القول بالملازمة ، كما اذا شرب شيئاً يؤدّي الى هلاكه ، لو لم يشرب الخمر بعده فيكون شرب الخمر المحرّم في نفسه مقدّمة لحفظ نفسه .

و التزم المحقّق النائيني ﵀ في هذا الفرض ايضاً بأنّ شرب الخمر واجب محض بلا مبغوضية فيه ، و لكن التزم باستحقاق العقاب من جهة التسبيب و شرب ما أوجب اضطراره الى شرب الخمر [١] .

---

١ ـ فوائد الاصول ٢:٤٥١.

و يرد عليه أنّ شرب الخمر لو لم يكن مبغوضاً في هذا الفرض ، فلا معني لاستحقاق العقاب على مقدّمته ، و ان كان مبغوضاً فاستحقاق العقاب انّما هو لأجله و قد ثبت المختار من كونه مبغوضاً سقطت حرمته بالاضطرار و كان معاقباً لكون الاضطرار بسوء الاختيار ، و وجوبه الغيري لا ينافي مبغوضيته الذاتية ، اذ الوجوب الغيري على القول به ناش من مصلحة في غيره لا في متعلّقه ، فلا يزاحم مبغوضية الناشئة من المفسدة في متعلّقه ، مع أنّه لا ملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدّمته ، على ما تقدّم الكلام فيه في بحث مقدّمة الواجب.

و بما أنّه ثبت بطلان الاقوال الاربعة ظهر أنّ الصحيح هو القول الخامس الّذي اختاره صاحب الكفاية رحمه الله [1] ، من أنّ الخروج غير محكوم بحكم من الاحكام شرعاً ، أمّا الوجوب فلعدم الملاك فيه ، و أمّا الحرمة فلسقوطها بالاضطرار ، نعم هو واجب عقلاً من باب دفع الافسد بالفاسد و ارتكاب أخفّ المحذورين و صحّ العقاب عليه ، لكون الاضطرار اليه بسوء الاختيار . هذا تمام الكلام في المقام الاوّل .

ب : في بيان حكم الصلاة الواقعة حال الخروج عن الدار المغصوبة

ملخّص الكلام فيه : انّ المتوسط في الارض المغصوبة بالاختيار امّا أن يتمكّن من الاتيان بالصلاة خارج الارض المغصوبة ، أو لا يتمكّن منه لضيق الوقت مثلاً .

و على الاوّل امّا أن يكون متمكّناً من الاتيان بالصلاة خارج الارض المغصوبة تامّة الاجزاء و الشرائط ، أو لا يتمكّن من ذلك بل تكون صلاته

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٠٥.

خارج الارض مثل صلاته حال الخروج ، من حيث فقدان الطمأنينة و الايماء في الركوع و السجود .

فهذه هي أقسام ثلاثة :

القسم الاوّل :

و هو الّذي يتمكّن من الاتيان بالصلاة خارج الارض المغصوبة تامّة لجميع الاجزاء و الشرائط ، فلا اشكال في بطلان صلاته حال الخروج ، لانّ الاتيان بها حال الخروج مع الطمأنينة و الركوع و السجود التّامّين غير جائز ، لاستلزامه تصرفاً زائداً على مجرّد الخروج في الارض المغصوبة .

و الاتيان بها مع الايماء للركوع و السجود بحيث لا يعدّ تصرّفاً زائداً على الخروج غير مجز ، لانّ المفروض كونه قادراً على الاتيان بها جامعة للاجزاء و الشرائط في الوقت ، فلا يجوز له الاتيان بها مع الايماء ، فانّه مكلّف في مجموع الوقت من المبدء الى المنتهى ، لا في خصوص الوقت الّذي يكون فيه عاجزاً عن بعض الاجزاء أو الشرائط .

و من الواضح أنّه من يتمكّن من الاتيان بالصلاة التامّة من حيث الاجزاء و الشرائط لا يجوز له الاكتفاء بالصلاة الفاقدة لبعض الاجزاء أو الشرائط ، الاّ في صورة العجز عن الاتيان بالصلاة التامّة في جميع الوقت[1] .

---

١ ـ التحقيق هو التفصيل بين القول بجواز اجتماع الامر و النهي و امتناعه ، كما ذكره سيّدنا الاستاذ في القسم الثاني ، فانّا لا نرى فرقاً بين القسمين من هذه الجهة.

القسم الثاني :

و هو الّذي لا يتمكّن من الصلاة خارج الارض المغصوبة الاّ مع الايماء للركوع و السجود ، فصحّة صلاته حال الخروج مبتنية على جواز اجتماع الامر و النهي ، فعلى القول بجواز الاجتماع تكون الصلاة صحيحة لعدم كونها مصداقاً للغصب على هذا القول ، و على القول بالامتناع تكون باطلة لكونها مصداقاً للغصب على هذا القول ، فلا بدّ من الاتيان بها خارج الدار ، هذا على المختار من كون الخروج مبغوضاً معاقباً عليه .

و أمّا على ما اختاره شيخنا الانصاري رحمه الله و تبعه المرحوم النائيني [1] ، من كونه محبوباً و واجباً فتكون الصلاة صحيحة ، و لو على القول بالامتناع ، اذ لا يكون الخروج حينئذ مورداً للاجتماع ، هذا اذا لا تستلزم تصرّفاً زائداً على نفس الخروج ، و الاّ كانت صحّة الصلاة ايضاً متوقّفة على القول بجواز اجتماع الامر و النهي كما هو ظاهر.

القسم الثالث :

و هو الّذي لا يتمكّن من الاتيان بالصلاة خارج الارض المغصوبة أصلاً ، لا مع الركوع و السجود و لا مع الايماء لضيق الوقت مثلاً ، فعلى مسلك شيخنا الانصاري رحمه الله لا اشكال في صحّة الصلاة حال الخروج ، بلا فرق بين القول بالجواز و القول بالامتناع بالشرط المتقدّم آنفاً .

و على المسلك المختار كانت الصلاة صحيحة ايضاً على القول بجواز الاجتماع ، و أمّا على القول بالامتناع فلا بدّ من رفع اليد عن أحد اطلاقين، أمّا اطلاق الامر بالصلاة فتكون حينئذ ساقطة ، و أمّا اطلاق

---

١ ـ مطارح الانظار :١٥١، فوائد الاصول ٢: ٤٥٠.

النهي فترتفع المبغوضية بمقدار الصلاة ، لما تقدّم من أنّ مورد الاجتماع على القول بالامتناع داخل في باب التعارض لا التزاحم ، لأنّا نعلم بأنّ المجعول في هذا الحال أحد الحكمين لا محالة ، امّا الوجوب أو الحرمة .

فهل يسقط اطلاق الامر بالصلاة فتكون ساقطة رأساً ، أو يسقط اطلاق النهي فيرتفع المبغوضية بمقدار الصلاة وجهان ، بل قولان ، ذهب المحقّق النائيني رحمه الله الى الاوّل [١] ، و التحقيق هو الثاني ، لانّ ما يدلّ على أنّ الصلاة لا تسقط بحال ، من الرواية [٢] و الاجماع يدلّ بالالتزام على ارتفاع المبغوضية بمقدار الصلاة ، فانّ كون الصلاة مأموراً بها لا يجتمع مع المبغوضية الفعليّة .

و ان شئت قلت : انّ اجتماع أمرين أوجب ارتفاع المبغوضية بمقدار الصلاة : أحدهما وجوب الصلاة و عدم سقوطها في هذا الحال ، و الثاني عدم صحّتها مع المبغوضية ، لعدم امكان التقرّب بما هو مبغوض للمولى ، فلا مناص من الالتزام بارتفاع المبغوضية بمقدار الصلاة .

٢ ـ ما يستدلّ به على ترجيح النهي على الامر على القول بالامتناع

انّه قد ذكرنا سابقاً أنّ مورد الاجتماع على القول بالجواز يصير من صغريات باب التزاحم ، و علىٰ القول بالامتناع يكون من صغريات باب التعارض .

---

١ ـ أجود التقريرات ١ : ٣٨٢ .

٢ ـ الوسائل ٢ : ٣٧٣ .

فاذا بنينا على الامتناع و قام الدليل من الخارج على تقديم النهي أو الامر كما هو الحال في خصوص الصلاة و الغصب فيؤخذ به ، و ان لم يقم دليل من الخارج ، فذكروا لترجيح النهي على الامر وجوهاً :

الوجه الاوّل :

انّ اطلاق الامر بدلي لانّه متعلّق بصرف الوجود ، و اطلاق النهي شمولي لانّه متعلّق بالطبيعة السارية ، فينحلّ الى نواهي متعدّدة بتعدّد أفراد الطبيعة ، و الاطلاق الشمولي أقوى دلالة من الاطلاق البدلي ، فيقدّم اطلاق النهي على اطلاق الامر.

و فيه : انّ الميزان في تقديم أحد الدليلين على الآخر هو كونه أظهر ، و مجرّد كون الاطلاق في أحدهما شموليّاً لا يوجب ذلك ، فانّ كلاً من الاطلاق الشمولي و البدلي مستفاد من مقدّمات الحكمة ، بلا فرق بينهما من هذه الجهة .

نعم لو كان أحد الاطلاقين بالوضع و الآخر بمقدّمات الحكمة كان اللازم تقديم ما هو بالوضع على ما هو بمقدّمات الحكمة ، سواء كان شمولياً أو بدلياً ، و قد تعرّضنا لتفصيل ذلك و الجواب عمّا استدلّ به لتقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي في بحث الواجب المشروط تارة ، و في بحث التعادل و الترجيح اخرى ، و لا حاجة الى الاعادة .

الوجه الثاني :

انّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ، فيقدّم النهي على الامر .

و فيه:أوّلاً : انّه على تقدير هذه الكبرى ليس المقام من صغرياتها ، لانّ مورد الاجتماع على القول بالامتناع داخل في باب التعارض لا التزاحم

على ما تقدّم بيانه ، و عليه فلا تنطبق هذه الكبرى على المقام ، اذ لو كان المجعول واقعاً هو الوجوب فلا يكون هناك مفسدة ، و لو كان المجعول هو الحرمة فلا يكون هناك مصلحة .

و على كلّ تقدير لا دوران بين دفع المفسدة و جلب المنفعة ليكون الاوّل أولى من الثاني ، و موضوع هذه القاعدة على تقدير تماميّتها ما اذا كان في فعل مفسدة ملزمة و في فعل آخر مصلحة ملزمة ، و لم يتمكّن المكلّف من ترك الاوّل و فعل الثاني ، و دار الامر بينهما و وقع التزاحم ، فيقال : انّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ، فلا تنطبق على المقام ، نعم يكون المقام من صغريات هذه القاعدة ، بناءاً على كونه داخلاً في باب التزاحم ، كما اختاره صاحب الكفاية ﷺ ، و أصرّ عليه ، و قد تقدّم ما فيه ، و لا نعيد.

و ثانياً : انّه لا أصل لهذه القاعدة في نفسها ، لعدم الدليل عليها من العقل أو النقل ، بل يختلف الحال باختلاف الموارد ، فقد يكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ، و قد يكون جلب المنفعة أولى من دفع المفسدة ، و يدلّنا على هذا الامر العرف و الشرع كما لا يخفى .

و ثالثاً : انّ هذه القاعدة على تقدير تماميّتها انّما تجري في دوران الامر بين المضرّة و المنفعة ، فلا صلة لها بالاحكام الشرعية ، اذ المصلحة دائماً ليست من سنخ المنفعة و لا المفسدة من سنخ المضرّة ، اذ ربّما كانت الواجبات مضرّة مالية كالزكاة و الخمس أو بدنيّة كالجهاد ، و كذا عدّة من المحرّمات منفعة مالية أو بدنية.

الوجه الثالث : الاستقراء

بدعوى أنّا اذا تتبّعنا موارد دوران الامر بين الوجوب و الحرمة نجد أنّ الشارع قدّم جانب الحرمة .

منها:أيّام الاستظهار، فان الامر دائر فيها بين وجوب الصلاة و حرمتها، و قد نهى الشارع عنها.

و منها:الوضوء أو الغسل بالماء المشتبه بالنجس، مع كون الشبهة محصورة، فانّ الامر دائر بين وجوب الوضوء و حرمته، و قد أمر الشارع باهراق الماء و التيمم، فقدّم جانب الحرمة على الوجوب، و منها غير ذلك ممّا يجده المتتبّع.

و فيه أوّلاً: انّ حرمة الصلاة في أيّام الاستظهار لا تكون حرمة ذاتية بلا خلاف، و حيث انّ الروايات الواردة في الاستظهار مختلفة غاية الاختلاف، فاختلفت أقوالهم فيه، فمنهم من ذهب الى استحباب الاستظهار، و بعضهم الى وجوبه يوماً واحداً، و منهم من ذهب الى وجوبه ثلاثة أيّام، و بعضهم الى وجوبه عشرة أيّام، و اختار بعضهم حرمة الصلاة بحرمة تشريعية، فلا مانع من الاتيان رجاءاً، فلا تكون هناك حرمة قدّمها الشارع على الوجوب، و على تقدير تسليم الحرمة الذاتية فهي من جهة الاستصحاب أو قاعدة الامكان، لا من جهة تقديم الحرمة على الوجوب.

و كذا الامر في الوضوء بالماء المشتبه، فانّه لا يكون حراماً ذاتاً بالاتّفاق، بل الحرمة فيه تشريعية، فلا مانع من التوضّوء بهما احتياطاً، فليس هناك دوران بين الحرمة و الوجوب ليقدّم أحدهما على الآخر، فلم يثبت ترجيح جانب الحرمة على الوجوب من قبل الشارع، و لو في مورد واحد.

و ثانياً: انّه على تقدير تسليم تقديم الحرمة على الوجوب في هذين الموردين، لا يثبت الاستقراء بتقديم الحرمة على الوجوب في موردين، فانّ الاستقراء التام المفيد للقطع هو تتبّع جميع الافراد، و الاستقراء

الناقص المفيد للظن هو تتبّع أغلب الافراد ، و لا ينطبق شيء منهما على تتبّع موردين كما هو ظاهر.

و ثالثاً : انّه على تقدير تسليم صدق الاستقراء على تتبّع موردين لا دليل على حجّيته ، بل هو قياس لا يصحّ الاعتماد عليه.

فتحصّل أنّ المرجّحات الّتي ذكروها في المقام غير تامّة ، و لا يمكن الترجيح بشيء منها.

الاصل العملي في المقام :

ثمّ انّه اذا لم يقم دليل من الخارج على ترجيح أحد من الامر و النهي ، و لم يتمّ أحد من المرجّحات على ما عرفت ، فيسقط الاطلاقان لا محالة، و تصل النوبة الى الاصل العملي ، فقيل [1] انّ الاصل هي البراءة عن الحرمة عقلاً و نقلاً ، فيحكم بصحّة الصلاة و لو قلنا بالاشتغال في الشك في الاجزاء و الشرائط ، فانّه لا مانع من صحّتها الاّ فعليّة الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة .

نعم لو قيل بأنّ المفسدة الواقعية الغالبة مؤثّرة في المبغوضية و لو لم تكن محرزة ، فأصالة البراءة غير جارية ، بل كانت أصالة الاشتغال محكمة ، و لو قيل بأصالة البراءة عند الشك في الاجزاء و الشرائط ، و ذلك لعدم تأتي قصد القربة مع الشك في المبغوضية.

أقول : أمّا ما ذكره من جريان أصالة البراءة فصحيح ، اذ لا مانع منه ، و أمّا ما ذكره من الحكم بصحّة الصلاة بعد جريانها ، فلا يمكن المساعدة

---

١ ـ القائل هو صاحب الكفاية ﷺ ، على ما أفاده سيّدنا الاستاذ حين المباحثة ، و ما وجدناه عاجلاً في الكفاية ، فما ندري أنّ فحصنا قصر عن الوصول اليه ، أو انّ المدرك لنقل سيّدنا الاستاذ غير كتاب الكفاية ، و لعلّ هذا التذكر كاف في حفظ الامانة.

عليه ، لانّ أصالة البراءة عن الحرمة تجدي في رفع المانع فقط و هو غير كاف في صحّة العبادة ، بل لا بدّ من احراز المقتضي لها و لم يحرز ، لانّ المفروض سقوط اطلاق الامر للمعارضة باطلاق النهي ، فيحتمل عدم كون هذا الفرد من الصلاة مأموراً به ، و لو لم يكن محرّماً فعلاً للاصل .

و لا يمكن اثبات اطلاق الامر ليتمسّك به لاثبات صحّة هذا الفرد بجريان أصالة البراءة عن الحرمة ، لما ذكر في محلّه من عدم حجّية الاصل المثبت ، نعم لو قامت امارة معتبرة على ارتفاع الحرمة ثبت الاطلاق للامر لحجّية الامارات بالنسبة الى اللوازم ، على ما ذكر في محلّه .

و بالجملة مجرّد جريان أصالة البراءة عن الحرمة لا يكون دليلاً على الصحة ، بل التحقيق أنّ المقام من صغريات مسألة دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين ، باعتبار أنّ أصل وجوب الصلاة معلوم لنا على الفرض ، و انّما الشك في تقييد الواجب بغير هذا المكان مثلاً ، فتجري أصالة عدم التقييد ، و بها يثبت الاطلاق الظاهري للواجب ، و هو المقتضي للصحّة بعد العلم بأصل الوجوب .

و أمّا ما ذكره أخيراً من أنّ المفسدة الواقعيّة مؤثّرة في المبغوضية فغير تامّ ايضاً ، اذ بعد جريان أصالة البراءة عن الحرمة و أصالة عدم تقيّد الواجب بغير هذا المكان تثبت رخصة ظاهرية في تطبيق الواجب على هذا الفرد ، فالمفسدة الكامنة و المبغوضية الواقعية لا تكون مانعة عن التقرّب .

هذا ، مضافاً الى أنّه لا علم لنا بوجود المفسدة فضلاً عن كونها غالبة على المصلحة ، اذ الطريق الى احرازها انّما هو الحرمة ، و المفروض أنّها

مشكوكة ، اذ مورد الاجتماع على القول بالامتناع داخل في باب التعارض ، فلا ندري أنّ المجعول في هذا الحال هو الوجوب أو الحرمة ، فكيف يمكن العلم بوجود المفسدة و بكونها غالبة على المصلحة.

٣ ـ في المناقشة في كلام صاحب الكفاية رحمه الله

انّه ذكر صاحب الكفاية رحمه الله أنّ تعدّد الاضافات كتعدّد العنوانات ، في أنّه لو كان تعدّد الجهة و العنوان كافياً في جواز الاجتماع مع وحدة المعنون وجوداً ، كان تعدّد الاضافات ايضاً مجدياً ، ضرورة أنّه يوجب ايضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة و المفسدة و الحسن و القبح عقلاً ، و بحسب الوجوب و الحرمة شرعاً ، فيكون مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق ، من باب الاجتماع لا من باب التعارض ، كصلّ و لا تغصب ، فانّ المأمور به و ان كان متّحداً مع المنهي عنه من حيث العنوان ، و هو عنوان الاكرام ، الاّ أنّ الاضافة متعدّدة ، فالعالم الفاسق يجب اكرامه بالاضافة الى العلم و يحرم اكرامه بالاضافة الى الفسق ، فاكرامه مورد لاجتماع الامر و النهي .

ثمّ ذكر أنّ ما يترآى من الفقهاء من المعاملة مع مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق معاملة تعارض العموم من وجه ، انّما يكون بناءاً على الامتناع أو عدم المقتضي لاحد الحكمين في مورد الاجتماع . انتهى بتوضيح قليل منّا [1].

و صدور هذا الكلام منه بمكان من الغرابة ، اذ يرد عليه أوّلاً : انّ تعدّد

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢١٦.

الاضافات لا يجدي في رفع غائلة اجتماع الضدين، و لو على القول بجواز الاجتماع مع تعدّد العنوان، اذ القائل بجواز الاجتماع يدّعي أنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، و يكون التركيب في مورد الاجتماع انضماميّاً و متعلّق الامر منحازاً عن متعلّق النهي، و تعدّد الاضافات لا يوجب تعدّد المضاف بها قطعاً.

فانّ العالم الفاسق واحد و لا يكون علمه و فسقه موجباً لتعدّده، بل هما وصفان قائمان بشخص واحد، وكذا اكرامه لا يكون الاّ واحداً، اذ من الواضح أنّ اكرام زيد لا يكون اكرامين باعتبار علمه و فسقه، بل هو شيء واحد، و العلم و الفسق جهة تعليليّ، و من المعلوم أنّ تعدّد الجهة التعليلية لا يوجب تعدّد المتعلّق.

و ثانياً: انّ المثال المذكور خارج عن محلّ الكلام في بحث جواز اجتماع الامر و النهي، و ذلك لانّ الكلام في هذا البحث انّما هو فيما اذا كان مفاد أحد الدليلين عامّاً بدليّاً كالصلاة و الغصب، و أمّا اذا كان كلاهما عاماً استغراقيّاً كالمثال المذكور، فهو خارج عن محلّ الكلام في هذا البحث.

اذ الحكم المتعلّق به ينحلّ و يتعدّد بتعدّد أفراده، فيلزم أن يكون اكرام العالم الفاسق محكوماً بحكمين: الوجوب و الحرمة، و من الواضح أنّ القائلين بجواز الاجتماع لا يقولون به في مثل هذا المثال، فانّه من التكليف المحال في نفسه، لا أنّه تكليف بالمحال.

و ثالثاً: انّه لا يمكن احراز عدم المقتضي لاحد الحكمين في مورد الاجتماع و لا سيّما مع كثرة هذا النحو من التعارض، أي التعارض بالعموم من وجه في أبواب الفقه، و لذا ذكرنا غير مرّة أنّه لا طريق لنا الى احراز ملاكات الاحكام الاّ ثبوت نفس الاحكام، فمن أين يعلم الفقيه بعدم اشتمال المجمع لاحد الحكمين.

و بالجملة احراز الفقهاء عدم وجود الملاك لاحد الحكمين يحتاج الى العلم بالجهات الواقعية و الملاكات النفس الامرية ، المختص باللّه سبحانه و تعالى و أوليائه الراسخين في العلم ، مضافاً الى أنّه لو كان للفقهاء هذا العلم لكانوا عالمين بعدم وجود الملاك لأحدهما المعيّن ، فلا معنى حينئذ لان يعاملوا معهما معاملة المتعارضين.

و رابعاً : انّ ما ذكره من أنّ معاملة الفقهاء معهما معاملة المتعارضين مبني على القول بالامتناع ، تخرّص على الغيب من دون دليل ، بل مقطوع البطلان ، فانّه كيف يمكن الالتزام بأنّ جميع الفقهاء من القائلين بالامتناع .

دلالة النهي عن الشيء على فساده

و تحقيق هذا البحث يقتضي التكلّم في جهات :

الجهة الاولى :

انّ الفرق بين هذه المسألة و المسألة السابقة واضح ، فانّ الكلام في المسألة السابقة انّما كان في أنّ الامر و النهي اذا تعلّقا بعنوانين قد اتّحدا في الخارج ، فهل يسري كلّ منهما الى متعلّق الآخر فيلتزم بالامتناع أو لا يسري فيقال بالجواز ، و الكلام في هذه المسألة انّما هو في أنّ النهي بعد الفراغ عن تعلّقه بشيء من العبادة أو المعاملة ، هل يدلّ على فساده أم لا ؟ فالفرق بينهما ممّا لا خفاء فيه .

نعم المسألة السابقة بعد الالتزام فيها بالامتناع و تقديم جانب النهي تكون من صغريات هذه المسألة ، كما هو واضح .

الجهة الثانية :

انّ هذه المسألة عقليّة لا لفظيّة ، فانّ النزاع فيها انّما هو في الملازمة العقلية بين حرمة شيء و فساده ، بلا فرق بين أن يكون الدالّ على الحرمة هو اللفظ أو غيره ، و لذا يكون النزاع في هذه المسألة مختصّاً بالنهي التكليفي الدالّ على الحرمة .

و أمّا النهي الوضعي الّذي يكون مفاده اعتبار عدم شيء في عبادة أو معاملة ، كالنهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، و النهي عن بيع

الغرر ، فهو خارج عن محلّ الكلام في هذا البحث ، و لا اشكال في دلالته على الفساد ، فانّه مسوق لبيان مانعية شيء للعبادة أو المعاملة ، فيكون ارشاداً الى فساد الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، و الى فساد البيع الغرري ، بلا دلالة على الحرمة التكليفية أصلاً .

و لا اختصاص للدلالة على الفساد بالنهي بل الامر الارشادي ايضاً يدلّ على الفساد ، فانّ الامر الّذي يكون مسوقاً الى جزئيّة شيء للمأمور به أو شرطية شيء له يدلّ على فساده عند فقدان الجزء و الشرط لا محالة ، بلا دلالة على الحرمة التكليفية ، و لذا لم يدعّ أحد دلالة الامر على الحرمة ، مع أنّ دلالته على الفساد في موارد الارشاد الى الجزئية أو الشرطية ممّا لا اشكال فيه و لا خلاف.

الجهة الثالثة :

انّ محلّ الكلام في هذا البحث هو النهي التحريمي النفسي ، فالنهي التنزيهي و النهي الغيري خارجان عن محلّ الكلام ، أمّا النهي التنزيهي فهو تارة يتعلّق بعبادة بوصف كونها عبادة ، و اخرى يتعلّق بذات العمل مع قطع النظر عن كونها عبادة.

و أمّا القسم الاوّل ، فلا يدلّ على الفساد ، بل يدلّ على الصحة ، فانّه متضمّن للترخيص ، و الترخيص في العبادة بوصف كونها عبادة يستلزم الصحة .

و هذا القسم من النهي لا يمكن الاخذ بما هو ظاهره من الكراهة المصطلحة ، بمعنى رجحان الترك على الفعل ، اذ العبادة الصحيحة بوصف كونها عبادة لا يعقل أن يكون تركها أرجح من فعلها ، بل لا بدّ من حمله على الارشاد الى ما هو أرجح منها ، فمفادها المرجوحية بالنسبة الى افراد اخرى ، كالصلاة في الحمام بالنسبة الى الصلاة في المسجد أو في الدار ، كما تقدّم تفصيله في المسألة السابقة .

و أمّا القسم الثاني ، فحيث انّ مفاده مبغوضيّة نفس العمل و مرجوحيّته ، و المبغوضية تنافي التقرّب و لو لم تكن بحدّ الالزام ، فلا محالة يدلّ على الفساد ، و يكون النهي محمولاً على ظاهره من مرجوحية الفعل بالنسبة الى الترك ، و هذا هو المراد بالكراهة المصطلحة .

و أمّا النهي الغيري ، كما اذا قلنا بدلالة الامر بشيء على النهي عن ضدّه لتوقّف الاتيان به على ترك ضدّه ، فهو بطبعه و ان لم يدلّ على الفساد الاّ أنّه يدلّ على عدم الامر ، اذ الامر لا يجتمع مع النهي في شيء واحد شخصي ، و حينئذ ان قلنا باعتبار الامر في صحّة العبادة فيدلّ النهي على الفساد في هذا الفرض لدلالته على عدم الامر المستلزم للفساد ، هذا على القول بعدم امكان الترتّب .

و أمّا على القول بامكانه ، و هو الصحيح على ما ذكر في محلّه ، فلا يكون الضد فاسداً ، اذ مع فرض عصيان الامر بالاهم يتعلّق الامر بالمهم على هذا القول ، فيكون صحيحاً ، و ان قلنا بعدم اعتبار الامر في صحّة العبادة و انّه يكفي فيها الملاك ، فيصحّ الضد مع احراز الملاك ، الاّ أنّه لا سبيل الى احراز الملاك الاّ الامر ، على ما ذكر في محلّه .

و المتحصّل ممّا ذكرناه أنّ هذا النهي يدلّ على الفساد ، الاّ على القول بامكان الترتّب.

الجهة الرابعة :

انّ المراد بالعبادة في محلّ الكلام ما لو تعلّق الامر به كان أمره عبادياً لا يسقط الاّ باتيانه تقرّباً الى اللّه سبحانه و تعالى ، كما لو أمر بطبيعة و تعلّق النهي بصنف منها أو فرد منها ، كالنهي عن الصوم يوم العيدين ، و عن الصلاة في أيام الحيض ، و أمّا العبادة بوصف عباديّتها الفعليّة

فلا يتصوّر تعلّق النهي التحريمي بها ، اذ لا يعقل النهي عن التقرّب اليه سبحانه و تعالى .

و المراد بالمعاملة كلّ أمر انشائي له أثر مترتّب عليه مع القصد ، فيعمّ العقود و الايقاعات ، كالبيع و الصلح و الهبة و النكاح و الطلاق و العتق ، لا المعاملة بالمعنى الاخصّ ، الّذي يحتاج الى الايجاب و القبول ، المنطبق على العقود فقط ، و لا المعاملة بالمعنى الاعمّ بمعنى ما لا يتوقّف على قصد التقرّب ، ليشمل مثل التطهير عن الخبث ، فانّ النهي فيه لا يدلّ على الفساد ، بلا اشكال و خلاف ، فانّ تطهير الثوب مثلاً بماء مغصوب منهي عنه و يحصل به الطهارة بلا خلاف و اشكال.

الجهة الخامسة :

في أنّ الصحة و الفساد من الامور الواقعية مطلقاً ، أو من المجعولات الشرعية كذلك ، أو يفصّل بين العبادات و المعاملات ، بالتزام عدم الجعل في الاولى و الجعل في الثانية ، أو يفصّل بين الواقعي و الظاهري منهما ، بلا فرق بين العبادات و المعاملات بالتزام عدم الجعل في الاوّل و الجعل في الثاني .

اختار صاحب الكفاية رحمه الله التفصيل الاوّل ، بدعوى أنّ الصحة و الفساد في العبادات عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به و عدمها ، و المطابقة و عدمها أمران تكوينيان لا ربط لهما بالجعل الشرعي ، بخلاف المعاملات ، فانّ الصحة و الفساد فيها عبارة عن ترتّب الاثر المقصود و عدمه ، و من المعلوم أنّ الحكم بترتّب الاثر كما في البيع و بعدمه كما في الربا مجعول شرعي .انتهى ملخّصاً [1] .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢١٧.

و الصحيح هو التفصيل الثاني ، و الوجه فيه : انّ الصحة و الفساد ليستا من أوصاف الطبيعة الكليّة الّتي تعلّق بها الامر في العبادات ، و جعلت موضوعاً للاثر في المعاملات ، فانّ اتّصافها بهما غير معقول كما لا يخفى ، بل المتّصف بهما هو الفرد الخارجي المحقّق أو المقدّر ، فيقال : انّ البيع الفلاني صحيح لكونه واجداً للشرائط أو البيع الفلاني فاسد لعدم كونه واجداً لها .

فالصحة و الفساد من أوصاف الفرد الخارجي المحقّق وجوده أو المقدّر ، فكلّ فرد كان مطابقاً للطبيعة فهو صحيح ، وكلّ فرد لم يكن من مصاديقها فهو فاسد .

بلا فرق بين العبادات و المعاملات في ذلك ، غاية الامر أنّ الصحة في العبادة عبارة عن مطابقة الفرد المأتي به للطبيعة الكليّة المأمور بها ، و الفساد عبارة عن عدم مطابقته لها ، و الصحة في المعاملة عبارة عن مطابقة الفرد للطبيعة الكلية الّتي جعلت موضوعاً للاثر شرعاً و لو بالامضاء .

فالصحّة و الفساد الواقعيين في العبادات و المعاملات ليستا جعليتين بل هما تنتزعان من انطباق الطبيعة على الفرد و عدمه ، نعم للشارع التوسعة و التضييق في الاجزاء و الشرائط ، و لكنّه أجنبي عن جعل الصحة و الفساد ، هذا كلّه في الصحة و الفساد الواقعيين.

أمّا الصحة و الفساد الظاهريين ، فهما و ان كانا كالصحة و الفساد الواقعيين ، في أنّ المتّصف بهما ايضاً هو الفرد المحقّق أو المقدّر ، الاّ أنّ الموضوع لهما هو الفرد المشكوك فيه ، أي الفرد الّذي شك في انطباق الطبيعة المجعولة عليه و عدمه .

فللشارع أن يحكم بترتيب الاثر عليه و أن يحكم بعدمه ، فلا محالة يكونان مجعوليين من قبل الشارع ، فقد حكم بالصحة الظاهرية في بعض

الموارد ، كما في الشك بعد الفراغ و بعد تجاوز المحل ، و حكم بالفساد في موارد اخرى ، كما في بعض الشكوك المتعلّقة بركعات الصلاة ، و كذا الحال في المعاملات.

الجهة السادسة :

انّ النهي قد يتعلّق بنفس العبادة ، و قد يتعلّق بجزئها ، و قد يتعلّق بوصفها ، و قد يتعلّق بوصف جزئها ، و قد يتعلّق بوصف شرطها ، و قد يتعلّق بشرطها .

أمّا اذا تعلّق النهي بنفسها ، فهو القدر المتيقّن من محلّ النزاع في هذا البحث .

و أمّا اذا تعلّق بجزئها فكذلك ، الاّ أنّه على القول بدلالة النهي على الفساد لا يدلّ الاّ على فساد الجزء فقط ، و فساد الجزء لا يوجب فساد العبادة ، لو لم يقتصر المكلّف بهذا الجزء الفاسد و أتى بالجزء الصحيح ، الاّ أن تكون الزيادة موجبة لفساد العبادة بدليل خاص كما في الصلاة ، فتفسد حينئذ من جهة الزيادة لا من جهة النهي المتعلّق بالجزء .

و أمّا اذا تعلّق النهي بوصفها فهو مساوق للنهي عنها ، سواء كان وصفاً لازماً لها أو مفارقاً عنها ، فانّ النهي عن الوصف المتّحد مع الموصوف وجوداً نهي عن الموصوف ، فان كان الموصوف بنفسه مأموراً به لا جزءاً للمأمور به .

كما اذا نهي عن الجهر في قراءة دعاء كميل مثلاً ، فيكون منهيّاً عنه بعين النهي المتعلّق بالوصف ، و يكون داخلاً في محلّ الكلام ، و ان كان الموصوف جزءاً للمأمور به ، كما اذا نهي عن الجهر في القراءة في الصلاة ، فيكون الجزء منهياً عنه بالنهي المتعلّق بوصفه ، فيجري الكلام الّذي ذكرناه في النهي عن الجزء ، و لا حاجة الى الاعادة ، و ان كان

الموصوف شرطاً للمأمور به فيكون الشرط منهياً عنه بالنهي المتعلّق بوصفه ، و يكون داخلاً في النهي عن الشرط ، و سيأتي حكمه .

و أمّا اذا تعلّق النهي بشرطها ، فذكر صاحب الكفاية ﷺ أنّ النهي عن الشرط لا يوجب فساد العبادة الاّ فيما اذا كان الشرط بنفسه عبادياً ، كي تكون حرمته موجبة لفساده ، المستلزم لفساد المشروط به ، فالنهي عن الشرط لا يوجب فساد المشروط به [١] .

و تبعه على ذلك المحقق النائيني ﷺ ، و ذكر في وجهه : انّ متعلّق النهي هو المعنى المصدري ، و الشرط للمأمور به هو اسم المصدر ، فما هو متعلّق النهي ليس شرطاً للمأمور به ، و ما هو شرطه له ليس متعلّقاً للنهي ، فلا يستلزم حرمة الشرط فساد المشروط [٢] .

أقول : ان كان مرادهما أنّ النهي المتعلّق بما هو مقدّمة للشرط لا يوجب فساد المشروط به ، كما اذا نهي عن غسل الثوب بماء مغصوب للصلاة ، فانّ الشرط هو طهارة الثوب ، و الغسل محصّل لها ، فما ذكراه صحيح ، فانّ حرمة الغسل لا يوجب فساد الصلاة ، الاّ أنّه خارج عن محل الكلام ، لانّ الكلام في النهي المتعلّق بنفس الشرط لا بما هو مقدّمة له ، و ان كان مرادهما أنّ النهي المتعلّق بنفس الشرط لا يوجب فساد المشروط ، فلا يمكننا المساعدة عليه ، لانّ الشرط ما يكون المأمور به مقيّداً به ، و لا يعقل أن يكون المأمور به مقيّداً بما هو منهي عنه .

و بعبارة اخرى:الشرط ما يكون التقيّد به متعلّقاً للامر الضمني ، فكيف يمكن أن يكون التقيّد بما هو منهي عنه مأموراً به بالامر الضمني ، فلو قال المولى : صل متستّراً مثلاً ، و قال ايضاً : لا تغصب ، كان مفاد كلامه الاوّل

---

١ ـ كفاية الاصول :٢١٨.

٢ ـ فوائد الاصول ٢:٤٦٦.

كون الصلاة مقيّدة بالتستّر ، و مفاد كلامه الثاني حرمة التستّر بثوب مغصوب ، و مقتضى الجمع بينهما كون الصلاة مقيّدة بالتستر بغير المغصوب ، فلو صلّى المكلّف بثوب مغصوب لم يأت بما هو مأمور به ، فيكون فاسداً لا محالة .

و أمّا ما ذكره المحقق النائيني ﵀ ، من أنّ الشرط هو اسم المصدر ، و متعلّق النهي هو المعنى المصدري ، فلم نتعقّل له معنى محصّلاً ، اذ لا فرق بين المصدر و اسمه الاّ بالاعتبار .

فانّ ما يصدر من الفاعل يسمّى بمصدر بلحاظ صدوره من الفاعل ، و يسمّى باسم المصدر بلحاظ نفسه ، و أنّه عرض من الاعراض و موجود من الموجودات ، فليس لهما وجودان يكون أحدهما متعلّقاً للنهي ، و الآخر شرطاً للمأمور به .

الجهة السابعة :

انّه على تقدير الشك في دلالة النهي على الفساد و عدم الظفر بالدليل ، لا أصل في المسألة الاصولية كي يكون مرجعاً عند الشك .

و أمّا المسألة الفرعية ، فذكر صاحب الكفاية ﵀ ـ على ما في بعض نسخ الكفاية ـ ما حاصله :

انّ الشك في صحّة عبادة ان كان ناشئاً من الشك في التشريع و أصل ثبوت الامر ، فالاصل هو الفساد ، فانّ صحّة العبادة متوقّفة على احراز الامر ، فمجرّد الشك في التشريع كاف في الحكم بالفساد ، و أمّا ان كان الشك بعد الفراغ عن التشريع ، فان كانت الشبهة موضوعية ، فالاصل فيها الفساد ، لانّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ، الاّ أن يكون الشك بعد الفراغ عن العمل ، فيحكم بالصحة لقاعدة الفراغ ، و ان كانت الشبهة

حكميّة فتكون من صغريات مسألة دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر الارتباطيين، فعلى القول بالاشتغال فيها لا بدّ من الالتزام بالفساد في المقام، و على القول بالبراءة فيها لزم القول بالصحة في المقام. انتهى ملخّصاً [١].

و تبعه على ذلك المحقق النائيني رحمه الله [٢].

أقول: ما ذكره صحيح فيما اذا كان الشك في صحّة عبادة من غير ناحية تعلّق النهي بها، و لكنّه خارج عن محلّ الكلام، و أمّا ان كان الشك في صحّة العبادة من جهة تعلّق النهي بها، و هو محلّ الكلام، فلا مناص من القول بالفساد، سواء قلنا في دوران الامر بين الاقلّ و الاكثر بالبراءة أو الاشتغال، لانّ صحة العبادة متوقّفة على تعلّق الامر بها أو اشتمالها على الملاك، و شيء منهما لا يكون متحقّقاً في فرض كون العبادة منهيّاً عنها، لانّ العبادة المنهي عنها محرّمة لا أمر فيها، و لا طريق الى كشف الملاك.

و لا يخفى أنّ ما نقلناه من الكفاية هو الموجود في بعض النسخ، و في بعضها الآخر: انّ الاصل فيها الفساد لعدم الامر بها مع النهي عنها، و قد عرفت أن هذا هو الصحيح.

هذا كلّه في العبادات، و أمّا المعاملات، فالاصل فيها الصحة، فانّ العمومات و الاطلاقات تشمل الفرد المحرّم منها، بخلاف العبادات، فانّ الطبيعة المأمور بها غير منطبقة على الفرد المحرّم، كي يشمله الاطلاق على ما عرفت، بخلاف المعاملات، فانّ الطبيعة الّتي جعلت موضوعاً للاثر منطبقة على الفرد المحرّم منها ايضاً، لعدم المنافاة بين

---

١ ـ كفاية الاصول: ٢٢١.

٢ ـ فوائد الاصول ٢: ٤٦٢.

الحرمة و الصحة فيها ، نعم لو لم يوجد في معاملة عموم أو اطلاق من باب الاتّفاق ، كان الاصل فيها الفساد ، بمعنى أنّ الاصل عدم ترتّب الاثر عليها.

هذه هي الجهات الّتي تعرّضنا للبحث عنها قبل الشروع في المقصود ، فيقع الكلام في مقامين: الاوّل في العبادات ، و الثاني في المعاملات .

١ ـ النهي في العبادات

ملخّص الكلام فيه : انّ النهي يدلّ على الفساد ، بمعنى أنّ الملازمة بين حرمة عبادة و فسادها ثابتة بحكم العقل ، بلا فرق بين أن تكون الحرمة مستفادة من صيغة النهي أو من غيرها ، كالاجماع و العقل ، و الوجه في ذلك :

انّ حرمة العبادة تكشف عن عدم الامر بها ، لعدم امكان اجتماع الامر و النهي في شيء واحد بعنوان واحد ، و تكشف ايضاً عن عدم اشتمالها على ملاك المحبوبية أو كونه مغلوباً لملاك المحبوبية ، فهي مبغوضة للمولى غير صالحة للتقرّب بها اليه ، فتكون فاسدة لا محالة .

بلا فرق بين أن تكون ذات العمل محرّمة و لو لم يقصد به التقرّب ، كما هو أحد القولين في حرمة صلاة الحائض ، و عليه تكون صلاة الحائض محرّمة و لو كانت للتعليم لا للتقرّب اليه تعالى ، أو يكون الاتيان به تقرّباً اليه سبحانه مبغوضاً و محرّماً من غير ناحية التشريع ، بمعنى أنّ هذا النوع من التقرّب محرّم و لو فرض عدم حرمة التشريع ، كما هو القول الآخر في صلاة الحائض .

و عليه لا تكون صلاة الحائض محرّمة اذا وقعت للتعليم مثلاً لا للتقرّب ، أو يكون الاتيان به عبادة و مضافاً الى اللّه سبحانه مبغوضاً

لأجل كونه تشريعاً باعتبار أنّه ممّا لم يؤمر به في الشريعة المقدسة ، فالاتيان به مضافاً الى المولى ادخال لما ليس من الدين في الدين ، فيكون تشريعاً محرّماً كصوم الوصال .

ففي جميع هذه الصور تكون العبادة محرّمة مبغوضة غير صالحة للتقرّب بها اليه سبحانه و تعالى ، فتكون فاسدة لا محالة .

و توهّم أنّ فرض كون العمل عبادة لا يجتمع مع كونه مبغوضاً ، فانّ العبادة ما هو مقرّب و المبغوض ما هو مبعّد ، و لا يمكن أن يكون شيء واحد مقرّباً و مبعّداً .

و بعبارة اخرى : معنى كون العبادة مبغوضة كون التقرّب الى اللّه سبحانه مبغوضاً و لا يتصوّر له معنى معقول ، مدفوع بما ذكرناه في بيان المراد من العبادة في المقام ، و هو ما لو أمر به كان أمره تعبّدياً ، و لا منافاة بين كونه مبغوضاً بالفعل و كونه بحيث لو امر به كان تعبدياً .

و ان شئت قلت : انّه لا منافاة بين المبغوضيّة الفعليّة و العباديّة الشأنيّة ، و بالجملة لا يكون المراد بالعبادة في المقام ما يكون عبادة بالفعل ليكون منافياً للمبغوضية على ما توهّم.

٢ ـ النهي في المعاملات

كلمات صاحب الكفاية و المحقق النائيني قدس سرهما في المقام :

قد اختلفت كلماتهم فيه ، فذكر صاحب الكفاية رحمه الله أنّ النهي لا يقتضي الفساد في المعاملات ، لعدم الملازمة فيها لغة و لا عرفاً بين حرمتها و فسادها [١] .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٢٥.

و ذكر في موضع آخر من كلماته بعد ما نقل دلالة النهي على الصحة عن أبي حنيفة و الشيباني أنّه : اذا كان النهي عن المسبّب أو التسبيب يدلّ على الصحّة لاعتبار القدرة في متعلّق النهي كالامر ، و لا يكاد يقدر عليهما الاّ فيما كانت المعاملة مؤثّرة صحيحة ، و أمّا ان كان النهي عن السبب فلا يدلّ على الصحة لكونه مقدوراً و ان لم يكن صحيحاً ، كما لا يدل على الفساد[1] .

و ذهب المحقق النائيني ﷺ الى أنّ النهي المتعلّق بالسبب لا يدل على الفساد ، و النهي المتعلّق بالمسبّب يدلّ على الفساد ، أمّا عدم دلالة الاوّل كالنهي عن البيع وقت النداء ، فلانّ مبغوضية الانشاء في المعاملة بما هو فعل من أفعال المكلّف لا تستلزم عدم ترتّب الاثر على المعاملة بوجه ، اذ لا منافاة بين حرمة انشاء البيع وقت النداء مثلاً و حكم الشارع بترتّب الاثر عليه على تقدير وقوعه .

و أمّا دلالة الثاني ، و هو النهي عن المسبّب على الفساد ، كالنهي عن بيع المصحف و العبد المسلم من الكافر ، فلانّ صحّة المعاملة تتوقّف على ثلاثة امور :

١ ـ كون كلّ من المتعاملين مالكاً للعين أو بحكمه كالوكيل ، ليكون أمر النقل بيده.

٢ ـ أن لا يكون محجوراً عن التصرف فيها من جهة السفه أو الصغر أو الجنون ، أو من جهة تعلّق حقّ الغير بها ليكون له السلطنة الفعلية على التصرف فيها.

٣ ـ أن يكون ايجاد المعاملة بسبب خاص كلفظ بعت في البيع ، و لفظ أنكحت في التزويج مثلاً .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٢٧.

و على هذا فاذا تعلّق النهي بالمسبّب و بنفس الملكية المنشأة مثلاً ، كان النهي محجزاً مولوياً للمكلّف عن الفعل ، و رافعاً لسلطنته عليه ، فيختلّ بذلك الشرط الثاني المعتبر في صحة المعاملة .

و لذا تسالم الفقهاء على فساد الاجارة على الواجبات المجّانية ، فانّ المكلّف بعد خروج العمل عن سلطانه لكونه مملوكاً له تبارك و تعالى ، لا يمكنه التمليك للغير باجارة و نحوها ، فانّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً .

وكذا حكمهم ببطلان بيع منذور الصدقة ، فانّ المكلّف بنذره يكون محجوراً عن كلّ ما ينافي الوفاء بنذره ، فلا تنفذ تصرّفاته المنافية له ، وكذا حكمهم ببطلان معاملة خاصّة قد اشترط في ضمن عقد آخر عدمها ، كما اذا باع زيد داره و اشترط على المشتري عدم بيعها لعمرو ، فانّ وجوب الوفاء بالشرط يجعل المشتري محجوراً من البيع المزبور فلا يكون نافذاً[1] .

التحقيق في المقام :

هذه هي كلمات الاعلام في المقام ، و التحقيق أنّ النهي عن المعاملة لا يدلّ على فسادها أصلاً ، اذ النهي ليس الاّ ابراز الزجر عن تحقّق متعلّقه في الخارج بلا دلالة على امضائه على تقدير تحقّقه و عدم امضائه ، و ان شئت قلت : انّ مفاد النهي هو الحرمة و هي لا تستلزم عدم ترتّب الاثر ، و توضيح المقام :

انّه قد عرفت سابقاً أنّه لا سببيّة في باب انشاء العقود و الايقاعات و لا مسببيّة فيه ، و انّ الانشاء عبارة عن ابراز أمر نفساني ، فالبيع عبارة عن

---

١ ـ أجود التقريرات ٢: ٤٠٥ ، فوائد الاصول ٢: ٤٧١.

ابراز البائع ملكيّة المبيع للمشتري بازاء الثمن و ابراز المشتري قبول هذا الاعتبار ، فانّ أمضاه الشارع يترتّب عليه الاثر و الاّ فلا .

فهنا امور ثلاثة :

١ ـ اعتبار الملكيّة القائم بالمتبايعين .

٢ ـ ابراز هذا الاعتبار النفساني بمبرز خارجي ، من قول أو فعل .

٣ ـ اعتبار الملكية القائم بالشارع الّذي يعبّر عنه بالامضاء .

فاتّضح أنّه لا سببيّة هنا و لا مسببيّة ، فانّ الامور الثلاثة كلّها أفعال اختيارية صادرة من فاعلها .

امّا الاعتبار القائم بالشارع فهو غير قابل لتعلّق النهي عنه ، فاذا فرض في مورد كون الاعتبار و الامضاء مبغوضاً له ، فهو بنفسه لا يوجد مبغوضه لا أنه ينهى المكلّف عنه ، كما هو ظاهر .

و أمّا ان كان ابراز الاعتبار النفساني من المتبايعين مبغوضاً ، كالبيع وقت النداء مثلاً ، فيتعلّق به النهي و يكون العبد مستحقاً للعقاب مع الارتكاب ، و لكنّه لا دلالة له على عدم امضاء الشارع له ، اذ لا ملازمة بين الحرمة التكليفية و عدم الامضاء بوجه ، و أمّا المبرز ـ بالفتح ـ أي مجرّد الاعتبار النفساني القائم بالمتبايعين ، فلا يترتّب عليه أثر من الآثار عند الشارع ، و لا عند العرف و العقلاء ، و لا يصدق عليه البيع و لا سائر العناوين ، ليتعلّق به النهي ، فما لم يصل الى حد الابراز لا يكون منهياً عنه .

و بالجملة المنهي عنه دائماً هو الاعتبار النفساني بوصف الابراز ، فلو خالف المكلّف و أتى به كان مستحقّاً للعقاب ، و أمّا عدم امضاء الشارع له و عدم ترتّب الاثر عليه ، فلا دلالة للنهي عليه ، لعدم المنافاة بين الحرمة التكليفية و ترتّب الاثر على تقدير التحقّق ، و عليه فلو كان هناك

عموم أو اطلاق يستكشف عنه امضاء الشارع يحكم بالصحة ، و الاّ نلتزم بالفساد بمقتضى الاصل ، و هو أصالة عدم ترتّب الاثر لا لدلالة النهي على الفساد.

و بعبارة اخرى:يحكم بالفساد من جهة عدم الدليل على الصحّة لا من جهة الدليل على الفساد.

المناقشة في كلمات صاحب الكفاية و المحقق النائيني قدّس سرّهما :

و ظهر بما ذكرناه ما في كلام صاحب الكفاية ، من أنّ النهي المتعلّق بالمسبّب يدلّ على الصحة لاعتبار القدرة في متعلّق النهي كالامر ، و لا يكاد يقدر عليه ، الاّ فيما كانت المعاملة صحيحة مؤثّرة .

وجه الظهور ما عرفت ، من أنّ متعلّق النهي دائماً هو ابراز اعتبار النفساني ، و الاعتبار و ابرازه كلاهما مقدور للمكلّف ، و أمّا الملكية الشرعية فهي عبارة عن امضاء الشارع ، و لا معنى للنهي عنه كما تقدم .

و أمّا ما ذكره المحقق النائيني ، من قياس المقام بموارد ثبوت الحجر ، ففيه : لانّ محلّ الكلام هو النهي التكليفي الدالّ على الحرمة ، فقياسه بموارد الحجر مع الفارق ، فانّ نهي السفيه و المجنون و الصغير و غيرها ، ممّا هو محجور عليه من التصرف في ماله ، نهي وضعي مساوق للحكم بكونهم مسلوب العبارة ، لانّ تصرّفاتهم الانشائية لا تكون محرّمة شرعاً ، بل تكون غير نافذة بحكم الشارع .

فكيف يقاس عليه النهي التكليفي الّذي لا يكون مفاده الاّ الزجر عن ايجاد متعلّقه في الخارج ، و أمّا عدم ترتّب الاثر عليه على تقدير التحقّق فلا يدلّ عليه النهي ، نعم قد يتعلّق النهي بمعاملة ارشاداً الى الفساد ، كما هو الغالب في المعاملات ، كالنهي عن البيع الغرري و البيع الربوي ،

و لكن هذا القسم من النهي خارج عن محلّ الكلام كما تقدّمت الاشارة اليه ، و قد اعترف المحقق النائيني ﷺ بخروج هذا القسم من النهي عن محلّ الكلام .

و أمّا ما ذكره من بطلان الاجارة على الواجبات المجّانية ، فهو مستند الى العلم الخارجي بلزوم الاتيان بالواجب مجّاناً في هذه الموارد ، لا من جهة كون العمل خارجاً عن تحت سلطان العبد و مملوكاً للّه تعالى نحو ملك يغاير الملك الاعتباري العرفي ، و الاّ لزم بطلان الاجارة فيما كان متعلّقها متّصفاً بالوجوب شرعاً في جميع الموارد ، حتّى في غير موارد المجّان ، و هو واضح البطلان .

و أمّا بيع منذور الصدقة ، فليس ممّا تسالم الفقهاء على بطلانه ليكون شاهداً على المقام ، بل هو محلّ خلاف بينهم ، فيكون الاستشهاد به نوعاً من المصادرة ، فانّه من صغريات المقام ، فنقول بصحّة البيع فيه ايضاً ، فانّ وجوب الوفاء بالنذر و ان كان يقتضي ابقاء المال و عدم بيعه الاّ أنّه لا ينافي صحّة البيع على تقدير تحقّقه في الخارج ، غاية الامر أنّه يترتّب على البيع المزبور استحقاق العقاب و لزوم الكفارة ، و شيء منهما لا يستلزم بطلان البيع ، بل لو كان البائع مطمئناً بانتقال المال اليه بعد بيعه لم يلزم الحنث ايضاً ببيعه .

نعم لو كان منذور الصدقة من قبيل نذر النتيجة كان بيعه باطلاً ، لانتقال المال معه الى المنذور له على الفرض ، فيكون بيع الناذر له بيعاً لملك الغير فيلحقه حكمه .

و كذا الحال فيما اذا اشترط عدم بيعه في ضمن عقد آخر ، فانّ وجوب الوفاء بالشرط بترك البيع لا يستلزم فساده على تقدير تحقّقه ، غاية الامر أنّه يثبت خيار تخلّف الشرط للبائع الاوّل.

الكلام في الروايات الّتي استدل بها على الصحة و الفساد :

بقي الكلام في روايات استدلّ بها لدلالة النهي على الصحّة تارة و لدلالته على الفساد اخرى ، و هي الروايات الواردة في عدم نفوذ نكاح العبد بدون اذن سيده ، و انّه يصحّ باجازته ، معلّلاً بأنّ العبد لم يعص اللّه سبحانه و انّما عصى سيده ، فاذا أجاز فهو له جائز [١] .

١ ـ تقريب الاستدلال بها على دلالة النهي على الصحة

و هو : انّ صريح الروايات هو أنّ عصيان العبد لسيّده لا يستلزم بطلان النكاح ، بل يوجب توقّف الصحة على اجازة سيّده ، و بما أنّ عصيان السيّد يستلزم عصيان اللّه سبحانه فيكون النكاح محرّماً شرعاً ، و مع ذلك حكم الامام عليه السلام بصحّته عند اجازة السيد ، فيستفاد منها دلالة النهي على الصحة ، و لا أقلّ من دلالتها على عدم دلالة النهي على الفساد.

---

١ ـ عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن مملوك تزوّج بغير اذن سيّده ، فقال : ذاك الى سيّده ان شاء أجازه و ان شاء فرّق بينهما ، قلت : أصلحك اللّه انّ الحكم بن عتيبة و ابراهيم النخعي و أصحابهما يقولون : انّ أصل النكاح فاسد و لا تحلّ اجازة السيّد له ، فقال أبو جعفر عليه السلام : انّه لم يعص اللّه و انّما عصى سيّده ، فاذا أجازه فهو جائز (الكافي ٥:٤٧٨، التهذيب ٧:٣٥١، الفقيه ٣:٣٥٠، عنه الوسائل ٢١:١١٤).

عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه ، فقال : ذلك الى مولاه ان شاء فرّق بينهما و ان شاء أجاز نكاحهما ، فان فرّق بينهما فللمرأة ما أصدقها الا أن يكون اعتدى فاصدقها صداقا كثيراً ، فان اجاز نكاحه فهما علي نكاحهما الاول ، فقلت لابي جعفر عليه السلام : فانه في اصل النكاح كان عاصيا ، فقال أبوجعفر عليه السلام : انما أتى شيئا حلالاً و ليس بعاص لله و انما عصى سيده ، و لم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرّم الله تعالى عليه من نكاح في عدة و اشباهه (الكافي ٥:٤٧٨) .

و أمّا العصيان المنفي في قوله عليه السلام : «انّه لم يعص اللّه » الدالّ بمفهومه على الفساد لو عصى اللّه سبحانه ، فلا بدّ من أن يراد به العصيان الوضعي ، بمعنى أنّ العبد لم يرتكب ما هو غير مشروع من قبل اللّه تعالى ، كالنكاح في العدّة لئلا يكون قابلاً للصحة بل ارتكب أمراً مشروعاً في نفسه ، فيصحّ عند لحوق اجازة المولى به ، فلا يكون المراد من العصيان المنفي هو العصيان التكليفي قطعاً ، لانّ عصيان السيد يستلزم عصيان اللّه تعالى ، فلا يصحّ نفيه مع اثبات عصيانه لسيده .

و ردّه المحقّق النائيني رحمه الله بأنّ صحّة هذا الاستدلال متوقّفة على أن يراد من العصيان في كلّ من الموردين معنى يغائر ما يراد منه في المورد الآخر ، و هذا خلاف الظاهر [1] .

٢ ـ تقريب الاستدلال بها على دلالة النهي على الفساد

و هو الّذي ذكره المحقق النائيني رحمه الله ، و ملخّصه :

انّ المراد من العصيان في كلّ من الموردين هو العصيان التكليفي ، الاّ أنّ المراد من عصيان اللّه سبحانه المستلزم للفساد بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام : « انّه لم يعص اللّه » هو عصيانه بالعنوان الاوّلي ، الناشيء من مخالفة النهي المتعلّق بالنكاح في نفسه مع قطع النظر عن كونه تمرّداً على السيد ، بخلاف عصيانه تعالى الملازم لعصيان العبد لسيده ، فانّه عصيان له تعالى بالعنوان الثانوي ، الناشيء من مخالفة النهي المتعلّق بالنكاح من جهة كونه تمرّداً على سيّده .

فيكون المتحصّل من الروايات أنّ عصيانه تعالى بالعنوان الاوّلي ، الناشيء من مخالفة النهي المتعلّق بالنكاح في نفسه لما فيه من المفسدة ،

---

١ ـ فوائد الاصول ٢:٤٧٣.

كالنكاح في العدّة ، فهو يوجب الفساد ، و أمّا عصيانه تعالى بالعنوان الثانوي الناشيء من مخالفة النهي المتعلّق بالنكاح لما فيه من التمرّد على السيّد ، فهو يدور مدار التمرّد حدوثاً و بقاءاً ، فاذا رضي سيّده بالنكاح المذكور ارتفع عنه النهي بقاءاً ، فلا يكون حينئذ موجباً للفساد .

فالمستفاد من الروايات أنّ الفساد يدور مدار النهي حدوثاً و بقاءاً ، فالنهي الناشيء من المفسدة في متعلّقه يدلّ على الفساد لعدم ارتفاعه ، و النهي الناشيء من تفويت حقّ الغير انّما يوجب الفساد فيما اذا كان النهي باقياً ببقاء موضوعه ، و أمّا اذا ارتفع باجازة من له الحق ارتفع النهي ايضاً ، فلا مانع من صحّة المعاملة .

هذا ملخّص ما ذكره المحقّق النائيني ﷺ بتوضيح منّا في تقريب الاستدلال بهذه الروايات على دلالة النهي على الفساد [١].

التحقيق في المقام :

و التحقيق أنّ المراد من العصيان هو العصيان الوضعي في كلا الموردين لا العصيان التكليفي ، و الوجه في ذلك :

انّ نكاح العبد بغير اذن سيّده ليس من التصرفات المحرّمة شرعاً ، فانّه لم يدلّ دليل على حرمة تكلّم العبد بدون اذن السيّد ، و لذا لو عقد العبد لغيره لا يحتاج نفوذه الى اجازة سيّده ، كما أنّ غير العبد لو عقد للعبد يحتاج نفوذه الى اجازة السيّد بلا اشكال ، مع أنّه لم يتحقّق عصيان تكليفي في هذا الفرض من العبد و لا من غيره ، فتعيّن أن يكون المراد من العصيان هو العصيان الوضعي.

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٤٠٧ ، فوائد الاصول ٢:٤٧٣.

فيكون المتحصّل من الروايات أنّ النكاح لو كان غير مشروع في نفسه ، كما اذا كان في العدّة كان باطلاً و غير قابل للصحة ، و أمّا اذا كان مشروعاً في نفسه ، غاية الامر أنّه اعتبر في صحّته رضا سيّده كان فساده دائراً مدار عدم رضا السيد حدوثاً و بقاءاً ، هذا هو المراد من الروايات ، و لا يرد عليه شيء.

المناقشة في كلا الاستدلالين :

و بما ذكرناه من التحقيق ظهر فساد كلا الاستدلالين :

أمّا الاستدلال الاوّل ، ففيه : انّه مبني على أن يكون المراد من العصيان في قوله عليه السلام : « انّما عصى سيده» هو العصيان التكليفي ، و هو مستلزم لعصيانه تعالى تكليفاً ، و قد ذكرنا أنّ المراد منه العصيان الوضعي ، كما في الجملة الاولى ، و العصيان الوضعي للسيّد لا يستلزم عصيان الوضعي له تعالى ، على ما تقدّم بيانه ، مضافاً الى ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من أنّ التفكيك بين الموردين في معنى العصيان خلاف الظاهر [١] .

و أمّا الاستدلال الثاني ، ففيه : انّه مبني على أن يكون المراد من العصيان في كلّ من الموردين هو العصيان التكليفي ، و قد عرفت خلافه .

فالّذي تحصّل ممّا ذكرناه عدم صحة الاستدلال بالروايات في المقام أصلاً ، لا على دلالة النهي على الفساد ، و لا على دلالته على الصحة .

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٤٠٧.

المقصد الثالث

في المفاهيم

مباحث المفاهيم

تعريف المفهوم

المفهوم في اللغة عبارة عن كلّ ما يفهم من اللفظ أو من غيره كالاشارة و نحوها ، و في الاصطلاح عبارة عن حكم غير مـذكور لازم للـمنطوق باللزوم البيّن بالمعنى الاخصّ أو بالمعنى الاعمّ .

و اللزوم البيّن بالمعنى الاخص ما يكفي فيه تصوّر الملزوم في الانتقال الى لازمه ، و اللزوم البيّن بالمعنى الاعم ما لا يكفيه ذلك ، بل لا بدّ فيه من تصوّر الملزوم و اللازم و النسبة بينهما .

أمّا اللزوم البيّن بالمعنى الاخص ، فلا اشكال في كـون الدلالة عـليه لفظيّة ، و أمّا اللزوم البيّن بالمعنى الاعمّ ، فقد اختلفوا في أنّ الدلالة عليه لفظيّة أو عقليّة ، فاختار التفتازاني في علم البيان من المطوّل كونها لفظية ، و ذهب بعضهم الى كونها عقليّة .

و أمّا اللزوم غير البين ، فهو الّذي لا يكفي فيه تصوّر الطرفين و تصوّر النسبة بينهما ، بل يحتاج الى مقدّمة عقليّة خارجـيّة ، كـانفهام وجـوب المقدّمة من وجوب ذيها على القول بالملازمة ، فانّه يـحتاج الى ثـبوت حكم العقل بالملازمة ، فتكون الدلالة عليه عقلية ، و هو خارج عن محل الكلام في بحث المفاهيم.

ثمّ النزاع في حجيّة المفهوم و عدمها انّما هو في وجود المفهوم و عدمه ، لا في حجّيته بعد الالتزام بوجوده ، لانّ النزاع في الحقيقة انّما هو في دلالة اللفظ عليه بنحو الالتزام و عدمها ، لا في حجية هذه الدلالة مع الالتزام بتحقّقها ، كما هو ظاهر.

ثمرة البحث :

ثمّ انّ الثمرة المترتّبة على هذا البحث واضحة ، فانّه بناءاً على دلالة اللفظ على المفهوم تكون القضية الشرطية مثلاً منحلّة الى قضيّتين : احداهما موجبة ، و الاخرى سالبة ، فيكون قوله عليه السلام : « اذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء » ، مستلزماً للحكم بنجاسة الماء اذا لم يبلغ قدر كرّ ، فلو دلّ دليل آخر على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وقع التعارض بينه و بين مفهوم قوله عليه السلام :« اذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء »[1] ، فلا بدّ من اعمال قواعد التعارض .

بخلاف ما اذا لم نقل بالمفهوم ، فانّه حينئذ يؤخذ بما دلّ على عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة بلا معارض .

و حيث انّ هذه الثمرة مهمّة ، فلا بدّ من تنقيح هذا البحث ، فنقول : قد وقع الكلام بينهم في دلالة اللفظ على المفهوم في موارد ، لا بدّ من التعرّض لها و البحث عن كلّ واحد منها مستقلاً.

---

١ ـ الوسائل ١ : ١١٧ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ و ٢ و غيرهما.

١ ـ مفهوم الشرط

لا يخفى أنّ النزاع في مفهوم الشرط مستقلاً مبنيّ على ما ذكرناه في بحث الواجب المشروط ، من كون المقدّم في القضية الشرطية قيداً للهيئة ، فيكون مفادها تعليق الحكم المذكور في التالي على الحكم المذكور في المقدّم .

و أمّا بناءاً على ما سلكه شيخنا الانصاري و تبعه المحقق النائيني قدس سرهما [١] ، من كون القيد راجعاً الى المادّة ، فلا وجه لجعل مفهوم الشرط محلّ نزاع برأسه ، اذ عليه يكون داخلاً في مفهوم الوصف ، فانّ المراد من الوصف ليس خصوص النعت النحوي بل مطلق القيد المذكور في الكلام من الظرف و النعت و الحال و غيرها ، و معنى قولنا : ان جاء زيد فأكرمه ، أكرم زيد الجائي ، أو أكرم زيداً اكراماً مقيّداً بالمجيء ، فكلّ ما قلناه في مفهوم الوصف يجري في مفهوم الشرط لكونه من صغريات الوصف على هذا المسلك .

ما يتوقّف عليه القضية الشرطية للدلالة على المفهوم :

ثمّ انّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم تتوقّف على امور :

١ ـ دلالتها على أنّ ترتّب التالي على المقدّم بنحو اللزوم لا بنحو

---

١ ـ مطارح الانظار : ٤٥ ، فوائد الاصول ١ : ١٨١ .

الاتّفاق ، اذ على تقدير كون القضية الشرطية اتّفاقية لا لزومية لا يلزم من انتفاء المقدّم انتفاء التالي كما هو واضح.

٢ ـ دلالتها على أنّ ترتّب التالي على المقدّم من باب ترتّب المعلول على علّته ، اذ على تقدير كون الترتّب بنحو ترتّب العلّة على المعلول أو ترتّب أحد المعلولين لعلّة ثالثة على المعلول الآخر ، كما في البرهان الآتي لا تدلّ القضية الشرطية على الفمهوم ، فانّه لا يلزم من انتفاء المعلول انتفاء علّته ، لامكان أن يكون انتفاء المعلول مستنداً الى وجود المانع لا الى عدم علّته .

و كذا الحال فيما اذا كان من باب ترتّب أحد المعلولين على المعلول الآخر ، فانّه لا يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر ، لامكان أن يكون انتفاء أحدهما مستنداً الى وجود المانع عنه لا الى عدم علّته ، ليلزم منه انتفاء المعلول الآخر .

هذا فيما اذا كانت العلّة ناقصة ، و أمّا ان كانت العلّة تامّة ، فلا يحتاج المفهوم الى اثبات هذا الامر الثاني ، اذ على تقدير كون العلّة تامّة دلّ انتفاء المعلول على انتفاء علّته ، كما دلّ انتفاء العلّة على انتفاء المعلول ، و كذا الحال في المعلولين لعلّة ثالثة ، فان انتفاء أحدهما يدلّ على انتفاء الآخر كما هو ظاهر.

٣ ـ دلالتها على كون العلّة منحصرة ، اذ على تقدير تعدّدها لا يلزم من انتفاءها انتفاء المعلول ، لامكان أن يكون المعلول موجوداً بعلّة اخرى .

أمّا الامر الاوّل ، فدلالة القضية الشرطية عليه غير قابل للانكار ، فانّ ظاهر القضية الشرطية بحسب متفاهم العرف ثبوت الملازمة بين الشرط و الجزاء ، و استعمالها في موارد الاتّفاق يحتاج الى العناية و رعاية القرينة لو لم يعدّ من الاغلاط ، اذ لا يصحّ تعليق كلّ شيء على كلّ شيء ،

فلا يعتنى الى ما ذكره المنطقيّون من تقسيم القضية الشرطية الى اللزومية و الاتّفاقية.

و أمّا الامر الثاني، فالظاهر عدم دلالة القضية الشرطية عليه، فانّه لم توضع أدوات الشرط لتلك الخصوصية، و الاّ لزم أن يكون الاستعمال في موارد ترتّب العلّة على المعلول، أو ترتّب أحد المعلولين على الآخر، كما في البرهان الآني مجازاً و محتاجاً الى القرينة، و هو باطل، فانّا نرى الاستعمال في تلك الموارد صحيحاً بلا اعمال عناية و نصب قرينة.

و ذكر المحقق النائيني رحمه الله في اثبات هذا الامر وجهاً آخر، مع اعترافه بعدم وضع أدوات الشرط له و صحّة الاستعمال في غيره، و هو:

انّ ظاهر جعل شيء مقدّماً و شيء آخر تالياً هو ترتّب التالي على المقدّم و تفرّعه عليه، فان كان هذا التفرّع و الترتّب مطابقاً للواقع، بأن يكون المقدّم عليه للتالي فهو و الاّ لزم عدم مطابقة ظاهر الكلام للواقع مع كون المتكلّم في مقام البيان، و عليه فبظهور الجملة الشرطية في ترتّب التالي على المقدّم يستكشف كون المقدّم علّة للتالي، و ان لم يكن ذلك مأخوذاً في الوضع[1].

و فيه: انّه بعد الاعتراف بعدم وضع الجملة الشرطية لذلك لا دلالة لمجرّد التفريع و الترتّب على ذلك، فانّ غاية ما يقتضيه التفريع و الترتّب هو كون التالي متفرّعاً على المقدّم بحسب مقام الاثبات، و لا ملازمة بين الترتّب في مقام الاثبات و الترتّب في مقام الثبوت، فانّه في البرهان الآني يكون التالي مترتّباً على المقدّم بحسب مقام الاثبات دون مقام الثبوت، بل المقدّم مترتّب على التالي بحسب مقام الثبوت.

و أمّا الامر الثالث ، فلا دلالة للقضية الشرطية عليه جزماً ، اذ لم توضع الجملة الشرطية له ، و الاّ لزم كون الاستعمال في غيره مجازاً محتاجاً الى القرينة ، و هو باطل بالضرورة ، لصحّة الاستعمال في غير موارد الانحصار من العلّة بلا اعمال عناية و نصب قرينة كما هو ظاهر .

بل يصحّ الاستعمال بلا اعمال عناية في موارد عدم ترتّب التالي على المقدّم بنحو ترتّب المعلول على العلّة ، فضلاً عن العلّة المنحصرة ، كما اذا كان بنحو ترتّب العلّة على المعلول ، أو ترتّب أحد المعلولين لعلّة على المعلول الآخر ، كما عرفت في بيان عدم تمامية الامر الثاني .

دلالة الجملة الشرطية على المفهوم على المسلك المشهور :

فتحصّل أنّ اثبات المفهوم للقضية الشرطية مشكل جدّاً على مسلك المشهور في مفاد الجمل ، من أنّ مفاد الجملة الخبرية ثبوت النسبة أو نفيها ، و مفاد الجملة الانشائية هو ايجاد النسبة ، اذ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم متوقّفة على دلالتها على كون النسبة المذكورة في الجزاء مترتّبة على النسبة المذكورة في الشرط بنحو ترتّب المعلول على العلّة المنحصرة ، و لا دلالة للجملة الشرطية على العليّة فضلاً عن العليّة المنحصرة ، غاية الامر دلالتها على كون الترتّب بنحو اللزوم لا بنحو الاتّفاق ، على ما تقدّم بيانه ، فلا مجال لدعوى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم .

نعم اذا علم من الخارج في مورد أنّ ترتّب الجزاء على الشرط من قبيل ترتّب المعلول على العلّة المنحصرة يستفاد منها المفهوم في خصوص هذا المورد لا محالة ، و لكنّه ليس من محلّ النزاع في شيء ، فانّ محل النزاع انّما هو دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالوضع أو بقرينة عامّة ، فاستفادة المفهوم في مورد مخصوص من جهة قرينة خاصة لا يثبت المدّعى .

دلالة الجملة الشرطية على المفهوم على المسلك المختار :

هذا على مسلك المشهور في مفاد الجمل ، و أمّا على المسلك المختار ، من أنّ مفاد الجمل الخبرية و الانشائية ليس الاّ ابراز الامر النفساني ، و انّ مفاد الانشاء في قول القائل : بعت فرسي له ، في مقام انشاء البيع ، ابراز لما اعتبره في نفسه ، من كون المخاطب المشتري مالكاً للفرس .

و كذا الحال في الجملة الخبرية ، فانّ مفادها ابراز قصد الحكاية عن ثبوت النسبة أو نفيها و لا يتصوّر فيه كذب بهذا الاعتبار كالانشاء ، و انّما الفرق بين الخبر و الانشاء أنّ مفاد الانشاء مجرّد ابراز اعتبار نفساني ، و ليس ما وراءه شيء بخلاف الخبر ، فانّ مفاده ابراز أمر نفساني ما وراءه شيء ، فانّه ابراز الحكاية عن ثبوت النسبة أو نفيها ، فربّما تطابق الحكاية للمحكي عنه ، فيكون الكلام صادقاً ، و ربّما لا تطابقه فيكون كاذباً ، و هذا معنى قولهم : انّ الخبر يحتمل الصدق و الكذب ، و قد تقدّم تفصيل ذلك كلّه في بحث الوضع بما لا مزيد عليه .

فدلالة الجملة الشرطية على المفهوم على هذا المسلك المختار واضحة بشهادة الارتكاز ، فانّ مفاد قولنا : ان كان زيد لا يهتمّ بصلاته فهو فاسق ، انّ قصد الاخبار عن فسقه مترتّب على عدم اهتمامه بصلاته على نحو ترتّب المعلول على علّته المنحصرة ، بحيث لو اهتمّ بصلاته لا نريد الحكاية عن فسقه ، و لو كان فاسقاً في الواقع على هذا التقدير ايضاً ، فهو خارج عن مدلول الكلام .

و كذا الحال على تقدير كون الجزاء جملة انشائية ، اذ لا تعدّد في وضع الجملة الشرطية بلحاظ كون الجزاء جبراً أو انشاءاً ، فاذا قال المولى : اذا زالت الشمس فصلّ ، مفاده بحسب الارتكاز أنّ اعتبار وجوب الصلاة من

قبل المولى انّما هو على تقدير زوال الشمس ، و أمّا على تقدير عدم الزوال فلم يعتبر عليه شيئاً ، و هذا هو المفهوم المعبّر عنه بالانتفاء عند الانتفاء .

اذا تعدّد الشرط و ذكر في المقدّم أمران أو امور على نحو الترديد :

و لا ينافي ما ذكرناه ، من دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء ، عدم انتفاء الجزاء فيما اذا تعدّد الشرط ، و ذكر في المقدّم أمران أو امور على نحو الترديد ، كما اذا قال المولى : ان جاءك زيد أو أكرمك فأكرمه ، فانّ مفاد الجزاء و ان كان غير منتف بانتفاء أحد الامرين أو الامور ، الاّ أنّه لا ينافي ما ذكرناه و ادّعيناه بحسب الارتكاز ، لانّ المفهوم حينئذ هو انتفاء الجزاء عند انتفاء جميع ما هو مذكور في الشرط لا عند انتفاء البعض .

اذ المفهوم من حيث السعة و الضيق تابع لما هو مذكور في الشرط ، فان ذكر فيه أمر واحد و علّق الجزاء عليه كان المفهوم بحسب الارتكاز انتفاء الجزاء عند انتفاء هذا الامر ، سواء انتفى شيء آخر أم لا ، فيكون المفهوم وسيعاً ، و ان ذكر في الشرط أمران ، كالمثال الّذي ذكرناه ، و كقولنا : ان خفي الاذان أو خفي الجدران فقصّر ، كان المفهوم انتفاء الجزاء عند انتفاء الامرين لا انتفاء أحدهما ، فيكون المفهوم ضيّقاً بالنسبة الى القسم الاوّل ، و هكذا .

و نظر ذلك العموم الوضعي في لفظ «كل» ، فانّه من حيث السعة و الضيق تابع لمدخوله ، فالعموم في قولنا : كلّ انسان ، أوسع منه في قولنا : كلّ عالم ، و العموم في قولنا : كلّ موجود ، أوسع منه في قولنا : كلّ انسان ، و لا يفترق الحال فيما وضع له لفظ «كل» من العموم ، و المقام من هذا القبيل .

عدم الفرق بين القضية الحملية و القضية الشرطية :

و ظهر بما ذكرناه الفرق بين القضية الحملية و القضية الشرطية ، فانّ مفاد قولنا : المسافر يقصّر ، و ان كان توقّف وجوب القصر على تحقّق السفر ، على ما هو الحال في جميع القضايا الحملية الحقيقية .

و لا فرق بينه و بين قولنا : ان سافرت فقصّر ، من هذه الجهة ، الاّ أنّ الفرق بينهما باعتبار أنّ المستفاد من قولنا : ان سافرت فقصّر ، بحسب الارتكاز هو انتفاء وجوب القصر عند انتفاء السفر ، على ما ذكرناه ، بخلاف قولنا : المسافر يقصّر ، فانّ المستفاد منه تعليق وجوب القصر على تحقّق السفر نحو تعليق كلّ حكم على تحقّق موضوعه ، و لكنّه ساكت عن عدمه عند عدم تحقّق السفر .

عدم توقف الحكم على جريان مقدمات الحكمة :

و ظهر بما ذكرناه أنّ استفادة المفهوم من الجملة الشرطية غير متوقّفة على جريان مقدّمات الحكمة على ما ذكروه ، و سيأتي الكلام فيه ، بل الارتكاز شاهد على دلالتها عليه بالوضع على ما ذكره .

و تؤيّد ما ذكرناه من دلالة الجملة الشرطية على المفهوم الرواية الواردة في الذبيحة ، فانّه سئل فيها عن الصادق عليه السلام عن الشاة تذبح و لا تتحرّك ، فقال عليه السلام : «لا تأكل» ، و استشهد بمفهوم قول امير المؤمنين عليه السلام : « اذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»[1] .

---

١ ـ عن أبي بصير المرادي : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الشاة تذبح فلا تتحرّك و يهرق منها دم كثير عبيط ، فقال عليه السلام : لا تأكل ، انّ علياً عليه السلام كان يقول : اذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل (الوسائل ١٢:٣٢١).

اثبات دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بقرينة عامة :

ثمّ انّه قد ذكرنا أنّه لا بدّ للقائل بالمفهوم من اثبات دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالوضع أو بقرينة عامّة ، بحيث كان اللازم الحمل عليه ما لم تقم قرينة خاصّة على خلافه .

و أمّا دلالتها عليه بقرينة خاصّة فهي و ان كانت ممّا لا ينكر ، الاّ أنّها لا تجدي القائل بالمفهوم ، و قد ذكرنا أنّ دعوى دلالتها عليه بالوضع ممّا تشهد به الارتكاز على ما تقدّم بيانه .

و مع الغضّ عمّا ذكرناه و الالتزام بعدم دلالتها عليه بالوضع ، فهل يمكن اثبات دلالتها عليه بقرينة عامّة أم لا ؟ قد يقال انّه مقتضى الاطلاق بضميمة مقدّمات الحكمة .

كلام المحقق النائيني رحمه الله في تقريبه :

و أحسن ما قيل في تقريبه ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله ، و هو أنّ الشرط المذكور في القضية الشرطية امّا أن يكون في حدّ ذاته ممّا يتوقّف عليه عقلاً وجود ما هو متعلّق الحكم في الجزاء ، و امّا أن لا يكون كذلك .

أمّا القسم الاوّل فلا دلالة للقضية الشرطية فيه على المفهوم أصلاً ، كقولنا : ان رزقت ولداً فاختنه ، فانّ توقّف الجزاء على الشرط في مثله قهري ، فتكون القضيّة الشرطية مسوقة لبيان تحقّق الحكم عند تحقّق موضوعه ، و لو دلّ التعليق في مثله على المفهوم لدلّ كلّ قضية و لو كانت حملية عليه .

لما ذكرناه في بحث الواجب المشروط ، من أنّ كل قضية حملية تنحلّ الى قضية شرطية يكون مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له ، فهذا القسم من القضية الشرطية خارج عن محلّ الكلام في مفهوم الشرط .

و أمّا القسم الثاني ، و هو الّذي لا يكون متعلّق الحكم في الجزاء متوقّفاً على الشرط عقلاً الّذي هو محلّ الكلام في بحث المفاهيم ، كقولنا : ان جاءك زيد فأكرمه ، فبما أنّ الحكم الثابت في الجزاء لا يكون متوقّفاً على وجود الشرط عقلاً ، فهو لا يخلو من أن يكون مطلقاً بالاضافة الى وجود الشرط المذكور في القضية الشرطية أو مقيّداً به ، و الاوّل غير متصوّر بعد كونه مترتّباً على وجود الشرط في ظاهر القضية الشرطية ، فيكون مقيّداً بوجود الشرط لا محالة .

و بما أنّ المتكلّم في مقام البيان ، و قد أتى بقيد واحد ، فكما أنّ اطلاق الشرط و عدم تقييده بشيء بالعطف بالواو ، كقولنا : ان جاءك زيد و أكرمك فأكرمه ، يدلّ على عدم كون الشرط مركّباً من أمرين ، كذلك اطلاق الشرط و عدم تقييده بشيء بمثل العطف بأو ، كقولنا : ان جاءك زيد أو ارسل اليك بهديّة فأكرمه ، يدلّ على انحصار الشرط بما هو مذكور في القضية ، فلا بدل له في ترتّب الحكم المذكور في الجزاء عليه .

و هذا نظير استفادة الوجوب التعييني من اطلاق الصيغة ، فكما أنّ اطلاقها و عدم تقييدها بأو ، يقتضي عدم سقوط الواجب باتيان ما يحتمل كونه عدلاً له ، فيثبت به كون الواجب تعيينياً ، كذلك اطلاق الشرط في المقام يقتضي انحصار الشرط بما هو مذكور في القضية ، فيثبت به أنّه لا بدل له في ترتّب الحكم المذكور في الجزاء عليه .

ثمّ قال : و ممّا ذكرناه يظهر فساد ما أورده صاحب الكفاية رحمه الله على هذا التقريب بما حاصله :

انّ الوجوب التعييني و التخييري متباينان سنخاً ، فكان على المولى الحكيم التنبيه على أحدهما بخصوصه اذا لم يكن في مقام الاهمال أو الاجمال ، و بما أنّ بيان الوجوب التخييري يحتاج الى ذكر خصوصيّة في الكلام أعني بها العدل ، و المفروض عدم التنبيه عليه كان مقتضى

الاطلاق كون الوجوب تعيينيّاً و غير متعلّق الاّ بخصوص ما هو مذكور في الكلام ، و هذا بخلاف المقام ، فانّ ترتّب المعلول على علّته المنحصرة ليس مغائراً في السنخ لترتّبه على غير المنحصرة بل هو في كليهما على نحو واحد ، فلا يمكن اثبات انحصار العلّة فيما هو مذكور في القضية بالاطلاق [١].

وجه الظهور أنّ الاطلاق المتمسّك به في المقام ليس هو اطلاق الجزاء ، لاثبات أنّ ترتّبه على الشرط انّما هو بنحو ترتّب المعلول على علّته المنحصرة ، ليرد عليه ما ذكر ، بل هو اطلاق الشرط بعدم ذكر عدل له في القضية ، و به يستكشف كون الشرط واحداً و منحصراً فيما هو مذكور في القضية ، فلا وجه لما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله [٢].

المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله :

هذا ملخّص ما ذكره المحقق النائيني عليه السلام في المقام ، و فيه :

أوّلاً : النقض بالوصف ، بل بكلّ قيد ذكر في الكلام ، فيقال انّه : اذا تعلّق حكم بوصف من الاوصاف ، فامّا أن يكون الحكم المذكور مطلقاً بالاضافة الى الوصف أو مقيّداً به و الا غير متصوّر لكون الحكم مقيّداً به في ظاهر الكلام على ما هو المفروض ، فيكون مقيّداً به لا محالة ، و مقتضى اطلاق الوصف و عدم تقييده بشيء بالعطف بالواو أو بأو انحصار الحكم بما هو مذكور في الكلام من الوصف ، فيثبت المفهوم للوصف ، و هذا شيء لا يلتزمون به ، بل المحقق النائيني بنفسه لا يقول به ، فانّه قدس سره منكر لحجية مفهوم الوصف.

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٣١.

٢ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤١٧ ـ ٤١٩.

و ثانياً : الحلّ ، بأنّه اذا احرز كون المتكلّم في مقام بيان أنّ الشرط للحكم الفلاني كذا ، صحّ ما ذكره ﷺ ، من أنّ اطلاق الشرط يقتضي الانحصار على ما تقدّم بيانه ، و أنّى لنا باثبات كون المتكلّم في مقام بيان هذا المعنى ، اذ ظاهر الجملة الشرطية كونه في مقام بيان ترتّب الجزاء على الشرط و عدم انفكاكه عنه و التمسك باطلاق الجزاء لا يثبت الانحصار ، لانّ ترتّب الجزاء على الشرط المنحصر ليس مغائراً في السنخ لترتّبه على غير المنحصر ، بل هو في كليهما على نحو واحد .

فتحصّل أنّ الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ في المقام ، من عدم امكان اثبات المفهوم بالتمسك بالاطلاق.

تنبيهات

بقي هنا امور لا مناص من التعرّض لها :

١ ـ الكلام فيما اذا كان الحكم قابل للبقاء بعد انتفاء الشرط

انّ الكلام في المفهوم انّما هو فيما اذا كان الحكم المذكور في الجزاء قابلاً للبقاء بعد انتفاء الشرط ، و أمّا اذا كان الحكم غير قابل للبقاء بعد انتفاء الشرط ، كما اذا كان جزئيّاً ، فهو خارج عن محلّ البحث ، ضرورة انتفائه بانتفاء موضوعه عقلاً .

فما نقل عن الشهيد ﷺ [١] ، من أنّ انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أو الوصف في الوصايا و الاوقاف و النذور انّما هو من جهة دلالة القضية

---

١ ـ تمهيد القواعد (الملحق بكتاب الذكرى) : ١٤.

على المفهوم ، في غير محلّه ، لانّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلّق لها من الاشخاص الّتي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرط شيء مأخوذة في الانشاء عقلي ، و لو قلنا بعدم المفهوم للشرط أو الوصف ، و لما ذكرناه من أنّ محلّ الكلام في المفهوم انّما هو ما اذا كان الحكم كليّاً قابلاً للثبوت بعد انتفاء الشرط .

وقع الاشكال فيما اذا كان الحكم مستفاداً من الهيئة ، لكونه حينئذ مفهوماً حرفياً جزئياً ، و انتفائه بانتفاء شرطه عقلي لا ربط له بالمفهوم ، فالتجأ شيخنا الانصاري ﵀ على ما في تقريرات بحثه ، الى التفصيل بين ما اذا كان الحكم مفهوماً اسميّاً مستفاداً من المادة ، كالوجوب المدلول عليه بكلمة «يجب» ، كما اذا قال المولى : اذا زالت الشمس يجب الطهور و الصلاة ، فقال فيه بالمفهوم ، لكون الحكم كليّاً قابلاً للبقاء ، و بين ما اذا كان الحكم مفهوماً حرفيّاً مستفاداً من الهيئة فقال فيه بعدم المفهوم ، لكون الحكم حينئذ جزئياً غير قابل للبقاء بعد انتفاء موضوعه و هو الشرط [١] .

و أجاب المحقق النائيني ﵀ بجواب آخر ، و هو أنّ المعلّق في القضية الشرطية ليس هو مفاد الهيئة ، لأنّه معنى حرفي و ملحوظ آلي ، بل المعلّق فيها هي نتيجة القضية المذكورة في الجزاء.

و ان شئت عبّر عنها بالمادة المنتسبة ، كما ذكرنا تفصيل ذلك في بحث الواجب المشروط ، و عليه كان المعلّق في الحقيقة على الشرط المذكور في القضية الشرطية هو الحكم العارض للمادة كوجوب الصلاة في قولنا : اذا دخل الوقت فصلّ ، فينتفي هو بانتفاء شرطه ، غاية الامر أنّ المعلّق على الشرط حينئذ هو حقيقة الوجوب مثلاً من دون توسط مفهوم اسمي

---

١ ـ مطارح الانظار : ١٧٠.

في البين، أمّا في القسم الاوّل فالمعلّق على الشرط هو مفهوم الوجوب باعتبار فنائه في حقيقته فلا اشكال [١].

و فيه : انّ المعلّق على الشرط هو الجزاء على ما هو ظاهر الجملة الشرطية ، فكيف يصحّ أن يقال : انّ المعلّق على الشرط غير مفاد هيئة الجزاء من نتيجة القضية أو المادة المنتسبة.

و التحقيق في الواجب أن يقال : انّ الاشكال مبني على ما ذكروه في معنى الانشاء و انّه الايجاد ، فاحتاجوا الى الجواب بما ذكر من الاجوبة ، و أمّا على المختار من أنّ الانشاء عبارة عن ابراز اعتبار كون فعل مّا على ذمّة المكلّف فلا موقع للاشكال المذكور أصلاً ، اذ المعتبر بالاعتبار المزبور ان كان معلّقاً على وجود شيء مثلاً استلزم ذلك انتفاءه بانتفائه ، بلا فرق بين أن يكون الاعتبار مستفاداً من الهيئة و أن يكون مستفاداً من المادة.

٢ ـ اذا كان الشرط مركّباً من أمرين أو امور زاد المفهوم سعة

انّه لا اشكال في أنّه اذا كان الشرط مركّباً من أمرين أو امور زاد المفهوم سعة ، اذ الجزاء ينتفي بانتفاء شرطه ، و انتفاؤه حينئذ يتحقّق بانتفاء أحد أجزائه المذكورة في المقدّم.

فاذا قال المولى : ان جاءك زيد و أكرمك فاكرمه ، ينتفي وجوب اكرام زيد بانتفاء كلّ من المجيء و الاكرام ، و لا يحتاج الى انتفاء مجموع الامرين، و هذا ظاهر لا يحتاج الى مزيد البحث و تطويل الكلام.

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٤١٩.

٣ ـ اذا كان الحكم انحلاليّاً باعتبار المتعلق ، هل المفهوم موجبة جزئية أو كلية ؟

انّه قد يكون الحكم المذكور في التالي انحلاليّاً باعتبار تعدّد المكلّفين، كما اذا قال المولى : اذا زالت الشمس وجب الطهور و الصلاة ، و لا كلام فيه .

و قد يكون انحلاليّاً باعتبار المتعلّق ، بأن يكون التالي مشتملاً على حكم ايجابي أو سلبي ، كما في قوله عليه السلام :« اذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[1] .

فهل المفهوم حينئذ موجبة جزئيّة باعتبار أنّ المفهوم هو رفع الحكم المذكور في التالي و ارتفاع السلب الكلي انّما يكون بالايجاب الجزئي كما ذكروه في علم الميزان ، من أنّ نقيض السالبة الكلّية هي الموجبة الجزئية ، و نقيض الموجبة الكلّية هي السالبة الجزئية ، و نقيض كلّ شيء رفعه ، فمفهوم قوله عليه السلام : « اذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» ، هو انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة في الجملة أو المفهوم موجبة كلية ، فتدلّ الرواية المذكورة بمفهومها على تنجّس الماء القليل بملاقاة كلّ نجس .

و الثاني هو الّذي اختاره المحقق النائيني رحمه الله ، و استدلّ عليه بأنّ الحكم المعلّق على الشرط هو الحكم العام المنحلّ الى أحكام متعدّدة ، فيكون المعلّق على وجود الشرط بحسب اللب و الحقيقة كلّ واحد

---

١ ـ الوسائل ١:١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ و ٢ و غيرهما.

واحد من تلك الاحكام المتعدّدة ، فيكون المنتفي عند انتفاء الشرط هو كلّ واحد من تلك الاحكام .

فينحلّ قوله عليه السلام : « اذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» ، الى قوله : اذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه البول ، و مفهومه أنّه : اذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجّسه البول ، و الى قوله : اذا بلغ الماء قدر كرّ لم تنجّسه الدم ، و مفهومه أنّه : اذا لم يكن الماء قدر كرّ تنجّسه الدم ، و هكذا الى آخر النجاسات .

و لا يضرّنا ما ذكروه في علم الميزان ، من أنّ نقيض السالبة الكليّة موجبة جزئية ، لانّ النظر في علم الميزان الى القواعد الكلية لتأسيس البراهين العقلية ، و لا ينظر فيه الى الظواهر ، و هذا بخلاف علم الاصول ، فانّ المهم فيه هو استنباط الحكم الشرعي من دليله ، و يكفي فيه اثبات ظهور الكلام في شيء و ان لم يساعده البرهان المنطقي ، فلا منافاة بين كون نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية ، و ظهور القضية الّتي علّق فيها السالبة الكلية على شيء في ثبوت الموجبة الكلية عند انتفاء ذلك الشيء ـ هذا ملخّص كلامه بتوضيح منّا[1] .

و الصحيح هو القول الاوّل ، لا لما ذكره أهل الميزان ، من أنّ نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية ، كي يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله ، من أنّ استنباط الحكم الشرعي تابع للظهور و لو لم يساعده البرهان المنطقي ، بل لانّ الظهور يساعده ، لانّ الحكم المذكور في التالي و ان كان بحسب اللب ينحلّ الى أحكام متعدّدة حسب تعدّد أفراد موضوعه ، الاّ أنّه بحسب مقام الجعل أمر واحد ، و مستفاد من دليل واحد .

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٤٢٨.

و من الواضح أنّ استفادة المفهوم من الجملة الشرطية منوط بمقام الاثبات ، فتعدّد الحكم في غير مقام الاثبات لا تأثير له في كيفية استفادة المفهوم ، و بما أنّ الحكم المجعول المستفاد من ظاهر القضية هو الحكم المجعول على الطبيعة السارية ، فلا تدلّ القضية الشرطية الاّ على انتفاء هذا الحكم عند انتفاء شرطه ، و هو يتحقّق بانتفائه عن بعض الافراد ، و لا يتوقّف على انتفائه عن جميع الافراد .

و يتّضح صحّة ما ذكرناه بمراجعة المحاورات العرفية ، فانّ مفهوم قولنا : اذا لبس زيد لامة حربه لم يخف من أحد ، هو الحكم بتحقّق الخوف في الجملة عند انتفاء الشرط المذكور في القضية ، لا الحكم بتحقّق الخوف من كلّ شخص ، و لعلّه لا يخاف من عدّة كثيرة و لو لم يلبس لامة حربه .

و كذا الحال في قولنا : اذا غضب الامير لا يحترم أحداً ، فانّ مفهومه الحكم بالاحترام بالاضافة الى بعض الاشخاص عند انتفاء الشرط المذكور في القضية لا الحكم باحترام كلّ شخص ، و هكذا سائر موارد استعمال القضية الشرطية في تعليق حكم عام على شرط مّا .

و على ذلك فيكون قوله عليه السلام : « اذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء » ، ثبوت النجاسة للماء القليل بملاقاة بعض النجاسات في الجملة ، لا ثبوت النجاسة له بملاقاة كلّ نجس .

كلام المحقق النائيني رحمه الله في عدم وجود الثمرة بين القول بكون المفهوم موجبة كلية أو موجبة جزئية :

ثمّ انّ المحقّق النائيني رحمه الله ذكر أنّه لو قلنا بأنّ المفهوم فيما لو كان التالي سالبة كلية لا يكون الاّ موجبة جزئية لما ترتّب عليه أثر في

خصوص الرواية المذكورة ، لأنّه اذا ثبت تنجّس الماء القليل بملاقاة بعض النجاسات في الجملة ثبت تنجّسه بملاقاة كلّ نجس ، لعدم القول بالفصل بين النجاسات من هذه الجهة ، فلا تترتّب ثمرة على البحث عن كون مفهوم الرواية موجبة كلية أو موجبة جزئية .

و أمّا توهّم أنّ ما تدلّ عليه الرواية على القول بكون المفهوم موجبة جزئية انّما هو تنجّسه بملاقاة نجس مّا ، غاية الامر أنّه يتعدّي من ذلك الى بقيّة النجاسات بعدم القول بالفصل ، لكن عدم القول بالفصل مختصّ بالاعيان النجسة ، فلا يمكن اثبات تنجّس الماء القليل بملاقاته المتنجسّ الاّ على تقدير كون المفهوم موجبة كلية ، فهو مدفوع بأنّه ليس المراد من الشيء المذكور في الرواية هو كلّ ما يصدق عليه أنّه شيء ، اذ لا معنى لاشتراط عدم انفعال الماء عند ملاقاته الاجسام الطاهرة بكونه كرّاً .

بل المراد هو الشيء الّذي يكون في نفسه موجباً لتنجّس ملاقيه ، و عليه فان ثبت من الخارج تنجيس المتنجّس ، فذلك يكفي في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته من دون احتياج الى التمسك بمفهوم الرواية ، و ان لم يثبت ذلك ، فالمتنجّس غير داخل في عموم المنطوق لتثبت بمفهومها نجاسة الماء القليل بملاقاته على تقدير كون المفهوم موجبة كليّة ـ انتهى [١] .

النظر في كلام المحقق النائيني رحمه الله :

أقول : ما أفاده قدس سره من عدم القول بالفصل بين أنواع النجاسات متين

---

١ ـ أجود التقريرات ٢: ٤٢٠.

جدّاً ، فلا يترتّب على هذا النزاع أثر بالاضافة الى أنواع النجاسات ، و أمّا بالاضافة الى المتنجّسات ، فيترتّب عليه الاثر ، فانّه بعد ما ثبت تنجيس المتنجّس في الجملة يحكم بانفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس ، بناءاً على كون المفهوم موجبة كليّة .

و أمّا بناءاً على كون المفهوم موجبة جزئيّة ، فلا تدلّ الرواية على انفعاله بها ، و ليس هناك قول بعدم الفصل بين المتنجّس و الاعيان النجسة ليتمسك به ، فلا بدّ للقائل بانفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس من التماس دليل آخر .

و هذه ثمرة مهمّة تترتّب على البحث عن كون المفهوم موجبة كلية أو موجبة جزئية .

٤ ـ اذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء

انّه اذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء ، كما في قوله عليه السلام : « اذا خفي الاذان فقصّر »[١] ، و قوله عليه السلام : « اذا خفي الجدران فقصّر »[٢] ، فبناءاً على دلالة الجملة الشرطية على المفهوم يقع التنافي بين مفهوم كلّ من الكلامين و منطوق الآخر .

---

١ ـ عن عبدالله بن سنان ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : سألته عن التقصير ، قال : « اذا كنت في الموضع الّذي تسمع فيه الاذان فأتمّ ، و اذا كنت في الموضع الّذي لا تسمع فيه الاذان فقصّر » ـ التهذيب ٤: ٢٣٠ ، عنه الوسائل ٨: ٤٧٢.

٢ ـ عن محمد بن مسلم ، قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : الرجل يريد السفر متى يقصّر ؟ قال : « اذا توارى من البيوت » ـ الكافي ٣: ٤٣٤ ، عنه الوسائل ٨: ٤٧٠.

الوجوه الّتي ذكروا لرفع التنافي بين مفهوم كلّ من الكلامين و منطوق الآخر :

و ذكر في رفع هذا التنافي وجوهاً :

١ ـ أن يرفع اليد عن المفهوم في كلتا القضيتين، بدعوى أنّ منطوق كلّ واحدة من القضيتين قرينة على عدم المفهوم في الاخرى ، فتكونان بمنزلة قضيتين حمليتين لا مفهوم لهما أصلاً ، فيحتمل وجوب القصر مع انتفاء كلّ من الشرطين لامر ثالث ، اذ النافي لوجوب القصر عند انتفاء الشرط انّما هو المفهوم و بعد الالتزام بعدم المفهوم لا مانع من احتماله لامر آخر.

٢ ـ أن يجعل الشرط هو الكلّي الجامع بين الامرين ، فان كان بينهما جامع عرفي فهو ، و الاّ فالشرط هو الجامع الانتزاعي ، و هو عنوان أحدهما ، فيكون تعدّد الشرط على ظاهر القضيتين قرينة على أنّ الشرط في كلّ منهما لا يكون بعنوانه الخاص ، بل بما هو مصداق للجامع الّذي هو الشرط في الحقيقة ، و الفرق بينه و بين الوجه الاوّل في المفهوم فقط كما هو واضح.

٣ ـ أن يقيّد اطلاق كلّ من المنطوقين بالآخر ، فيجعل الشرط في الحقيقة مركّباً من الشرطين المذكورين في القضيتين، فتكون القضيتان في حكم قضية شرطية واحدة مقدّمها مركّب من الامرين ، فيكون شرط وجوب القصر في المثال مركّباً من خفاء الاذان و خفاء الجدران معاً .

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الثاني من حيث المنطوق أنّه في هذا الوجه وجب القصر فيه عند خفاء أحدهما ، و من حيث المفهوم أنّ المفهوم في هذا الوجه عدم وجوب القصر عند انتفاء خفاء أحد الامرين، فانّ الشرط مركّب منهما ، و المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه ،

و المفهوم في الوجه الثاني عدم وجوب القصر عند انتفاء خفاء كلا الامرين معاً ، اذ يكفي في وجوب القصر خفاء أحدهما .

و الفرق بينهما و بين الوجه الاوّل واضح ، فانّ مفاد الوجه الاوّل و ان كان متّحداً مع الوجه الثاني من حيث المنطوق الاّ أنّ الفرق بينهما من حيث المفهوم ، فانّ القضيتين على الوجه الثاني تدلان على عدم وجوب القصر عند انتفاء خفاء الاذان و خفاء الجدران معاً ، بخلاف الوجه الاوّل ، فانّه لا مفهوم لهما على الفرض ، فلا دلالة لهما على عدم وجوب القصر عند انتفاء كلا الامرين معاً ، فيحتمل وجوب القصر مع انتفائهما معاً ايضاً ، كما تقدّمت الاشارة اليه.

٤ ـ و ذكر صاحب الكفاية رحمه الله وجهاً رابعاً ، و هو أن يقيّد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر ، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الاذان ، بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام : « اذا خفي الاذان فقصّر» ، الاّ مع خفاء الجدران ، و كذا الكلام في القضيّة الاخرى ، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الجدران ، بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام : « اذا خفي الجدران فقصّر» ، الاّ مع خفاء الاذان[1] .

و لكن هذا الوجه غير معقول ، اذ المفهوم بنفسه ليس مدلولاً مستقلاً للكلام ليتصرّف فيه بتخصيص أو تقييد ، بل هو تابع للمنطوق باعتبار أنّ المنطوق يدلّ على خصوصيّة مستلزمة للمفهوم ، فتدلّ القضية على المفهوم بالدلالة الالتزامية لاجل تلك الخصوصية ، كما عبّروا عن تلك الخصوصية بالعليّة المنحصرة .

فلو التزمنا بدلالة كلّ واحدة من القضيتين على تلك الخصوصية و بقاء

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٣٨.

المنطوق على حاله فيهما ، فلا يعقل تقييد المفهوم ، اذ لا معنى لكون خفاء الاذان مثلاً علّة منحصرة لوجوب القصر مع وجوب القصر عند خفاء الجدران ايضاً ، بمقتضى منطوق قوله عليه السلام : « اذا خفي الجدران فقصّر» .

و كذا الكلام في الطرف الآخر ، فنقول : معنى الالتزام بالمفهوم في قوله عليه السلام : « اذا خفي الجدران فقصّر» ، كون خفاء الجدران علّة منحصرة لوجوب القصر ، و لا معنى لكونه علّة منحصرة مع وجوب القصر عند خفاء الاذان ايضاً ، بمقتضى منطوق قوله عليه السلام : «اذا خفي الاذان فقصر» .

هذا كلّه مع أنّ الالتزام بتقييد مفهوم كلّ من القضيّتين بمنطوق الآخر معناه وجوب القصر عند خفاء كلّ من الاذان و الجدران بمقتضى منطوق القضيتين ، و هذا هو الوجه الثاني بعينه ، فلا وجه لذكره ثانياً ، و عدّه وجهاً آخر.

٥ ـ و أمّا ما نقله صاحب الكفاية رحمه الله عن بعضهم من الوجه الخامس ، و هو رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين و بقاء الآخر على مفهومه ، و ردّه بعدم الدليل عليه الاّ فيما كان ما أبقى على مفهومه أظهر من الآخر ، ففي غاية السقوط [١] ، و لعلّه سهو من القلم .

اذ التنافي لا يرتفع برفع اليد عن المفهوم في أحدهما ، فانّ التنافي انّما هو بين مفهوم كلّ من الدليلين و منطوق الآخر ، و بعد رفع اليد عن مفهوم خصوص أحدهما يبقى التنافي بين منطوقه و مفهوم الآخر كما هو ظاهر ، فلم يبق في المقام الاّ الاوجه الثلاثة.

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٤٠.

النظر في هذه الوجوه :

أمّا الوجه الاوّل ، فلا موجب للالتزام به ، اذ الضرورات تقدّر بقدْرها ، و التنافي بين الدليلين يرتفع بأحد الوجهين الآخرين مع بقاء المفهوم فيهما على الجملة على ما عرفت ، فرفع اليد عن المفهوم رأساً في كلتا القضيّتين ممّا لا ملزم له ، و ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله ، من أنّ العرف يساعد عليه غير مسلّم ، فانّ العرف غير مساعد عليه ، فالامر دائر بين الوجه الثاني و الوجه الثالث .

و اختار المحقق النائيني رحمه الله الوجه الثالث ، بتقريب أنّ استقلال كلّ من الشرطين في ترتّب الجزاء عليه بلا انضمام الآخر اليه يستفاد من الاطلاق المقابل للعطف بالواو ، و انحصار الشرط بما هو مذكور في كلّ واحدة من القضيتين يستفاد من الاطلاق المقابل للعطف بأو ، و الأخذ بكلا الاطلاقين ممّا لا يمكن .

اذ لا يتصوّر انحصار علّة وجوب القصر بخفاء الاذان مثلاً بمقتضى الاطلاق المقابل للعطف بأو ، في قوله عليه السلام : « اذا خفي الاذان فقصّر » [1] ، مع الالتزام بوجوب القصر عند خفاء الجدران ايضاً ، بمقتضى قوله عليه السلام : « اذا خفي الجدران فقصّر » [2] .

و كذا الحال في الطرف الآخر ، فلا يتصوّر انحصار علّة وجوب القصر

---

١ ـ عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن التقصير ، قال : « اذا كنت في الموضع الّذي تسمع فيه الاذان فأتمّ ، و اذا كنت في الموضع الّذي لا تسمع فيه الاذان فقصّر » ـ التهذيب ٤: ٢٣٠ ، عنه الوسائل ٨: ٤٧٢.

٢ ـ عن محمد بن مسلم ، قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : الرجل يريد السفر متى يقصّر ؟ قال : « اذا توارى من البيوت » ـ الكافي ٣: ٤٣٤ ، عنه الوسائل ٨: ٤٧٠.

بخفاء الجدران بمقتضى الاطلاق المقابل للعطف بأو في قوله عليه السلام : « اذا خفي الجدران فقصّر» ، مع الالتزام بوجوب القصر عند خفاء الاذان ايضاً ، بمقتضى قوله عليه السلام : « اذا خفي الاذان فقصّر» .

و بالجملة لا معنى لكون كلّ واحد من خفاء الاذان و خفاء الجدران علّة منحصرة لوجوب القصر ، مع استقلال كلّ منهما بالعليّة ، فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الاطلاقين.

و حيث انّه لا مرجّح لاحدهما على الآخر يسقط كلاهما عن الحجية ، للعلم الاجمالي بعدم ارادة أحدهما ، لكن وجوب القصر عند تحقّق مجموع الامرين من خفاء الاذان و خفاء الجدران معاً ثابت على كلّ تقدير ، أي سواء كان الاطلاق المقابل للعطف بواو مراداً للمولى ، أو الاطلاق المقابل للعطف بأو مراداً له .

و أمّا في صورة انفراد كلّ من الشرطين بالوجود ، كما اذا خفي الاذان دون الجدران ، أو انعكس الامر ، فوجوب القصر مشكوك فيه ، و لا أصل لفظي يرجع اليه ، لسقوط الاطلاقين بالتعارض على الفرض ، فتصل النوبة الى الاصل العملي ، و مقتضاه وجوب التمام للاستصحاب ، فتكون النتيجة موافقة لتقييد الاطلاق المقابل للعطف بالواو . هذا ملخّص مرامه ، زيد في علوّ مقامه [1] .

و فيه:أوّلاً ؛ المناقشة في الصغرى و في خصوص هذا المثال ، فانّه بعد تساقط الاطلاقين على تقدير التسليم لا تصل النوبة الى الاصل العملي ، و الوجه في ذلك :

انّ عمومات الادلّة من الكتاب و السنة قد دلّت على وجوب القصر

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٤٢٣ ـ ٤٢٥ ، فوائد الاصول ٢:٤٨٦ ـ ٤٨٨.

على المسافر ، و يصدق عنوان المسافر بمجرّد الخروج عن سور البلد أو آخر دار منه ، الاّ أنّا خرجنا عن تلك العمومات للادلة الخاصّة الدالّة على وجوب التمام على المسافر ايضاً ما لم يخرج عن حدّ الترخص ، و القدر المتيقّن من هذه الادلّة الخاصة هو ما اذا لا يخفى عليه شيء من الاذان و الجدران ، بأن كان يسمع الاذان و يرى الجدران ، فيجب عليه التمام بمقتضى هذه الادلّة الخاصة .

و أمّا اذا خفي أحدهما دون الآخر و شككنا في الخروج عن الترخّص لسقوط الاطلاقين للمعارضة على ما عرفت ، فلا بدّ من الرجوع الى العمومات الدالّة على وجوب القصر على المسافر ، فلا تصل النوبة الى الاصل العملي ، و تكون النتيجة حينئذ موافقة لتقييد الاطلاق المقابل للعطف بأو .

نعم لو كان الحكم المذكور في الجزاء تأسيساً غير مشمول للعمومات ، كما اذا قال المولى : اذا خفي الاذان فتصدّق ، و اذا خفي الجدران فتصدّق ، و خفي أحدهما دون الآخر ، و سلّمنا تساقط الاطلاقين ، تصل النوبة الى الاصل العملي ، و الاستصحاب يقتضي عدم وجوب التصدّق ، أو أصالة البراءة يقتضي عدم وجوب التصدّق ، فتكون النتيجة موافقة للتقييد بالواو ، بخلاف المثال على ما عرفت .

و ثانياً : المناقشة في الكبرى و في أصل القاعدة الّتي ذكرها ، فانّ القاعدة تقتضي رفع اليد عن الاطلاق المقابل للعطف بأو ، و ابقاء الاطلاق المقابل للعطف بواو بحاله ، عكس ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله .

و الوجه في ذلك : انّ التنافي في المقام انّما هو بين مفهوم كلّ من القضيتين و مفهوم الاخرى ، باعتبار أنّ مفهوم كلّ منهما حصر العلّة في الشرط المذكور فيه ، و منطوق الاخرى ثبوت الجزاء عند تحقّق الشرط

الاخر ايضاً ، فمفهوم قوله عليه السلام : « اذا خفي الاذان فقصّر» ، انحصار علّة وجوب القصر في خفاء الاذان ، و عدم وجوب القصر عند عدمه ، و منطوق قوله عليه السلام : «اذا خفي الجدران فقصّر» ، هو ثبوت وجوب القصر عند خفاء الجدران ايضاً .

فيقع التعارض بين مفهوم القضيّة الاولي و منطوق القضية الثانية ، و بالعكس ، بحيث لو فرض عدم ظهور القضيتين في الدلالة على المفهوم لا تنافي بينهما أصلاً ، فانّه لا تنافي بين الحكم بوجوب القصر عند خفاء الاذان و الحكم بوجوب القصر عند خفاء الجدران ، كما هو ظاهر ، فاذاً لا بدّ من علاج المعارضة بين مفهوم كلّ من القضيتين و منطوق الاخرى .

و بما أنّ القاعدة في مقام العلاج هو رفع اليد عن أضعف المتعارضين لا بدّ في المقام من رفع اليد عن المفهوم بمقدار يرفع به التعارض و التنافي ، لكونه أضعف من المنطوق ، لا لمجرّد كونه مفهوماً و ذاك منطوقاً ، اذ ربّما يكون المفهوم أقوى من المنطوق و يقدّم عليه ، بل لكون نسبته المنطوق الى المفهوم في المقام هي نسبة الخاص الى العام ، و الخاص أقوى دلالة من العام بحسب متفاهم العرف ، فلا بدّ من رفع اليد عن عموم المفهوم في مورد المعارضة لا مطلقاً .

و بما أنّه يستحيل التصرف في نفس المفهوم لكونه مدلولاً تبعيّاً للكلام و لازماً عقليّاً للمنطوق ، لا بدّ من رفع اليد عن ملزوم المفهوم بمقدار يرتفع به المعارضة ، و هو اطلاق المفهوم المقابل للعطف بأو ، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا الاطلاق .

و ان شئت قلت : انّ ثبوت الملزوم يدلّ على ثبوت اللازم و نفي اللازم يدلّ على نفي الملزوم ، فانّ نفي الملزوم لازم لنفي اللازم ، فنفي المفهوم بمقدار رفع المعارضة يدلّ على نفي اطلاق المنطوق الّذي هو ملزوم

للمفهوم ، و هو الاطلاق المقابل للعطف بأو ، و أمّا رفع اليد عن الاطلاق المقابل للعطف بواو ، لتكون النتيجة اشتراط الجزاء بمجموع الامرين المذكورين في القضيّتين الشرطيّتين ، فهو ممّا لا وجه له ، و ان كان موجباً لارتفاع المعارضة بين الدليلين ، اذ لا مقتضى لرفع اليد عن ظهور دليل مع عدم كونه طرفاً للمعارضة و ارتفع به التعارض بين الدليلين من باب الاتّفاق .

و نظير المقام ما اذا ورد الامر باكرام العلماء ، الظاهر في وجوب اكرامهم ، ثمّ ورد في دليل آخر انّه لا يجب اكرام زيد العالم ، فالتعارض بينهما انّما هو لظهور الدليل الاوّل في العموم ، فلا بدّ من رفع اليد عنه و تخصيصه بالدليل الثاني ، على ما هو مقتضى الجمع العرفي ، و عمل الامر في الدليل الاوّل على الاستصحاب و ان كان يرتفع به التعارض الاّ أنّه لا موجب له بعد كون الموجب للتعارض هو ظهور الدليل الاوّل في العموم ، فلا بد من رفع اليد عنه .

و بالجملة الميزان في جميع موارد تعارض الظهورات هو رفع اليد عن أضعف المتعارضين بخصوصه بحسب فهم العرف ، و أمّا الظهور الآخر الاجنبي عن المتعارضين ، فلا موجب لرفع اليد عنه و لو ترتّب عليه ارتفاع التعارض بين الدليلين .

فالصحيح في المقام هو رفع اليد عن الاطلاق المقابل للتقييد بأو ، و الحكم بوجوب القصر عند خفاء كلّ من الاذان و الجدران لا رفع اليد عن الاطلاق المقابل للتقييد بواو و الحكم بوجوب القصر عند خفاء مجموع الامرين .

ألا ترى أنّه في مثل قوله : اذا بلت فتوضّأ و اذا نمت فتوضأ ، يفهم العرف وجوب الوضوء عند تحقّق كلّ واحد من البول و النوم ، و ترتّب

الجزاء على كلّ واحد من الامرين، لا وجوب الوضوء عند تحقّق مجموع الامرين مع قطع النظر عن الضرورة و الاجماع في ذلك.

و كذا الحال في موجبات الغسل، فاذا قال عليه السلام: «اذا التقى الختانان وجب الغسل»[١]، و «اذا انزل وجب الغسل»[٢]، يفهم العرف وجوب الغسل عند تحقّق كلّ من الامرين، لا عند تحقّق مجموع الامرين.

٥ ـ تداخل الاسباب و المسبّبات

انّه اذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء، و ثبت من ظاهر الدليلين أو من الخارج كون كلّ شرط مستقلاً في ترتّب الجزاء عليه، فهل القاعدة تقتضي تداخل الشروط، بمعنى تأثيرها أثراً واحداً مطلقاً، أو فيما اذا تقارنت زماناً، و أمّا اذا تقدّم بعضها على بعض فيؤثّر المتقدّم فقط دون غيره، أو انّها تقتضي تعدّد الاثر عند تعدّد الشرط، و يعبّر عن هذا البحث بتداخل الاسباب و عدمه.

و على تقدير استفادة تعدّد الاثر امّا من نفس الدليلين أو من الخارج، فهل القاعدة تقتضي جواز الاقتصار بفعل واحد، كالاكتفاء بغسل واحد للجنابة و لمسّ الميت مثلاً، أو يجب الاتيان بأفعال متعدّدة، و يعبّر عن ذلك بتداخل المسبّبات و عدمه.

---

١ ـ عن عبيدالله بن علي الحلبي، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل أعليه غسل؟ قال: «كان علي عليه السلام يقول: اذا مسّ الختان الختان فقد وجب الغسل». الفقيه ١: ٤٧، عنه الوسائل ٢: ١٨٣.

٢ ـ عن اسماعيل بن سعد الاشعري قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يلمس فرج جاريته حتى تنزل الماء من غير أن يباشر يعبث بها بيده حتّى تنزل، قال: «اذا أنزلت من شهوة فعليها الغسل». الكافي ٣: ٤٧، التهذيب ١: ١٢٣، عنهما الوسائل ٢: ١٨٦.

فيقع الكلام في مقامين ، و تحقيق الكلام في هذين المقامين يقتضي تقديم امور :

١ ـ الكلام في مقتضى القاعدة

انّ الكلام في هذا البحث انّما هو في مقتضى القاعدة من حيث ظاهر الجملة الشرطية ، مع قطع النظر عن الادلّة الخاصة الواردة في بعض الموارد ، فانّه اذا دلّ دليل خاصّ على التداخل أو على عدمه في مورد فيؤخذ به لا محالة ، و لكنّه خارج عن محل الكلام .

و ممّا دلّ الدليل على تداخل الاسباب فيه وجوب الوضوء في قولهم : اذا بلت فتوضّأ ، و اذا نمت فتوضّأ ، و هكذا الى آخر النواقض ، فانّه قد دلّ الكتاب و السنة بل الاجماع و الضرورة على وجوب وضوء واحد عند تعدّد النواقض كما هو ظاهر .

و ممّا دلّ الدليل على تداخل المسبّبات فيه هو الغسل ، فانّه وردت رواية صحيحة دالّة على جواز الاكتفاء بغسل واحد عن الجنابة و الجمعة و غيرهما [١] .

---

١ ـ علي بن ابراهيم ، عن أبيه ، عن حماد بن عيسي ، عن حريز ، عن زرارة قال عليه السلام : «اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابة و الحجامة و عرفة و النحر و الحلق و الذبح و الزيارة ، فاذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد ، و كذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها و احرامها و جمعتها و غسلها من حيضها و عيدها» . الكافي ٣:٤١ ، عنه الوسائل ٢:٢٦١.

عن جميل بن دراج ، عن بعض أصحابنا ، عن أحدهما عليهما السلام أنه قال : « اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر أجزأ عنه ذلك الغسل من كلّ غسل يلزمه في ذلك اليوم» . الكافي ٣:٤١ ، عنه الوسائل ٢:٢٦٣.

فأمثال هذه الموارد خارجة عن محلّ الكلام ، انّما الكلام فيما لم يرد فيه دليل خاص ، كما اذا تعدّد الجماع في نهار شهر رمضان مثلاً ، فهل القاعدة تقتضي تعدّد الكفارة أم لا ؟

٢ ـ تأسيس الاصل في المسألة

انّه لا بدّ من تأسيس الاصل في المسألة ليكون مرجعاً عند الشك في تداخل الاسباب و المسبّبات ، فنقول :

الاصل عند الشك في تداخل الاسباب موافق للقول بالتداخل ، اذ عند الشك في تكليف زائد على التكليف الواحد المتيقّن كان المرجع استصحاب عدم الجعل على كلام فيه مذكور في محلّه ، أو البراءة الشرعية أو العقلية .

و أمّا اذا شك في تداخل المسبّبات ، فالاصل موافق للقول بعدم التداخل ، اذ بعد ثبوت تكاليف متعدّدة اذا شك في حصول امتثالها بفعل واحد كان مقتضى قاعدة الاشتغال عدم جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال ، هذا في الاحكام التكليفية.

و كذا الحال في الاحكام الوضعية ، فاذا شك في وحدة الحكم الوضعي و تعدّده عند تحقق المتعدّد من أسبابه ، فالاصل يقتضي عدم حدوث غير المتيقّن منه ، كما اذا علم بتعدّد الحكم الوضعي و علم بارتفاع واحد منه و شك في ارتفاع الباقي ، فالاصل يقتضي بقاء غير ما هو متيقّن الارتفاع ، فلا فرق في تأسيس الاصل بين الاحكام التكليفية و الوضعية .

نعم الاصل الجاري عند الشك في تداخل الاسباب أو المسبّبات في الاحكام الوضعية يغاير سنخ الاصل الجاري في موارد الاحكام التكليفية ، و مجرّد ذلك لا يوجب الفرق بينهما في تأسيس الاصل.

٣ ـ اختلاف متعلّق الحكم في الجزاء من حيث قابليته للتعدّد و التأكّد و التقيّد

انّ متعلّق الحكم في الجزاء المذكور في القضية الشرطية تارة يكون قابلاً للتعدّد ، كالوضوء الواجب بالبول و النوم ، فانّه يمكن ايجاب وضوءين على المكلّف عند تحقق البول و النوم ، أو فردين من البول ، أو فردين من النوم ، و هذا هو القدر المتيقّن من محلّ الكلام .

و اخرى لا يكون قابلاً للتعدّد ، و لكنّه قابل للتقيّد ، بمعنى كون الحكم في الجزاء مقيّداً بكلّ واحد من السببين ، كالقتل المشروع قصاصاً عن اثنين ، فان قتل شخص واحد و ان لم يكن قابلاً للتعدّد ، الاّ أنّ تشريعه مقيّد بكلّ من السببين ، فيثبت بكلّ سبب حق القصاص ، بحيث لو عفى وليّ أحد المقتولين لا يسقط حقّ وليّ المقتول الآخر ، و قد يعبّر عن هذا القسم بأنّه قابل للتعدّد حكماً ، كما أنّه يعبّر عن القسم الاوّل بأنّه قابل للتعدّد حقيقة ، و هذا القسم ايضاً في محلّ الكلام.

و ثالثة لا يكون قابلاً للتعدّد و لا للتقيّد ، و لكنه قابل للتأكّد ، كوجوب القتل الناشيء من غير حقّ الناس ، بأن تكون الاسباب كلّها من حقوق اللّه سبحانه و تعالى ، كما اذا ارتدّ أحد و لاط بغلام ، نعوذ باللّه ، فانّ قتل هذا الشخص مع عدم كونه قابلاً للتعدّد غير قابل للتقيّد ، فانّ حكم اللّه سبحانه لا يمكن سقوطه بالعفو عنه ، و هذا القسم خارج عن محلّ الكلام ، و لا بدّ فيه من القول بتأكّد الحكم عند اجتماع السببين ، فانّ الحكم بقتله يتأكّد بتأكّد الملاك فيه .

و رابعة قابلاً للتعدّد و لا للتقيّد و لا للتأكّد ، كما اذا كان الحكم المذكور في الجزاء ترخيصياً ، كجواز أكل الحرام عند اجتماع الاكراه و الاضطرار مثلاً ، فانّ الحكم بجواز الاكل حينئذ مع عدم كونه قابلاً للتعدّد و التقيّد لا يكون قابلاً للتأكّد ايضاً .

و كذا الحال فيما اذا كان الجزاء مشتملاً للحكم بطهارة شيء و اجتمع له سببان ، كما اذا وقع عليه المطر و وقع في الماء الجاري ايضاً ، فانّ الحكم بالطهارة غير قابل للتأكّد ، مع عدم كونه قابلاً للتعدّد و التقيّد ، و هذا القسم ايضاً خارج عن محلّ الكلام بلا اشكال ، و لا مناص فيه من القول بالتداخل .

٤ ـ اذا كان الشرط غير قابل للتعدّد

انّ الشرط اذا كان بنفسه غير قابل للتعدّد ، فهو ايضاً خارج عن محلّ الكلام ، و الوجه فيه واضح ، فانّ الكلام فيما اذا تحقّق الشرط في الخارج متعدّداً و اتّحد الجزاء .

و أمّا اذا كان الشرط غير قابل للتعدّد فلا يتصوّر فيه هذا النزاع ، و ذلك كما في سببّية الافطار في شهر رمضان لوجوب الكفّارة ، فانّ المفطرات و ان كانت كثيرة الاّ أنّ غير الوجود الاوّل منها لا يتّصف بكونه مفطراً ، فلا محالة يكون الوجود الاوّل منها هو الموجب للكفارة دون غيره ، اذ المأخوذ في لسان الادلّة الدالّة على وجوب الكفارة هو عنوان الافطار عمداً ، و هو لا يصدق الاّ على الوجود الاوّل كما هو ظاهر ، فلا يتصوّر فيه التعدّد .

و لم نجد دليلاً قد اخذ فيه عنوان المفطرات بنفسها ، كالاكل و الشرب و غيرهما من المفطرات ، ليتكرّر الكفّارة بتكرّر الاكل و الشرب مثلاً على القول بعدم التداخل ، فعند تكرّر الاكل و الشرب عمداً لا تجب الاّ كفّارة واحدة.

و التزم السيّد صاحب العروة ﷺ في اجوبة مسائله بتعدّد الكفارة عند تكرّر الاكل و الشرب أو غيرهما من المفطرات ، و استدلّ عليه بأنّ عنوان الافطار المأخوذ في لسان الادلة انّما هو للاشارة الى ذات المفطرات من

الاكل و الشرب و غيرهما ، فالسبب في الحقيقة لوجوب الكفارة انّما هو ذات هذه الامور ، فلا بدّ من تكرّر الكفارة عند تكرّر هذه الامور ، و ان لم يصدق عنوان الافطار الاّ على الوجود الاوّل منها ، مضافاً الى أنّ المأخوذ في بعض الروايات نفس هذه الامور ، أي الاكل و الشرب و نحوهما لا عنوان الافطار.

و فيه : انّ ظاهر الادلّة المأخوذة فيها عنوان الافطار أنّ عنوان الافطار دخيل في وجوب الكفارة [1] ، و الالتزام بكون عنوان الافطار مشيراً الى ذات الاعمال و عدم مدخليّة عنوان الافطار في وجوب الكفارة خروج عن ظاهر الادلّة من دون دليل و قرينة .

و أمّا ما ذكره من أنّ المأخوذ في بعض الروايات عنوان الاكل و الشرب و نحوهما لا عنوان الافطار ، فلم يساعده الفحص التامّ ، فانّا لم نجد رواية شأنها ذلك بعد التتبّع التامّ .

فالصحيح ما ذكرناه من عدم وجوب تكرّر الكفارة بتكرّر الاكل و الشرب و نحوهما.

هذا كلّه في غير الجماع و الاستمناء ، و أمّا هما فلا بدّ من تكرار الكفّارة عند تكرارهما ، لانّه الظاهر من الروايات الواردة ، فانّ المأخوذ فيها نفس العمل لا عنوان الافطار [2] .

---

١ ـ عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل أفطر من شهر رمضان متعمّداً يوماً واحداً من غير عذر ، قال : « يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً ، فان لم يعذر تصدّق بما تطيق » ـ الكافي ٤:١٠١، عنه الوسائل ١٠:٤٤.

٢ ـ محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن صفوان ، عن عبدالرحمان بن الحجاج قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني و هو محرم من غير جماع ، أو ←

٥ ـ عدم ابتناء هذه المسألة على أنّ الاسباب الشرعية معرفات أو علل حقيقية و مؤثرات

انّ المنسوب الى فخر المحققين رحمه الله ابتناء هذه المسألة على أنّ الاسباب الشرعية معرّفات أو علل حقيقيّة و مؤثّرات ، فان قلنا بكونها معرّفات فلا مناص من القول بالتداخل ، اذ عليه يكون المؤثّر واحداً و الشروط المتعدّدة المذكورة في الجمل الشرعية معرّفات لعلّة واحدة ، فلا وجه للالتزام بتعدّد الحكم المذكور في الجزاء ، و ان قلنا بكونها مؤثّرات و علل حقيقيّة ، فلا بدّ من القول بعدم التداخل ، اذ المعلول يتعدّد عند تعدّد علّته لا محالة[1].

و هذا الابتناء ممّا لا يرجع الى محصّل ، اذ لو كان مراده من العلّة هي العلّة التكوينية ففيه :

أوّلاً : انّه لا يعقل كون الاسباب الشرعية عللاً تكوينيّة للاحكام الشرعية ، اذ الاحكام الشرعية امور مجعولة للشارع ، فعلّتها التكوينية الوحيدة ليست الاّ ارادة المولى الجاعل لها ، و القول بأنّ الاسباب الشرعية كزوال الشمس و الاستطاعة و غيرهما علل حقيقيّة تكوينيّة للاحكام الشرعية انكار لكون الاحكام مجعولة اختيارية للشارع ، فكيف يمكن التفوّه به و لو من باب الاحتمال .

← يفعل ذلك في شهر رمضان ؟ فقال عليه السلام : «عليهما من الكفارة مثل ما على الّذي يجامع» ـ التهذيب ٥:٣٢٧، عنه الوسائل ١٠:٤٠.

و نحوه غيره ، فهذا الخبر و نحوه المأخوذ فيه عنوان الجماع و الاستمناء ظاهر في تكرر الكفارة عند تكرارهما.

١ ـ ايضاح الفوائد ١:٤٨.

و ثانياً : انّه لا يترتّب على نفي العليّة بهذا المعنى كونها معرّفات ، كي يترتّب عليه القول بالتداخل ، بل هنا واسطة بين العليّة التكوينيّة و المعرفيّة .

و هي أنّ الاسباب الشرعية موضوعات للاحكام الشرعية بجعل الشارع ، فتدور الاحكام مدارها بجعل من الشارع ، فيكون السبب الشرعي شبيهاً بالعلّية التكوينيّة بجعل الشارع ، فيصحّ القول بعدم التداخل مع عدم كون الاسباب الشرعية عللاً تكوينيّة ، فلا يترتّب القول بالتداخل على القول بعدم كون الاسباب الشرعية عللاً للاحكام .

و ان كان مراده من العليّة كون الاسباب الشرعية موضوعات للاحكام الشرعية بحيث تدور الاحكام مدارها بجعل الشارع ، فيكون المراد من المعرّف عدم كون الاسباب الشرعيّة موضوعات للاحكام ، بأن تكون الموضوعات للاحكام أشياء اخر ، و انّما الاسباب الشرعية المذكورة في الجمل الشرطية معرّفات لها .

ففيه أوّلاً : انّه خلاف ظواهر الادّلة ، فانّ ظاهر قوله تعالى : «**وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً**»[1] ، أنّ الاستطاعة هي الموضوع لوجوب الحج ، لا أنّ الدخيل في وجوب الحج شيء آخر ، و عنوان الاستطاعة اشارة اليه و معرّف له.

و ثانياً : انّه لا يترتّب عليه القول بالتداخل ، اذ يمكن أن يكون كلّ شرط كاشفاً عن سبب غير ما يكشف عنه الآخر.

فتحصّل أنّ الابتناء المذكور في كلام المنسوب الى الفخر لا يرجع الى معنى معقول.

---

١ ـ آل عمران : ٩٧.

المقام الاوّل : تداخل الاسباب

اذا عرفت هذه الامور فاعلم : أنّ الاقوال في المقام الاوّل ، أي تداخل الاسباب ، ثلاثة : القول بالتداخل مطلقاً ، و القول بعدمه كذلك ، و التفصيل بين وحدة الشروط جنساً و اختلافها ، بالتزام التداخل في الاوّل و عدمه في الثاني .

و الصحيح هو القول بعدم التداخل مطلقاً ، و الوجه في ذلك ما ذكرناه مراراً ، من أنّ القضية الشرطية ترجع الى القضية الحملية الحقيقية ، كما أنّ القضية الحملية ترجع الى القضية الشرطية الّتي يكون مقدّمها تحقّق الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له .

و عليه فكما أنّ الحكم في القضية الحملية الحقيقية ينحلّ الى أحكام متعدّدة بتعدّد وجود موضوعه ، كذلك الحكم في القضية الشرطية ينحلّ و يتعدّد بتعدّد تحقق الشرط .

هذا فيما اذا كانت الشروط المتعدّدة وجوداً من جنس واحد ، و أمّا اذا كانت مختلفة من حيث الجنس ، فتعدّد الحكم يستفاد من ظهور كلّ من القضيتين في استقلال كلّ من الشرطين في ترتّب الجزاء عليه ، كما تقدّم في المسألة السابقة ، فانّ ظاهر قوله : اذا بلت فتوضّأ ، هو أنّ وجوب الوضوء مترتّب على تحقّق البول ، سواء قارنه أو سبقه النوم أم لا ، و كذا الامر في قوله : اذا نمت فتوضأ.

و بالجملة مقتضى اطلاق كلّ من القضيتين استقلال كلّ من البول و النوم في ترتّب وجوب الوضوء عليه على كلّ تقدير ، فيلزم تعدّد وجوب الوضوء عند تحقّق الامرين في الخارج.

و أمّا توهم أنّ ظاهر الجزاء هو وحدة الطلب ، باعتبار أنّ المأخوذ في

متعلّق الطلب هو صرف الوجود ، و هو يصدق على أوّل الوجودات ، فيقع التعارض بين ظهور الجزاء في وحدة الحكم و ظهور الجملة الشرطية في حدوث الحكم عند حدوث كل شرط فيتساقطان ، فمدفوع بأنّ متعلّق الطلب ليس الاّ نفس الطبيعة .

و من الواضح أنّ تعلّق الطلب بشيء بنفسه لا يقتضي الاّ ايجاده و نقض عدمه المطلق ، فلا موجب لاخذ صرف الوجود في متعلّق الطلب ، و الاكتفاء بأوّل الوجودات في مقام الامتثال انّما هو لصدق ايجاد الطبيعة عليه ، لا لكون المأخوذ في متعلّق الطلب هو صرف الوجود ، اذ لا دلالة للامر بمادّته و هيئته عليه ، فانّ المادّة موضوعة لنفس الماهية المعراة عن قيد الوجود و العدم ، و الهيئة لا تدلّ الاّ على طلب هذه المادّة ، فاذا فرض تعلّق طلبين بماهية كان مقتضى كلّ طلب ايجاد هذه الماهية ، فيكون المطلوب ايجادها مرّتين.

و بما ذكرناه من ظهور القضية الشرطية في الانحلال و تعدّد الحكم ، يظهر الفرق بين المقام و بين ما اذا تعلّق الامر بشيء واحد مرّتين ، كما اذا قال المولى : أكرم زيداً أكرم زيداً ، أو قال : صم يوماً صم يوماً ، فانّ الاصل في الكلام و ان كان هو التأسيس ، الاّ أنّه فيما لم يكن له ظهور في التأكيد ، و تكرّر الكلام مع وحدة المتعلّق من جميع الجهات ظاهر عرفاً في كون الثاني تأكيداً للاوّل .

و من الواضح أنّه اذا قال المولى لعبده : جئني بماء ، ثمّ قال : جئني بماء ، قبل امتثال الامر الاوّل ، يفهم العرف أنّ الامر الثاني تأكيد للامر الاوّل ، لا أنّه أمر باتيان الماء مرّتين.

فتحصّل أنّ ظاهر القضية الشرطية يقتضي عدم التداخل ، هذا كلّه في المقام الاوّل ، و هو البحث عن تداخل الاسباب.

المقام الثاني : تداخل المسبّاب

القاعدة تقتضي عدم التداخل فيه ايضاً ، فانّ الاصل عدم سقوط التكليف المتعدّدة بفعل واحد ، و لو بقصد امتثال الجميع الاّ فيما قام الدليل على السقوط ، كما هو الحال في الاغسال ، على ما تقدّم بيانه .

و يستثنى من ذلك مورد واحد ، و هو ما اذا كانت النسبة بين الواجبين عموماً و خصوصاً من وجه ، كما اذا قال المولى : أكرم عالماً و أكرم هاشميّاً ، فانّ اكرام العالم الهاشمي يكون مسقطاً لكلا الخطابين ، لانطباق متعلّق كلّ منهما عليه .

و الوجه في ذلك هو اطلاق كلّ من الخطابين ، فانّ مقتضى اطلاق قوله : أكرم عالماً ، هو جواز امتثاله في اكرام عالم هاشمي ، أو عالم غير هاشمي ، و كذا الحال في قوله : أكرم هاشميّاً ، فالعبد بمقتضى الاطلاق مخيّر في امتثالهما بعمل واحد ، و هو اكرام المجمع ، و في امتثال كلّ منهما منفرداً .

و توهّم أنّ حصول الامتثال باتيان المجمع ليس من باب تداخل المسبّبات ، بل من قبيل تأكّد الحكم في مورد الاجتماع ، فالفعل الواحد يكون امتثالاً للحكم الواحد المتأكّد ، فاسد ، لانّ التأكّد انّما يتصوّر على تقدير تعلّق كلّ من الحكمين بنفس مورد الاجتماع ، و ليس الامر في المثال كذلك ، لانّ متعلّق الطلب انّما هو نفس الطبيعة المجرّدة عن الخصوصيّات الفرديّة ، فالفرد المأتي به ليس بخصوصه متعلّقاً للامرين ليتأكّد الطلب المتعلّق به ، و انّما يجوز الاقتصار به في مقام الامتثال ، لانّه مقتضى الترخيص في التطبيق المستفاد من الاطلاق كما تقدّم .

نعم لو كان الحكم في كلّ من العامّين من وجه شموليّاً ، كما اذا قال المولى : أكرم كلّ عالم و أكرم كلّ هاشمي ، كان الحكم في العالم

الهاشمي متأكّداً بتأكّد ملاكه ، فانّ ملاك الوجوب فيه أقوى من الملاك في وجوب اكرام العالم غير الهاشمي ، و اكرام الهاشمي غير العالم ، اذ قد اجتمع فيه ملاكان لوجوب الاكرام ، و هما العلم و النسب.

و بالجملة تداخل المسبّبات فيما كان كلّ من العامين من وجه بدليّاً هو مقتضى الاطلاق ، و لا اختصاص له بالواجبات ، بل قد يقع في واجب و مستحب كصوم الاعتكاف ، فانّه مستحب ، و يجوز الاكتفاء منه بالصوم الواجب كصوم شهر رمضان أو قضائه ، و قد يقع في مستحبين كالاكتفاء من صوم الاعتكاف بصوم النصف من شعبان مثلاً ، و كالاكتفاء بصلاة الغفيلة من نافلة المغرب ، و الامثلة الفقيهة في ذلك غير عزيزة.

٢ ـ مفهوم الوصف

تحرير محل النزاع :

و قبل الخوض في تحقيق الحال في ذلك لا بدّ من تحرير محلّ النزاع ، فنقول :

محلّ الكلام في هذا البحث هو الوصف المعتمد على موصوفه ، كما اذا قال المولى : الانسان العالم يجب اكرامه ، و أمّا الوصف غير المعتمد فهو خارج عن محلّ النزاع ، و لا اشكال في عدم دلالته على المفهوم ، فانّ قولنا : العالم يجب اكرامه ، فيه ثبوت حكم لموضوع ، و ليس فيه ثبوت حكم لموضوع مقيّد بقيد ليدلّ على انتفاء الحكم عن ذلك الموضوع عند انتفاء القيد .

فقولنا : العالم يجب اكرامه ، بمنزلة قولنا : الخمر حرام ، فلو دلّ الاوّل على المفهوم لدلّ الثاني ايضاً عليه ، بل بالاولويّة ، اذ الوصف المنتزع عن الذات أولى بأن يكون علّة للحكم بحيث يرتفع الحكم عند ارتفاعه من الوصف العرضي ، فدلالة الجوامد على الفمهوم أولى من دلالة الوصف غير المعتمد عليه ، فالوصف غير المعتمد خارج عن محل الكلام .

ثمّ انّ الوصف المعتمد امّا أن يكون مساوياً مع موصوفه ، أو تكون النسبة بينهما هو العموم المطلق أو العموم من وجه ، و لا يتصوّر التباين ، اذ لا يوصف الشيء بما يباينه كما هو ظاهر .

فان كان الوصف مساوياً مع موصوفه ، كما اذا قال المولى : أكرم انساناً متعجّباً ، فهو ايضاً خارج عن محلّ الكلام ، اذ الوصف فيه لا يوجب

تضييقاً في ناحية الموضوع ليدلّ على انتفاء الحكم عنه عند انتفاء وصفه ، فلا دلالة له على المفهوم أصلاً .

و ان كانت النسبة بين الوصف و موصوفه هي العموم المطلق ، فتارة يكون الوصف أعمّ من موصوفه ، و اخرى يكون بالعكس ، فان كان الوصف أعمّ من الموصوف ، كما اذا قال المولى : أكرم انساناً ماشياً أو متحرّكاً بالارادة ، فهو ايضاً خارج عن محلّ الكلام ، لعين ما ذكرناه في الوصف المساوي ، و لا حاجة الى الاعادة.

و أمّا ان كان الوصف أخصّ من الموصوف ، كما اذا قال المولى : أكرم العالم الفقيه ، فهو داخل في محلّ الكلام ، فعلى القول بدلالة الوصف على المفهوم ، كان قوله : أكرم العالم الفقيه ، دالاً على عدم وجوب اكرام العالم غير الفقيه .

و أمّا ان كانت النسبة بين الوصف و موصوفه هي العموم من وجه ، كما في قولنا : في الغنم السائمة زكاة ، فهو ايضاً داخل في محلّ النزاع ، باعتبار مادّة الافتراق من جانب الموصوف و هو الغنم المعلوفة .

فيدلّ قوله عليه السلام : « في الغنم السائمة زكاة » [1] ، على عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة ، بناءاً على ثبوت المفهوم للوصف ، و لا يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف في غير جنس موصوفه ، كالابل المعلوفة ، على ما نسب الى الشافعية ، لبداهة أنّ تقييد شيء بوصف في مقام الحكم عليه لا يدلّ على نفي الحكم عن غير ذلك الشيء .

و بالجملة بعد عدم كون الابل مذكوراً في المنطوق ، و عدم ثبوت الحكم له بقيد السوم ، لا مجال لشمول المفهوم لمعلوفته كما هو ظاهر.

---

١ ـ عن الفضلاء ، عن أبى جعفر و أبى عبدالله عليهما السلام قالا : « انما الصدقات على السائمة الراعية» ـ التهذيب ٤:٤١، عنه الوسائل ٩:١٢٠.

عدم دلالة الوصف على المفهوم :

اذا عرفت تحرير محلّ النزاع فنقول :

المشهور بينهم عدم دلالة الوصف على المفهوم ، و هو الصحيح ، اذ لا ملازمة بين ثبوت حكم لشيء و نفيه عمّا عداه ، فانّ ثبوت شيء لشيء لا يستلزم نفيه عن غيره ، كما هو المعروف .

و بالجملة حال الوصف من هذه الجهة هو حال اللقب ، غاية الامر أنّ الموضوع في اللقب أمر واحد ، بخلاف الوصف المعتمد على موصوفه ، و هذا لا يوجب فرقاً بينهما في ملاك عدم الدلالة على المفهوم ، فكما أنّ قولنا : أكرم رجلاً ، لا يدلّ على عدم وجوب اكرام المرأة ، كذلك قولنا : أكرم انساناً ذكراً ، لا يدلّ عليه ، اذ لا فرق بينهما الاّ تعدّد اللفظ و وحدته ، كما هو ظاهر.

و بما ذكرناه ظهر الفرق بين المقام و الجملة الشرطية ، الّتي قلنا بدلالتها على المفهوم ، فانّ أدوات الشرط موضوعة لتعليق جملة على جملة ، فمفاد الجملة الشرطية ثبوت الحكم للموضوع معلّقاً على أمر ، فيستفاد منها انتفاء الحكم عند انتفاء هذا الامر .

و بالجملة ليس مفاد الجملة الشرطية أخذ القيد في جانب الموضوع و اثبات الحكم لموضوع خاص ، ليقال : انّ ثبوت حكم لموضوع خاص لا يستلزم نفيه عمّا عداه ، بل مفادها تعليق الحكم على أمر ، فيدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الامر المعلّق عليه ، على ما تقدّم بيانه ، بخلاف المقام ، فانّ الوصف مأخوذ في جانب الموضوع ، و اثبات الحكم لموضوع خاص لا يستلزم انتفاءه عن غيره كما ذكرناه.

ما يستدلّ به على دلالة الوصف على المفهوم :

و استدلّ القائلون بدلالة الوصف على المفهوم بوجوه :

١ ـ انّه على تقدير عدم دلالة الوصف على المفهوم و ثبوت الحكم مع انتفاء الوصف يلزم اللغوية في ذكر الوصف .

و يدفعه عدم انحصار الفائدة فيه ، لامكان أن يكون الوجه في ذكر الوصف كون محلّ الوصف مورداً للابتلاء أو مورداً للسؤال ، أو غالب الافراد ، الى غير ذلك من الفوائد.

٢ ـ انّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليّة المبدء ، فيدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ، لانّ انتفاء العلّة يدلّ على انتفاء المعلول .

و يدفعه أنّ الاشعار على تقدير تسليمه لا يثبت الدلالة ما لم يصل الى مرتبة الظهور ، مضافاً الى أنّه لو سلّم ظهوره في العليّة لا يكفي في الدلالة على المفهوم ، اذ مجرّد الدلالة على العليّة لا يفيد المفهوم ما لم يدلّ على العليّة المنحصرة ، على ما تقدّم بيانه في بحث مفهوم الشرط .

٣ ـ انّ الاصل في القيد أن يكون احترازيّاً ، و معنى كون القيد احترازياً نفي الحكم عن غير مورد القيد.

و يدفعه أنّ احترازيّة القيد لا توجب الاّ تضييق دائرة الموضوع ، كما اذا كان الموضوع بهذا الضيق بلفظ واحد ، و قد ذكرنا أنّ اثبات الحكم لموضوع مضيّق لا يستلزم نفيه عمّا عداه.

٤ ـ انّ المسلّم عند الفقهاء حمل المطلق على المقيّد ، و ليس ذلك الاّ من جهة دلالة المقيّد لاجل قيده على المفهوم .

و يدفعه أنّ معنى حمل المطلق على المقيّد أنّ المراد بالمطلق هو المقيّد ، و أين هذا من نفي الحكم عند انتفاء القيد ، فانّ بين المعنيين بوناً بعيداً ، و وجه حمل المطلق على المقيّد في مثل قولنا : أعتق رقبة ،

و أعتق رقبة مؤمنة ، أنّ مقتضى الاطلاق في الجملة الاولى هو جواز الاكتفاء بعتق مطلق الرقبة ، سواء كانت مؤمنة أم كافرة ، و مقتضى ظاهر الجملة الثانية وجوب عتق رقبة مؤمنة ، المعبّر عنه بأصالة كون القيد احترازياً ، و لا يمكن الجمع بين الظهورين مع وحدة الحكم كما هو المفروض .

فلا بدّ من رفع اليد امّا من ظاهر الاطلاق و الحكم بأنّ المراد هو المقيّد ، و هذا معنى حمل المطلق على المقيّد ، و امّا من ظاهر المقيّد و الحكم بجواز الاكتفاء بعتق مطلق الرقبة ، و ان ذكر القيد في الجملة الثانية انّما هو من باب كونه أفضل الافراد .

و المتعيّن هو الاوّل ، لانّ الاخذ بالاطلاق يتوقّف على تماميّة مقدّمات الحكمة ، و منها عدم نصب القرينة على خلاف الاطلاق ، و المقيّد صالح للقرينية ، غاية الامر كونه قرينة منفصلة ، و سنذكر قريباً ان شاء اللّه تعالى أنّ حجّية الاطلاق كما أنّها متوقّفة على عدم نصب القرينة حدوثاً كذلك متوقّفة عليه بقاءاً.

و ان شئت قلت : انّ القرينة المتّصلة مانعة عن انعقاد الظهور للمطلق ، و القرينة المتّصلة مانعة عن حجّية الظهور ، فلا فرق بينهما في المانعية عن الاخذ بالاطلاق ، و هذا هو وجه حمل المطلق على المقيّد ، و لا ربط له بالدلالة على المفهوم أصلاً .

و الّذي يؤيّدنا على هذا أنّ حمل المطلق على المقيّد مختصّ بما اذا كان الاطلاق بدليّاً ، بأن يكون الحكم متعلّقاً بصرف الوجود كما مثّلنا ، اذ لو كان الاطلاق شموليّاً و كان الحكم انحلاليّاً كما في قولنا : الخمر حرام ، و الخمر المتّخذ من العنب حرام ، لا وجه لحمل المطلق على المقيّد و الحكم بأنّ المراد من الجملة الاولى هو حرمة خصوص الخمر المتّخذ من العنب .

اذ لا تنافي بين الحكم بحرمة مطلق الخمر و الحكم بحرمة نوع خاص منه ، ليحمل أحدهما على الآخر ، و دلالة الوصف على المفهوم عند القائل بها لا اختصاص لها ، بما اذا كان الحكم متعلّقاً بصرف الوجوب أو انحلاليّاً ، فيظهر من ذلك أنّ الوجه لحمل المطلق على المقيّد ليس هو دلالة الوصف على المفهوم .

و يؤيّدنا ايضاً أنّ حمل المطلق لا يختصّ بما اذا كان الوصف معتمداً على الموصوف ، فكما أنّه لو قال المولى : أكرم عالماً ، ثمّ قال : أكرم عالماً فقيهاً ، و علمنا بوحدة التكليف يحمل المطلق على المقيّد ، و يحكم بأنّ المراد وجوب اكرام العالم الفقيه ، فكذا لو قال المولى : أكرم عالماً ، ثمّ قال : أكرم فقيهاً ، يحمل المطلق على المقيّد مع عدم كون الوصف معتمداً على الموصوف ، و قد عرفت أنّ دلالة الوصف على المفهوم عند القائل بها مختصّ بما اذا كان الوصف معتمداً على الموصوف .

فتحصّل أنّ النسبة بين دلالة الوصف على المفهوم و حمل المطلق على المقيّد من حيث المورد هي العموم من وجه ، فكيف يمكن أن يكون منشأ حمل المطلق على المقيّد هو دلالة الوصف على المفهوم ، فتبيّن ممّا ذكرناه عدم تماميّة الوجوه الّتي استدلّوا بها لدلالة الوصف على المفهوم ، و انّ الصحيح عدم دلالته عليه بوجه.

هذا كلّه بناءاً على أن يكون محلّ الكلام في دلالة الوصف على المفهوم هو دلالته على انتفاء الحكم عن غير محلّ الوصف ، كما هو الظاهر من كلماتهم .

و أمّا ان كان محلّ الكلام هو دلالة الوصف على أنّ هذا الحكم المذكور في الكلام ليس ثابتاً للطبيعة السارية بل للحصة الخاصة منها ،

و هي محل الوصف فقط مع السكوت عن غيره ، فالصحيح أنّ الوصف يدلّ على المفهوم ، لانّ ظاهره أن يكون احترازياً ، و معنى كونه احترازياً هو اختصاص هذا الحكم بمحل الوصف .

فمفاد قولنا : أكرم رجلاً عالماً ، أنّ الحكم بوجوب الاكرام ليس متعلّقاً بطبيعة الرجل أينما سرت بل مختصّ بحصّة منها ، و هي الحصّة الواجدة لصفة العلم ، و ان كان لا يدلّ على نفي وجوب اكرام رجل غير عالم و لو لجهة اخرى ، ككونه هاشمياً مثلاً .

صفوة القول في المقام :

و بالجملة لنا مقامان من الكلام :

المقام الاوّل : في دلالة الوصف على نفي الحكم عن غير محل الوصف و لو بسبب آخر ، بحيث يكون للكلام المشتمل على الوصف دلالتان دلالة على ثبوت الحكم في محلّ الوصف و دلالة على نفيه عن غيره ، كما أنّ الامر في القضية الشرطية كذلك .

و هذا المعنى من المفهوم هو المشهور بينهم ، و قد أنكرنا و أنكر المشهور دلالة الوصف عليه .

المقام الثاني : في دلالة الوصف على نفي هذا الحكم المذكور في الكلام عن الطبيعة السارية .

و هذا المعنى من المفهوم ممّا لا ينبغي الاشكال في دلالة الوصف عليه ، فانّ ظاهر الوصف كونه احترازيّاً ، و معنى كونه احترازيّاً أنّ الوصف قد أتى به للدلالة على اختصاص الحكم بمحلّ الوصف ، و احتمال أن يكون ذكر الوصف لامر آخر لا للاحتراز ممّا لا يعتنى به ، لكونه خلاف ظاهر الكلام .

و هذا المعنى من المفهوم لا يختصّ بالوصف المعتمد على الموصوف ، بل يتحقّق في الوصف غير المعتمد ايضاً ، بل في كلّ قيد ذكر في الكلام ، فانّه يدلّ على عدم ثبوت الحكم المذكور في الكلام للطبيعة باطلاقها ، و الاّ كان ذكر القيد لغواً .

٣ ـ مفهوم الغاية [١]

يقع الكلام فيه في مقامين: الاوّل : في المنطوق ، الثاني في المفهوم .

المقام الاوّل :

قد اختلف الاصحاب في دخول الغاية في حكم المغيّى و عدم دخولها فيه فيما اذا كانت الغاية للمتعلّق أو الموضوع ، على وجوه بل أقوال ، ثالثها التفصيل بين ما اذا كانت الغاية من جنس المغيّى و عدم كونها من جنسه ، فعلى الاوّل الغاية داخلة فيه دون الثاني ، و رابعها التفصيل بين كون الغاية مدخولة لكلمة حتّى و كونها مدخولة لكلمة الى ، فعلى الاوّل هي داخلة في المغيّى دون الثاني.

و قد قبل هذا التفصيل في الجملة شيخنا الاستاذ دام بركاته حيث قال : و هذا التفصيل و ان كان حسناً في الجملة ، لانّ كلمة حتّى تستعمل غالباً في ادخال الفرد الخفي في موضوع الحكم ، فتكون الغاية حينئذ داخلة في المغيّى لا محالة ، لكن هذا ليس بنحو الكليّة و العموم ، فلا بد من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه ، و الحكم فيه بدخول الغاية في حكم المغيّى أو عدمه [٢].

---

١ ـ من هنا الى آخر القسم الثاني من الجزء الاوّل لم يوجد في مخطوطة المؤلف رحمه الله ، أضفناها من «محاضرات في اصول الفقه» .

٢ ـ أجود التقريرات ٢:٤٣٦.

و لكن الصحيح هو القول الثاني ، يعني عدم دخول الغاية في المغيّى مطلقاً ، فلنا دعويان : الاولى صحّة هذا القول ، الثانية بطلان سائر الاقوال

أمّا الدعوى الاولى ، فلانّ المرجع في المقام انّما هو فهم العرف و ارتكازهم ، و الظاهر أنّ المتفاهم العرفي من القضية المغيّاة بغاية ، كقولنا : صم الى الليل ، و كقوله تعالى : «**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**»[1] ، و ما شاكلهما هو عدم دخول الغاية في المغيّى الاّ فيما قامت قرينة على الدخول ، كما في مثل قولنا : سرت من البصرة الى الكوفة ، أو ما شاكل ذلك .

و أمّا الدعوى الثانية ، فيظهر ممّا ذكرناه في الدعوى الاولى بطلان القول الاوّل و الثالث ، حيث انه لا فرق في فهم العرف ما عرفت بين كون الغاية من جنس المغيّى و عدمه ، و كذا القول الرابع بعين هذا الملاك .

و أمّا ما ذكره شيخنا الاستاذ قدس سره من الفرق في الجملة بين كون الغاية مدخولة لكلمة «الى» ، و كونها مدخولة لكلمة «حتّى» ، نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمة «حتّى» عاطفة ، و موارد استعمالها لافادة كون مدخولها غاية لما قبلها ، فانها في أيّ مورد من الموارد اذا استعملت لادراج الفرد الخفي ، كما في مثل قولنا : مات الناس كلّهم حتّى الانبياء ، لا تدلّ على كون ما بعدها غاية لما قبلها ، بل هي من أداة العطف .

فالنتيجة أنّ مقتضى الظهور العرفي و الارتكاز الذهني عدم دخول الغاية في المغيّى ، هذا تمام الكلام في المقام الاوّل .

---

١ ـ المائدة : ٦.

المقام الثاني :

الغاية قد تكون غاية للموضوع ، كما في مثل قوله تعالى : «**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرٰافِقِ** » ، و قد تكون غاية للمتعلّق ، كقوله تعالى : « **أَتِمُّوا الصِّيٰامَ اِلَى اللَّيْلِ** »[١] ، و قد تكون غاية للحكم ، كقوله عليه السلام : «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام »[٢] ، و قوله عليه السلام : «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنه قذر»[٣] ، أو كقولنا : يحرم الخمر الى أن يضطرّ المكلّف اليه ، فانّ الغاية في أمثال هذه الموارد غاية للحكم دون المتعلّق أو الموضوع .

و أمّا اذا كانت غاية للموضوع أو المتعلّق ، فدلالتها على المفهوم ترتكز على دلالة الوصف عليه ، حيث انّ المراد من الوصف كما عرفت مطلق القيد الراجع الى الموضوع أو المتعلّق ، أكان وصفاً اصطلاحيّاً ، أو حالاً أو تمييزاً أو ظرفاً أو شاكل ذلك ، و عليه فالتقييد بالغاية من احدى صغريات التقييد بالوصف .

و أمّا اذا كانت غاية للحكم فالكلام فيها تارة يقع في مقام الثبوت ، و اخرى في مقام الاثبات .

أمّا المقام الاوّل ، فلا شبهة في دلالة القضية على انتفاء الحكم عند تحقّق الغاية ، بل لا يبعد أن يقال : انّ دلالتها على المفهوم أقوى من دلالة القضية الشرطية عليه ، ضرورة أنّه لو لم يدلّ على المفهوم لزم من فرض

---

١ ـ البقرة : ١٧٨.

٢ ـ الوسائل ١٢ : ٦٠ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤.

٣ ـ التهذيب ١ : ٢٨٤ ، الحديث ٨٣٢ ، عنه الوسائل ٣ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤.

وجود الغاية عدمه ، يعني ما فرض غاية له ليس بغاية ، و هذا خلف ، فاذاً لا ريب في الدلالة على المفهوم في هذا المقام.

و أمّا المقام الثاني ، و هو مقام الاثبات ، فالظاهر أنّ الغاية قيد للفعل ، و هو المتعلّق ، دون الموضوع ، حيث انّ حالها حال بقيّة القيود ، كما أنّ الظاهر منها هو رجوعها الى الفعل ، باعتبار أنّه معنى حدثي كذلك الظاهر من الغاية ، و أمّا رجوعها الى الموضوع فيحتاج الى قرينة تدل عليه ، كما في الآية الكريمة المتقدّمة ، حيث انّ قوله تعالى : «اِلَى الْمَرَافِقِ» في هذه الآية غاية للموضوع ، و هو اليد ، لا للمتعلّق ، و هو الغسل ، و ذلك لاجل قرينة و خصوصية في المقام ، و هي اجمال لفظ اليد و اختلاف موارد استعماله ، و هو قرينة على أنّه سبحانه في هذه الآية المباركة في مقام بيان حدّ المغسول من اليد و مقداره .

و من هنا قد اتّفق الشيعة و السنة على أنّ الآية في مقام تحديد المغسول لا في مقام بيان الترتيب ، و لذا يقول العامة بجواز الغسل من المرفق الى الاصابع ، و أفتوا بذلك ، و ان كانوا بحسب العمل الخارجي ملتزمين بالغسل منكوساً .

و نظير الآية في ذلك المثال المشهور : اكنس المسجد من الباب الى المحراب ، فانّه ظاهر بمقتضى المقام في أنّ كلمة «الى» غاية للموضوع و بيان لحدّ المسافة الّتي أمر بكنسها ، و ليست في مقام بيان الترتيب .

و من هذا القبيل ايضاً قوله تعالى : « وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ »[1] ، حيث انّ الظاهر بمقتضى خصوصيّة المقام هو أنّ كلمة «الى» غاية لتحديد حدّ الممسوح لا لبيان الترتيب ، و من هنا ذهب المشهور الى جواز المسح منكوساً ، و هو الاقوى ، اذ مضافاً الى اطلاق

---

١ ـ المائدة :٦.

الآية فيه رواية خاصة [١]، هذا كلّه فيما اذا كان الحكم في القضية مستفاداً من الهيئة.

و أمّا اذا كان الحكم فيها مستفاداً من مادة الكلام، فان لم يكن المتعلّق مذكوراً فيه، كقولنا: يحرم الخمر الى أن يضطرّ المكلّف اليه، فلا شبهة في ظهور الكلام في رجوع القيد الى الحكم، و أمّا اذا كان المتعلّق مذكوراً فيه، كما في مثل قولنا: يجب الصيام الى الليل، فلا يكون للقضية ظهور في رجوع الغاية الى الحكم أو الى المتعلّق، فلا تكون لها دلالة على المفهوم لو لم تقم قرينة من الداخل أو الخارج عليها.

صفوة القول في هذا المقال:

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أنّ الحكم في القضية ان كان مستفاداً من الهيئة، فالظاهر من الغاية هو كونها قيداً للمتعلّق لا للموضوع.

و الوجه فيه ليس ما ذكره جماعة منهم شيخنا الاستاذ دام ظله، من أنّ مفاد الهيئة معنى حرفي، و المعنى الحرفي غير قابل للتقييد [٢]، و ذلك لما حقّقناه في بحث الواجب المشروط، من أنّه لا مانع من رجوع القيد الى مفاد الهيئة، بل الوجه فيه هو أنّ القضية في أمثال الموارد في نفسها ظاهرة في رجوع القيد الى المتعلّق، و المعنى الاسمي دون الحكم و مفاد الهيئة.

---

١ ـ عن حماد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بمسح القدمين مقبلاً و مدبراً» ـ التهذيب ١: ٨٣، عنه الوسائل ١: ٤٠٦.

عن حماد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً و مدبراً» ـ التهذيب ١: ٥٨، عنه الوسائل ١: ٤٠٦.

٢ ـ فوائد الاصول ١: ١٨١.

و ان كان الحكم مستفاداً من مادّة الكلام ، فقد عرفت ظهور القيد في رجوعه الى الحكم ان لم يكن المتعلّق مذكوراً ، و الاّ فلا ظهور له في شيء منهما ، فدلالة الغاية على المفهوم ترتكز على ظهور القضية في رجوعها الى الحكم و لو بمعونة قرينة.

نتائج هذا البحث عدّة نقاط :

١ ـ انّ الصحيح هو القول بعدم دخول الغاية في المغيّى مطلقاً ، أي سواء أكانت من جنسه أم لم تكن ، و سواء أكانت بكلمة «الى» أم كانت بكلمة «حتّى» ، فما عن شيخنا الاستاذ دام ظله من التفصيل بينهما قد عرفت نقده.

٢ ـ انّ الغاية اذا كانت قيد للمتعلّق أو الموضوع ، فحالها حال الوصف فلا تدلّ على المفهوم ، و اذا كانت قيداً للحكم فحالها حال القضية الشرطية ، بل لا يبعد كونها أقوى دلالة منها على المفهوم.

٣ ـ انّ الغاية في القضية الّتي كان الحكم فيها مستفاداً من الهيئة ظاهرة في رجوعها الى المتعلّق ، فالرجوع الى الموضوع يحتاج الى دليل ، و في القضية الّتي كان الحكم فيها مستفاداً من المادة ، فان لم يكن المتعلّق مذكوراً فيها ، فالظاهر هو رجوعها الى الحكم ، و الاّ فهي مجملة من هذه الجهة.

٤ ـ مفهوم الحصر

أداة الحصر :

١ ـ كلمة «الاّ»

لا يخفى أنّ هذه الكلمة انّما تدلّ على الحصر فيما اذا كانت بمعنى الاستثناء ، كما هو الظاهر منها عرفاً ، كقولنا مثلاً : جاء القوم الاّ زيداً ، فانّها تدلّ على نفي الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى ، و لذا يكون الاستثناء من الاثبات نفياً و من النفي اثباتاً .

و أمّا اذا كانت بمعنى الصفة و الغير ، فلا تدلّ على ذلك ، بل حالها حينئذ حال سائر قيود الموضوع ، و قد تقدّم عدم دلالتها على المفهوم .

٢ ـ كلمة «انّما»

قد نصّ أهل الادب أنّها من أداة الحصر و تدلّ عليه ، هذا مضافاً الى أنّه المتبادر منها ايضاً ، نعم ليس لها مرادف في لغة الفرس على ما نعلم حتّى نرجع الى معنى مرادفها في تلك اللغة لنفهم معناها ، نظراً الى أنّ الهيئات مشتركة بحسب المعنى في تمام اللغات ، مثلاً لهيئة اسم فاعل معنى واحد في تمام اللغات بشتّى أنواعها و كذا غيرها ، و هذا بخلاف المواد ، فانّها تختلف باختلاف اللغات .

و كيف كان فيكفي في كون هذه الكلمة أداة للحصر و مفيدة له تصريح أهل الادب بذلك من جهة ، و التبادر من جهة اخرى.

ثم انّها قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفة ، و قد تستعمل في عكس ذلك ، و هو الغالب .

و على الاوّل فهي تستعمل في مقام التجوّز أو المبالغة ، كقولنا : انّما زيد عالم أو مصلح ، أو ما شاكل ذلك ، مع أنّ صفاته لا تنحصر به ، حيث انّ له صفات اخرى غيره ، و لكنّ المتكلّم بما أنّه بالغ فيه و فرض كأنّه لا صفة له غيره ، فجعله مقصوراً عليه ادّعاءاً.

و على الثاني فهي تفيد الحصر ، كقولنا : انّما الفقيه زيد مثلاً ، و انّما القدرة للّه تعالى ، و ما شاكل ذلك ، فانّها تدلّ في المثال الاوّل على انحصار الفقه به ، و انّ فقه غيره في جنبه كالعدم ، و في المثال الثاني على انحصار القدرة به سبحانه و تعالى ، حيث انّ قدرة غيره في جنب قدرته كلا قدرة ، و ان كان له أن يفعل و له أن يترك ، الاّ أنّ هذه القدرة ترتبط بقدرته تعالى في اطار ارتباط المعلول بالعلّة ، و تستمدّ منها في كلّ آن ، بحيث لو انقطع الامداد منها في آن انتفت القدرة في ذلك الآن ، و قد أوضحنا ذلك بشكل موسّع في ضمن البحوث المتقدّمة ، في مسألة الامر بين الامرين.

فالنتيجة انّ هذه الكلمة غالباً تستعمل في قصر الصفة على الموصوف ، و هي تفيد الحصر عندئذ ، نعم قد تستعمل للمبالغة في هذا المقام ايضاً ، و عندئذ لا تدلّ على الحصر.

كلام الفخر الرازي في المقام :

ثمّ انّ العجب من الفخر الرازي ، حيث أنكر دلالة كلمة «انّما» على الحصر ، و قد صرّح بذلك في تفسير قوله تعالى : « **اِنَّما وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاٰةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاٰةَ وَ هُمْ رٰاكِعُونَ**»[1] ، فانّه بعد انكاره أنّ المراد من: «**الَّذِينَ آمَنُوا**» في الآية ليس هو

١ ـ المائدة : ٥٥.

علي بن أبي طالب عليه السلام كما قال الشيعة ، بل المراد منه عامة المؤمنين ، قال :

« انّ الشيعة قد استدلّوا على أنّ الآية نزلت في حقّ علي عليه السلام ، بأنّ كلمة «انّما» للحصر ، و تدلّ على حصر الولاية باللّه و برسوله و بالّذين الموصوفون بالصفات المذكورة في الآية ، و من المعلوم أنّ من كان له هذه الصفات فهو الولي المتصرّف في أمر الامّة ، و هو لا يكون الاّ الامام عليه السلام ، و دعوى أنّ المراد من الولاية ليس بمعنى المتصرّف بل هو بمعنى الناصر و المحبّ خاطئة جدّاً و لا واقع موضوعي لها أصلاً ، لانّ الولاية بهذا المعنى تعمّ جميع المؤمنين ، فلا تختصّ باللّه و برسوله و بالّذي يكون موصوفاً بالصفات المزبورة ، فاذاً بطبيعة الحال يكون المراد من الولاية في الآية بمعنى التصرف و السلطنة ، و من المعلوم أنّها بهذا المعنى تختصّ باللّه و بالرسول و بالاحكام ، و هو علي بن أبي طالب عليه السلام .

ثمّ اورد على هذا الاستدلال بأنّا لا نسلّم أنّ الولاية المذكورة في الآية غير عامة ، حيث انّ عدم العموم يبتني على كون كلمة «انّما» مفيدة للحصر ، و لا نسلّم ذلك ، و الدليل عليه قوله تعالى : « **اِنَّمٰا مَثَلُ الْحَيٰاةِ الدُّنْيٰا كَمٰاءٍ أَنْزَلْنٰاهُ مِنَ السَّمٰاءِ** »[1] ، و لا شك أنّ الحياة الدنيا لها أمثال اخرى ، و لا تنحصر بهذا المثل ، و قوله تعالى : « **اِنَّمَا الْحَيٰاةُ الدَّنْيٰا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ** »[2] ، و لا شك في أنّ اللعب و اللهو قد يحصلان في غيرها.

النظر في كلامه :

و الجواب عنه أوّلاً بالنقض بقوله تعالى : « **وَ مَا الْحَيٰاةُ الدُّنْيٰا اِلاّٰ لَعِبٌ**

---

١ ـ يونس : ٢٤.

٢ ـ محمّد صلى الله عليه وآله : ٣٦.

وَ لَهْوٌ »[١] ، و قوله سبحانه : « وَ مٰا هٰذِهِ الْحَيٰاةُ الدُّنْيٰا اِلاّٰ لَهْوٌ وَ لَعِبٌ»[٢] ، حيث لا شبهة في افادة كلمة «الاّ» الحصر ، و لا ينكرها أحد فيما نعلم الاّ أبي حنيفة ، فاذاً ما هو جواب الفخر الرازي عن هاتين الآيتين ؟

فان أجاب بأنّ عدم دلالة كلمة «الاّ» على الحصر فيهما انّما هو من ناحية قيام قرينة خارجية على ذلك ، و هو العلم الخارجي بعدم انحصار الحياة الدنيا بهما ، نقول بعين هذا الجواب عن الآيتين المتقدّمتين ، و انّ عدم دلالة كلمة «انّما» على الحصر فيهما انّما هو من جهة القرينة الخارجية .

و ثانياً بالحل ، و بيان ذلك : انّ الحياة مرّة تضاف الى الدنيا ، و اخرى تكون الدنيا صفة لها .

أمّا على الاوّل فالمراد منها حياة هذه الدنيا في مقابل حياة الآخرة ، كما هو المراد في قوله تعالى : « مٰا هِيَ اِلاّٰ حَيٰاتُنَا الدُّنْيٰا نَمُوتُ وَ نَحْيىٰ»[٣] ، و قوله تعالى : « اِنْ هِيَ اِلاّٰ حَيٰاتُنَا الدُّنْيٰا نَمُوتُ وَ نَحْيىٰ وَ مٰا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ»[٤] ، فيكون المراد من الحياة فيهما هو حياة هذه الدنيا في قبال الآخرة ، كما أنّ المراد من الحيوان في قوله تعالى : « وَ اِنَّ الدّٰارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوٰانُ لَوْ كٰانُوا يَعْلَمُونَ »[٥] ، هو الحياة الاخروية.

و أمّا على الثاني ، و هو أن تكون الدنيا صفة للحياة ، فالمراد منها الحياة الدانية في مقابل الحياة العالية الراقية .

و هي بهذا المعنى تارة تطلق و يراد منها الحياة في مقابل الحياة

---

١ ـ الانعام : ٣٢.

٢ ـ العنكبوت : ٣٤.

٣ ـ الجاثية : ٢٤.

٤ ـ المؤمنون : ٣٧.

٥ ـ العنكبوت : ٦٤.

الاخـروية ، نـظراً الى أنّ الحـياة الدنـيوية و ان كـانت حـياة الانـبياء و الاوصياء ، فهي دانية بالاضافة الى الحياة الاخروية ، حيث انّـها حـياة راقية دائمية أبدية و مملوّة بالطمأنينة و الراحة ، و أمّا هذه الحياة فـهي موقّتة و زائلة و مقدّمة لتلك الحياة الابدية و مملوّة بالتعب و عدم الراحة ، فكيف يقاس هذه بتلك ، و عليه بطبيعة الحال تكون الحياة في هذه الدنيا و لو كانت حياة عالية و راقية ، كحياة الانبياء و الصالحين الّتي هي مملوّة بالعبودية و الاطاعة للّه سبحانه ، الاّ أنّها مع ذلك تكون في جنب الحياة الاخروية دانية .

و تارة اخرى تطلق و يراد منها الحياة الدانية في هذه الدنيا ، في مقابل الحياة الراقية فيها .

يعني انّ الحياة في هذه الدنيا على نوعين : أحدهما حياة دنيّة حيوانية كالحياة المملوّة باللعب و اللهو و نحوهما ، و ثانيهما حياة عالية راقـية كحياة الانبياء و الاولياء و من يتلو تلوهما ، حيث انّ حياتهم بشتّى أنواعها و أشكالها عبادة و طاعة للّه تعالى.

و بعد ذلك نقول : انّ المراد من الحياة في الآية الثانية هي الحياة الدانية ، فالدنيا صلة لها ، و هي تنحصر باللعب و اللهو ، يعني انّ الحياة الدنية في هذه الدنيا هي اللعب و اللهو ، بمقتضى دلالة كلمة «انّما» ، و يؤيّد ذلك دلالة الآيتين المتقدّمتين على حصر الحياة الدنيّة بهما .

هذا ، مضافاً الى أنّ في الآية الكريمة ليس كلمة «انّما» بكسر الهمزة ، بل هي بفتحها ، و دلالتها على الحصر لا تخلو عن اشكال بل منع .

فاذاً لا وقع للاستشهاد بهذه الآية المباركة على عدم دلالة كلمة «انّما» على الحصر.

و من هنا يظهر حال الآية الاولى ، فالنتيجة أنّ دلالة كلمة «انّما» على الحصر واضحة ، و انكار الفخر دلالتها عليه مبني على العناد أو التجاهل .

ثمّ انّه ذكر في مقام تقريب عدم دلالة الاية الثانية على الحصر ، بأنّ اللعب و اللهو قد يحصلان في غيرها ، أي غير الحياة الدنيا ، ففيه مضافاً الى منع ذلك ، أنّ الآية في مقام بيان حصر الحياة الدنيا بهما ، لا في مقام حصرهما بها ، فلا يكون حصولهما في غير الحياة الدنيا يعني الحياة الاخروية مانعاً عن دلالة الآية على الحصر .

و ان أراد من ذلك حصولهما في الحياة العالية في هذه الدنيا و عدم انحصارهما بالحياة الدانية فيها ، فيردّه أوّلاً منع ذلك ، و انّ الحياة العالية خالية عنها ، و ثانياً انّه لا يضرّ بدلالة الآية على الحصر ، فانّ الآية تدلّ على حصر الحياة الدانية بهما ، و لا تدل على حصرهما بها .

دلالتها على الحصر هل هي بالمنطوق أو بالمفهوم ؟

١ ـ كلمة «انّما»

فيه وجهان ، اختار المحقق النائيني قدس سره الاوّل [١] ، و قال : انّ دلالتها على الحصر داخلة في الدلالات المنطوقية دون المفهومية ، نظراً الى أنّ ضابط المفهوم لا ينطبق على المقام ، حيث انّ الركيزة الاساسية للمفهوم هي أنّ الموضوع فيه بعينه هو الموضوع في المنطوق ، غاية الامر أنّ دلالة القضية على ثبوت الحكم له على تقدير ثبوت المعلّق عليه تكون بالمطابقة في المنطوق ، و على انتفائه عند انتفاء المعلّق عليه بالالتزام في المفهوم .

و هذه الركيزة مفقودة في المقام ، فانّ كلمة «انّما» في مثل قولنا : انّما الفقيه زيد ، تدلّ على ثبوت الفقه لزيد و نفيه من غيره ، فلا يكون النفي و الاثبات واردين على موضوع واحد ، نعم لا بأس بتسمية هذه بالمفهوم

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٤٣٨.

ايضاً و لا مشاحة فيها ، كما أنّ دلالة كلمة «الاّ» على النفي أو الاثبات مسمّاة بالمفهوم ، مع أنّهما غير واردين على موضوع واحد ، و كيف كان فلا أثر لهذا البحث أصلاً.

٢ ـ كلمة «الاّ»

لا شبهة في وضعها لافادة الحصر ، و من هنا ذهب بعض الى أنّ دلالتها عليه بالمنطوق لا بالمفهوم ، و كيف كان فلا خلاف في افادتها الاّ عن أبي حنيفة ، حيث ذهب الى عدم دلالتها عليه ، و استدلّ على ذلك بقوله صلى الله عليه وآله : « لا صلاة الاّ بطهور»[١] .

و أجاب عنه المحقق صاحب الكفاية قدس سره بوجوه[٢] :

١ ـ انّ المراد من الصلاة في هذا التركيب هو الصلاة الواجدة لجميع الاجزاء و الشرائط ما عدا الطهور ، فيكون مفاده أنّ الصلاة الّتي واجدة للاجزاء و الشرائط المعتبرتين فيها لا تكون صلاة الاّ اذا كانت واجدة للطهارة ، و بدونها لا تكون صلاة على القول بالصحيح ، و صلاة تامّة على القول بالاعمّ.

و يرد عليه أنّه واضح البطلان ، حيث انّ لازم ذلك هو استعمال الصلاة في معان متعدّدة حسب تعدّد هذا التركيب ، فانّها في هذا التركيب قد استعملت في جميع الاجزاء و الشرائط ما عدا الطهور ، و في مثل قوله عليه السلام : « لا صلاة الاّ بفاتحة الكتاب»[٣] ، قد استعملت في جميع الاجزاء و الشرائط ما عدا فاتحة الكتاب ، مع أنّ المتفاهم العرفي منها معنى واحد في كلا التركيبين.

---

١ ـ الوسائل ١:٣٦٥.

٢ ـ كفاية الاصول : ٢٤٥.

٣ ـ المستدرك ١ : الباب الاول من أبواب القراءة : ٢٧٤، الرقم : ٥.

٢ ـ انّ عدم دلالتها على الحصر في مثل هذا التركيب انّما هو من جهة وجود القرينة ، و لولاه لكانت دالّة عليه.

و فيه : انّه لا قرينة هنا ، حيث انّه لا فرق بين استعمالها في هذا التركيب و استعمالها في غيره من الموارد .

٣ ـ و لعلّه لاجل ذلك عدل عنه و أجاب بجواب ثالث ، و هو انّ كلمة «الاّ» في مثل هذا التركيب تدلّ على نفي الامكان ، يعني انّ الصلاة لا تكون ممكنة بدون الطهور ، و معه تكون ممكنة.

و فيه : انّ موارد استعمالاتها تشهد بأنّها تستعمل للنفي الفعلي أو الاثبات كذلك.

و بكلمة اخرى : انّ ظاهر هذا التركيب كمثل قولنا : لا أقرء القرآن الاّ مع الطهارة ، و لا أزور الحسين عليه السلام الاّ حافياً ، و نحو ذلك ، هو أنّ خبر «لا» المقدّر فيه موجود لا ممكن.

فالنتيجة أنّه لا يمكن الاعتماد على شيء من هذه الوجوه ، و لا واقع موضوعي لها أصلاً.

فالصحيح في المقام أن يقال : انّ المتفاهم العرفي من مثل هذا التركيب هو أنّ مردّه الى قضيتين: ايجابية و سلبية ، مثلاً قوله صلى الله عليه وآله : « لا صلاة الاّ بطهور»[1] ، ينحلّ الى قولنا : انّ الصلاة لا تتحقّق بدون الطهارة ، و اذا تحقّقت فلا محالة تكون مع الطهارة ، و كذا قولنا : لا آكل الطعام الاّ مع الملح ، فانّه ينحلّ الى قولنا : انّ الاكل لا يتحقّق بدون الملح ، و انّه متى تحقّق تحقّق مع الملح .

و ليس قوله صلى الله عليه وآله : «لا صلاة الاّ بطهور » أنّ الطهور متى تحقّق تحقّقت

الصلاة ، و كذا قولنا : لا آكل الطعام الاّ مع الملح ، ليس معناه أنّ الملح متى تحقّق تحقّق الاكل ، و منه قولنا : لا اطالع الكتب الاّ كتب الفقيه ، فانّ معناه ليس انّه متى تحقّق كتب الفقيه تحقّق المطالعة .

و لا فرق في ذلك بين أن تكون الجملة في مقام الاخبار أو الانشاء ، كما أنّ المتبادر من جملة : «لا صلاة الاّ بطهور» ، هو أنّها مسوقة لانشاء شرطية الطهور للصلاة .

و على الجملة فلا شبهة في أنّ المتفاهم عرفاً من أمثال هذه التراكيب ما ذكرناه ، دون ما توهّمه أبو حنيفة.

الكلام في كلمة التوحيد : «لا اله الاّ اللّه»

و من ضوء هذا البيان يظهر حال كلمة التوحيد ، فانّ دلالتها عليه بمقتضى فهم العرف و ارتكازهم ، و لا وجه لما عن المحقّق صاحب الكفاية قدس سره ، من أنّ دلالتها على التوحيد كانت بقرينة الحال أو المقال ، و السبب فيه ما عرفت ، من أنّ الناس يفهمون منها التوحيد بمقتضى ارتكازهم ، بلا حاجة الى قرينة من حال أو مقال [1].

و لكن قد يستشكل في دلالتها على التوحيد ، بأنّ خبر «لا» بما أنّه مقدّر في الكلام ، فهو بطبيعة الحال لا يخلو من أن يكون المقدّر ممكناً أو موجوداً ، فان كان الاوّل فالكلمة لا تدلّ على وجوده تعالى ، و ان كان الثاني فهي لا تنفي امكان الَه آخر ، حيث انّ نفي الوجود أعمّ من نفي الامكان .

و الجواب عنه هو أنّ امكان ذاته تعالى مساوق لوجوده و وجوبه ، نظراً

---

١ ـ كفاية الاصول :٢٤٨.

الى أنّ الواجب الوجود لا يعقل اتّصافه بالامكان الخاص ، فانّ المتّصف به هو ما لا اقتضاء له في ذاته لا للوجود و لا للعدم ، فوجوده في الخارج يحتاج الى وجود علّة له ، فمفهوم واجب الوجود لذاته اذا قيس الى الخارج ، فان أمكن انطباقه على موجود خارجي وجب ذلك كما في الباري سبحانه و تعالى ، و ان لم ينطبق كان ممتنع الوجود كشريك الباري ، فأمر هذا المفهوم مردّد في الخارج بين الوجوب و الامتناع و لا ثالث لهما.

و الحاصل أنّ امكان وجود هذا المفهوم في الخارج بالامكان العام مساوق لوجوده و وجوبه فيه ، كما أنّ عدم وجوده فيه مساوق لامتناعه ، و عليه فهذه الكلمة تدلّ على التوحيد ، سواء أكان الخبر المقدّر ممكناً أو موجوداً.

و قد يستدلّ على ذلك ، كما عن بعض ، بأنّ الممكن بالامكان العام اذا لم يوجد في الخارج فبطبيعة الحال ، امّا أن يستند عدم وجوده الى عدم المقتضي ، أو الى عدم الشرط ، أو الى وجود المانع ، و كلّ ذلك لا يعقل في مفهوم واجب الوجود ، ضرورة أنّ وجوده لا يعقل أن يستند الى وجود المقتضي مع توفّر الشرط و عدم المانع فيه ، و الاّ لانقلب الواجب ممكناً ، بل نفس تصوّره يكفي للتصديق بوجوده .

و يسمّى هذا البرهان بالبرهان الصديقين عند العرفاء ، و مدلوله هو أنّ نفس تصوّر مفهوم واجب الوجود على واقعه الموضوعي تكفي للتصديق بوجوده في الخارج ، و الاّ لم يكن التصوّر تصوّر مفهوم واجب الوجود ، و هذا خلف .

و لعلّ هذا هو مراد بعض فلاسفة الغرب ، من أنّ مجرّد تصوّر مفهوم الصانع لهذا العالم و ما فوقه يكفي للتصديق بوجوده بلا حاجة الى اقامة برهان .

و كيف كان فلا شبهة في أنّ امكانه تعالى مساوق لوجوده و بالعكس ، فنفي امكانه عين نفي وجوده ، كما أنّ نفي وجوده عين نفي امكانه ، و من هنا يظهر حال صفاته سبحانه و تعالى ، فانّه اذا أمكن ثبوت صفة له فقد وجب و الاّ امتنع .

ثمّ انّ الظاهر بحسب المتفاهم العرفي من كلمة التوحيد هو أنّ الخبر المقدّر فيها موجود لا ممكن ، كما هو الحال في نظائرها ، مثل قولنا : لا رئيس في هذا البلد ، و قولنا : لا رجل في الدار ، و هكذا ، فانّ المتفاهم العرفي منها هو أنّ الخبر المقدّر لكلمة «لا» فيها موجود لا ممكن ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى انّ المستفاد من كلمة التوحيد أمران : أحدهما التصديق بوجود الصانع للعالم كما هو مقتضى كثير من الآيات القرآنية ، و ثانيهما التصديق بوحدانيّته ذاتاً و صفة و معبوداً ، و اليه أشار بقوله تعالى : «قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ»[1] ، و قوله تعالى : «اِيّٰاكَ نَعْبُدُ وَ اِيّٰاكَ نَسْتَعِينُ»[2] ، فهذان الامران معتبران في كون شخص مسلماً ، فلو عبد غيره تعالى فقد خرج عن رقبة الاسلام.

صفوة القول في هذا المقال :

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتائج :

١ ـ انّ كلمة «الاّ» انّما تدلّ على الحصر فيما اذا كانت بمعنى الاستثناء ، و أمّا اذا كانت بمعنى الصفة فلا تدلّ عليه .

---

١ ـ الاخلاص : ١.

٢ ـ فاتحة الكتاب : ٤.

٢ ـ انّ كلمة «انّما» وضعت للدلالة على افادة الحصر ، للتبادر عند العرف ، و تصريح أهل الادب بذلك ، و ان لم يكن لها نظائر في لغة الفرس ليرجع اليها ، الاّ أنّه لا حاجة اليها بعد ثبوت وضعها لذلك.

٣ ـ انّ كلمة «انّما» قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفة ، فحينئذ لا تدلّ على الحصر بل تدلّ على المبالغة ، و قد تستعمل في قصر الصفة على الموصوف كما هو الغالب ، و حينئذ تدلّ على الحصر ، نعم قد تستعمل في هذا المقام ايضاً في المبالغة .

٤ ـ انّ الفخر الرازي أنكر دلالة كلمة «انّما» على الحصر ، و قد صرّح بذلك في تفسير قوله تعالى : « اِنَّما وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ »[1] ، و قد عرفت ما في انكاره ، و انّه لا محمل له الاّ الحمل على العناد أو التجاهل .

٥ ـ انّه لا ثمرة للبحث عن أنّ دلالة هذه الكلمة على الحصر بالمنطوق أو بالمفهوم أصلاً ، و ان اختار شيخنا الاستاذ مدّ ظلّه الاوّل ، و قد تقدّم وجهه موسّعاً.

٦ ـ لا شبهة في دلالة كلمة «الاّ» على الحصر ، و انّها موضوعة لذلك ، و نسب الخلاف الى ابي حنيفة ، و انّه استدلّ على عدم افادتها الحصر بقوله صلى الله عليه وآله : «لا صلاة الاّ بطهور»[2] ، و أجاب عن هذا الاستدلال صاحب الكفاية مدّ ظلّه بعدّة وجوه ، و قد عرفت عدم تماميّة شيء منها ، و الصحيح في الجواب عنه ما ذكرناه ، كما تقدّم ، فلاحظ.

٧ ـ انّ كلمة التوحيد تدلّ على الحصر بمقتضى الارتكاز العرفي و ليست دلالتها مستندة الى قرينة حال أو مقال ، كما عن صاحب الكفاية مدّ ظلّه .

---

١ ـ المائدة : ٥٥.

٢ ـ الوسائل ١ : ٣٦٥.

و الاشكال على دلالتها بأنّ الخبر المقدّر فيها لا يخلو من أن يكون موجوداً أو ممكناً ، و على كلا التقديرين فهي لا تدلّ على التوحيد ، مدفوع بما تقدّم بشكل موسّع.

٨ ـ انّ الظاهر من هذه الكلمة بحسب المتفاهم العرفي هو أنّ خبر «لا» المقدّر فيها موجود لا ممكن، كما هو الحال في نظائرها ، و هذا تمام الكلام في مفهوم الحصر.

٥ ـ مفهوم العدد

ان اريد به أنّ للقضيّة مثل : تصدّق بخمسة دراهم ، دلالة على أنّه لا يجزي التصدّق بأقلّ من ذلك ، فالامر و ان كان كذلك الاّ أنّه ليس من جهة دلالة العدد على المفهوم ، بل من جهة أنّه لم يأت بالمأمور به ، يعني انّ المأمور به لا ينطبق على المأتي به في الخارج حتّى يكون مجزياً ، نظير ما اذا قال المولى : أكرم زيداً مثلاً في يوم الجمعة ، فلو أكرمه في يوم الخميس لم يجز ، لعدم انطباق المأمور به على المأتي به ، و كذا اذا قال : صلّ الى القبلة ، فصلّى الى جهة اخرى ، و هكذا ، و بكلمة اخرى : ان قضيّة : تصدّق بخمسة دراهم ، لا تدلّ الاّ على وجوب التصدّق بها .

و أمّا بالاضافة الى الاقلّ ، فهي ساكتة نفياً و اثباتاً ، يعني لا تدلّ على نفي وجوب التصدّق عنه و لا على اثباته ، و أمّا عدم الاجزاء به فهو من ناحية أنّ المأمور به في هذه القضية لا ينطبق عليه .

و أمّا بالاضافة الى الزائد على هذا العدد ، فان قامت قرينة على أنّ المولى في مقام التحديد و لحاظ العدد بشرط لا بالاضافة اليه ، فتدلّ القضية على نفي الوجوب عن الزائد ، يعني انّ التصدّق بالستة غير واجب ، بل هو مضرّ ، نظير الزيادة في الصلاة ، و ان لم تقم قرينة على ذلك فمقتضى اطلاق كلامه أنّ الزيادة لا تكون مانعة عن حصول المأمور به في الخارج .

و أمّا بالاضافة الى حكمه الزائد ، فهو ساكت عنه نفياً و اثباتاً ، يعني لا يدلّ على وجوبه ، و لا على عدم وجوبه و لا على استحبابه ، فحال العدد من هذه الناحية حال اللقب .

المقصد الرابع

في العام والخاص

العام و الخاص

قبل الوصول الى محلّ البحث لا بأس بالاشارة الى عدّة نقاط :

الامر الاوّل :

انّ العام معناه الشمول لغة و عرفاً ، و أمّا اصطلاحاً فالظاهر أنّه مستعمل في معناه اللغوي و العرفي ، و من هنا فسّروه بما دلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله .

الامر الثاني :

ما هو الفرق بين العام و المطلق الشمولي ، كقوله تعالى : «**أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ**»[1] ، و «**تِجٰارَةً عَنْ تَرٰاضٍ**»[2] ، و ما شاكلهما ، حيث انّه يدلّ على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله .

أقول : الفرق بينهما هو أنّ دلالة العام على العموم و الشمول بالوضع ، و دلالة المطلق على ذلك بالاطلاق و مقدّمات الحكمة ، و تترتّب على هذه النقطة من الفرق ثمرات تأتي في ضمن البحوث الآتية.

---

١ ـ البقرة : ٢٧٥.

٢ ـ النساء : ٢٩.

الامر الثالث :

انّ العموم ينقسم الى استغراقي و مجموعي و بدلي .

فالحكم في الاوّل و ان كان واحداً في مقام الانشاء و الابراز ، الاّ أنّه في مقام الثبوت و الواقع متعدّد بعدد أفراد العام ، ففي مثل قولنا : أكرم كلّ عالم ، و ان كان الحكم في مقام الانشاء واحداً الاّ أنّه بحسب الواقع ينحلّ بانحلال أفراد موضوعه ، فيكون في قوّة قولنا : أكرم زيد العالم ، و أكرم بكر العالم ، و هكذا ، فيثبت لكلّ فرد حكم مستقلّ غير مربوط بالحكم الثابت لآخر .

و في الثاني واحد في مقامي الاثبات و الثبوت ، باعتبار أنّ المتكلّم قد جعل المجموع من حيث المجموع موضوعاً واحداً ، بحيث يكون كلّ فرد جزء الموضوع لا تمامه .

و في الثالث ايضاً كذلك ، حيث انّ الحكم فيه تعلّق بصرف وجود الطبيعة السارية الى جميع أفرادها ، كقولنا مثلاً : أكرم أيّ رجل شئت ، و المفروض أنّ صرف الوجود غير قابل للتعدّد ، و عليه فلا محالة يكون الحكم المتعلّق به واحداً.

الامر الرابع :

ما هو منشأ هذا التقسيم ؟ ذكر صاحب الكفاية قدس سره أنّ منشأه انّما هو اختلاف كيفيّة تعلّق الحكم بالعام ، حيث انّه يتعلّق به تارة على نحو يكون كلّ فرد موضوعاً على حدة للحكم ، و اخرى يكون الجميع موضوعاً واحداً ، بحيث يكون كلّ فرد جزء الموضوع لا تمامه ، و ثالثة يكون كلّ فرد موضوعاً على البدل [1].

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٥٢.

و فيه : انّ الامر ليس كذلك ، و السبب فيه هو :

انّ المولى في مرحلة جعل الحكم اذا لم يلاحظ الطبيعة بما هي مع قطع النظر عن أفرادها ، أي من دون لحاظ فنائها فيها ، و لم يجعل الحكم عليها كذلك ، كما هو الحال في القضية الطبيعية ، كقولنا : الانسان نوع ، و الحيوان جنس ، و ما شاكلهما الّتي لا صلة بالعام و الخاص ، فبطبيعة الحال تارة يلاحظ الطبيعة فانية في أفرادها على نحو الوحدة في الكثرة ، يعني يلاحظ الافراد الكثيرة واقعاً و حقيقة في ضمن مفهوم واحد و طبيعة فاردة ، و يجعل الحكم على الافراد ، فيكون كلّ واحد منها موضوعاً مستقلاً .

و اخرى يلاحظها فانية في الافراد لا على نحو الوحدة في الكثرة ، بل على نحو الوحدة في الجمع ، يعني يلاحظ الافراد المتكثّرة على نحو الجمع واقعاً و حقيقة في اطار مفهوم واحد و يجعل الحكم عليها كذلك ، فيكون المجموع موضوعاً واحداً على نحو يكون كلّ فرد جزء الموضوع لا تمامه.

و ثالثة : يلاحظها فانية في صرف وجودها في الخارج و يجعل الحكم عليه .

فعلى الاوّل : العموم استغراقي ، فيكون كلّ فرد موضوعاً للحكم ، و جهة الوحدة بين الافراد ملغاة في مرتبة الموضوعية ، حيث لا يعقل ثبوت أحكام متعدّدة لموضوع واحد .

و على الثاني : العموم مجموعي ، فيكون المجموع من حيث المجموع موضوعاً للحكم ، فالتكثّرات فيه و ان كانت محفوظة الاّ أنّها ملغاة في مرتبة الموضوعية .

و على الثالث : العموم بدلي ، فيكون الموضوع واحداً من الافراد لا بعينه ، فجهة الكثرة و جهة الجمع كلتاهما ملغاة فيه في مرتبة

الموضوعية ، يعني لم يؤخذ شيء منهما في الموضوع .

فالنتيجة أنّ منشأ التقسيم ما ذكرناه لا ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره.

الامر الخامس :

انّ صيغ العموم وضعت للدلالة على سراية الحكم الى جميع ما ينطبق عليه مدخولها و متعلّقها ، منها هيئة الجمع المحلّى باللام الّتي ترد على المادة ، كقولنا : أكرم العلماء ، فانّها موضوعة للدلالة على سراية الحكم الى جميع أفراد مدخولها ، و هو العالم ، و كذا الحال في كلمة «كل» .

و من ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين ما دلّ على العموم من الصيغ ، و بين لفظ عشرة و نظائرها ، فانّ هذه اللفظة بالاضافة الى أفرادها حيث أنّها كانت من الاسماء الاجناس ، فلا محالة تكون موضوعة للدلالة على الطبيعة المهملة الصادقة على هذه العشرة و تلك و هكذا ، فلا تكون من ألفاظ العموم في شيء .

و أمّا بالاضافة الى مدخولها كقولنا : أكرم عشرة رجال ، فلا تدلّ على سريان الحكم الى كلّ من ينطبق عليه مدخولها ، و هو الرجل ، نعم بمقتضى الاطلاق و ان دلّت على أنّ المكلّف مخيّر في تطبيق عشرة رجال على أيّ صنف منهم أراد و شاء ، سواء أكان ذلك الصنف من صنف العلماء أو السادة أو الفقراء أو ما شاكلها ، الاّ أنّ ذلك بالاطلاق و مقدّمات الحكمة لا بالوضع.

و أمّا بالاضافة الى الآحاد الّتي يتركّب العشرة منها ، فهي و ان دلّت على سراية الحكم المتعلّق بها الى تلك الآحاد سراية ضمنيّة ، كما هو الحال في كلّ مركب يتعلّق الحكم به ، فانّه لا محالة يسري الى أجزائه كذلك ، الاّ أنّ هذه الدلالة أجنبيّة عن دلالة العام على سراية الحكم الى جميع أفراد مدخوله ، حيث انّ تلك الدلالة دلالة على سراية الاحكام

المتعدّدة المستقلّة الى الافراد و الموضوعات كذلك .

و هذا بخلاف هذه الدلالة ، فانّها دلالة على سراية حكم واحد متعلّق بموضوع واحد الى أجزائه ضمناً ، يعني انّ كلّ جزء من أجزائه متعلّق للحكم الضمني دون الاستقلالي ، كما هو الحال في جميع المركّبات بشتّى أنواعها.

و دعوى أنّ استغراق العشرة أو ما شاكلها باعتبار الواحد ، حيث انّ كلّ مرتبة من مراتب الاعداد الّتي تكون معنونة بعنوان خاص و باسم مخصوص مؤلّفة من الآحاد ، و الواحد الّذي هو بمنزلة المادة ينطبق على كلّ واحد منها ، فالعشرة تكون مستغرقة للواحد الى حدّها الخاص ، و العشرون يكون مستغرقاً له الى حدّه كذلك ، و هكذا ، و عدم انطباق العشرة بما هي على الواحد غير ضائر ، لانّ مفهوم كلّ رجل لا ينطبق على كلّ فرد من أفراده ، بل مدخول الاداة بلحاظ سعته ينطبق على كلّ واحد من أفراده ، فاللازم انطباق ذات ما له الاستغراق و الشمول لا بما هو مستغرق و شمول و الاّ فليس له الاّ مطابق واحد ، خاطئة جداً .

و الوجه فيه : انّ مراتب الاعداد و ان تألّفت من الآحاد الاّ أنّ الواحد ليس مادة لفظ العشرة أو ما شاكله حتّى يكون له الشمول و الاستغراق بعروض هذه اللفظة عليه ، أو ما شاكلها من الالفاظ و العناوين.

و ان شئت قلت : انّ نسبة الواحد الى العشرة ليست كنسبة العالم مثلاً الى العلماء ، حيث انّه مادة الجمع المحلّى باللام ، يعني انّ هيئة هذا الجمع تعرض عليه و تدلّ على كونه ذا شمول و استغراق .

و هذا بخلاف العشرة ، فانّها لا تعرض على الواحد ، كيف فانّه جزؤها المقوّم لها نظراً الى أنّها مركّبة منه و من سائر الآحاد ، و بانتفائه تنتفي ، و تكون مبائنة له لفظاً و معنى ، كما أنّها مبائنة لسائر مراتب الاعداد كذلك ، فاذاً لا يعقل عروضها عليه ، كي تدلّ على شموله و عمومه ،

ضرورة أنّ الكلّ لا يعقل عروضه على الجزء ، فلا تكون من قبيل هيئة الجمع المعرّف باللام الّتي تعرض على مادّتها ، و تدلّ على عمومها و شمولها لكلّ فرد من أفرادها .

و كذا ليست نسبة الواحد الى العشرة كنسبة الرجل الى لفظة «كلّ» الداخلة عليه ، و ذلك لانّ الواحد كما عرفت جزء العشرة ، لا أنّها داخلة عليه كدخول أداة العموم على ذيها ، لكي تدلّ على عمومه و شموله لكلّ ما ينطبق عليه من الآحاد ، كما هو الحال في لفظة «كلّ» الداخلة على الرجل مثلاً.

فالنتيجة أنّ العشرة ليست من أداة العموم كلفظة «كلّ» و هيئة الجمع المعرّف باللام ، و نحوهما.

الامر السادس :

انّه لا ريب في وجود صيغ تخصّ العموم ، كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره ، كلفظة «كل» و ما شاكلها ، حيث لا شبهة في أنّ المتفاهم العرفي منها العموم ، و انّ دلالتها عليه على وفق الارتكاز الذهني ، و هكذا الحال في نظائرها .

و على الجملة فلا شبهة في أنّ كلمة «كل» في لغة العرب و نظائرها في سائر اللغات موضوعة للدلالة على العموم ، و انّها و نظائرها من صيغ العموم خاصّة به .

و دعوى أنّ الخاص بما هو القدر المتيقّن بحسب الارادة خارجاً ، فوضع اللفظ بازائه أولى من وضعه بازاء العموم ، خاطئة جداً ، و لا واقع موضوعي لها أبداً ، ضرورة أنّ كونه كذلك لا يقتضي وضع اللفظ بازائه دون العموم.

نعم كون الخاص من المتيقّن لو كان على نحو يمنع عن ظهور العام في العموم و يكون بمنزلة القرينة المتّصلة في الكلام ، بحيث تحتاج ارادة العموم الى نصب قرينة لامكن أن يقال : انّ وضع اللفظ للعموم لغو ، فالاولى أن يكون موضوعاً للخصوص ، و لكنّ الامر ليس كذلك ، فانّ كون الخاص متيقّناً انّما هو بحسب الارادة الخارجية ، و من الطبيعي أنّ مثل هذا المتيقّن لا يكون مانعاً عن ظهور اللفظ لا في العموم و لا في غيره ، غاية الامر يكون اللفظ نصّاً بالاضافة ارادة الخاص ، و ظاهراً بالاضافة الى ارادة العام ، و محطّ النظر انّما هو في اثبات الظهور و عدمه ، و قد عرفت أنّه لا شبهة في ظهور لفظة «كل» في العموم ، كما في مثل قولنا : أكرم كلّ عالم ، أو أكرم كلّ رجل ، و ما شاكل ذلك .

و دعوى أنّ المناسب وضع اللفظ للخاص لا للعام ، نظراً الى كثرة استعمال العام في الخاص حتّى قيل ما من عام الاّ و قد خصّ ، فاسدة جدّاً ، ضرورة أنّ مجرّد ذلك لا يقتضي الوضع بازائه دونه ، اذ لا مانع من أن تكون الاستعمالات المجازية أكثر من الاستعمالات الحقيقية لداع من الدواعي.

و ان شئت قلت : انّ كون الخاص معنى مجازياً للعام ليس على نحو يمنع عن ظهور العام في العموم ، بحيث تكون ارادة العموم منه تحتاج الى قرينة كما هو الحال في المجاز المشهور ، بل الامر بالعكس تماماً ، فانّه ظاهر في العموم و ارادة الخاص منه تحتاج الى قرينة ، هذا ، مضافاً الى ما سيأتي في ضمن البحوث الآتية ، من أنّ التخصيص لا يستلزم استعمال العام في الخاص حتّى يكون مجازاً ، بل العام قد استعمل في معناه بعد التخصيص ايضاً.

الامر السابع :

ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية قدس سره ، و اليك نصّه :

ربّما عدّ من الالفاظ الدالّة على العموم ، النكرة في سياق النفي أو النهي ، و دلالتها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلاً ، لضرورة أنّه لا يكاد يكون الطبيعة معدومة الاّ اذا لم يكن فرد منها بموجود و الاّ لكانت موجودة ، لكن لا يخفى أنّها تفيده اذا أخذت مرسلة لا مبهمة و قابلة للتقييد ، و الاّ فسلبها لا يقتضي الاّ استيعاب السلب لما اريد منها يقيناً ، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها .

و هذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقليّة ، فانّها بالاضافة الى أفراد ما يراد منها لا الافراد الّتي يصلح لانطباقها عليها ، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ «كل» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ، و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة .

نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند اطلاقها في استيعاب جميع أفرادها ، و هذا هو الحال في المحلّى باللام جمعاً كان أو مفرداً ، بناءاً على افادته للعموم ، و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف و غيره ، و اطلاق التخصيص على تقييده ليس الاّ من قبيل ضيق فم الركيّة ، لكن دلالته على العموم وضعاً محلّ منع ، بل انّما يفيد فيما اذا اقتضته الحكمة أو قرينة اخرى ، و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله ، و لا وضع آخر للمركّب منهما كما لا يخفى ، و ربّما يأتي في المطلق و المقيّد بعض الكلام ممّا يناسب المقام [1] .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٥٤.

نلخّص ما أفاده دَامَتْ بَرَكَاتُهُ في عدّة نقاط :

١ ـ انّ المراد من النكرة هو الطبيعة اللابشرط ، و دلالتها على العموم اذا وقعت في سياق النفي أو النهي ترتكز على أن تكون مأخوذة على نحو الاطلاق ، حيث انّها تدلّ على عموم ما يراد منها عقلاً ، فان اريد منها الطبيعة المطلقة دلّت على نفيها كذلك ، و ان اريد منها الطبيعة المقيّدة دلّت على نفيها كذلك لا مطلقة ، و بالاضافة الى جميع أفرادها .

فاذاً في اثبات دلالة كلمة «لا» على نفي الطبيعة مطلقة لا بدّ من اثبات أنّها مأخوذة في تلوها كذلك بمقدّمات الحكمة ، حيث انّها بدونها لا تدل عليه ، ضرورة أنّ الطبيعة المأخوذة في تلوها اذا لم يمكن اثبات اطلاقها بها لم تدل على نفيها كذلك ، بل تدلّ على نفي المتيقّن منها في اطار الارادة.

٢ ـ انّ لفظة «كل» و ان كانت موضوعة للدلالة على العموم ، الاّ أنّ دلالتها على عموم جميع ما ينطبق عليه مدخولها من الافراد و الوجودات تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة فيه ، و الاّ فلا دلالة لها على ذلك نظراً الى أنّها موضوعة للدلالة على عموم ما يراد من مدخولها ، فان ثبت اطلاقه فهو ، و الاّ فهي تدلّ على ارادة المتيقّن منه .

٣ ـ انّ الجمع المعرّف باللام بناء على افادته للعموم ايضاً كذلك ، يعني انّ دلالته على العموم ، أي عموم أفراد مدخوله تبتني على اثبات اطلاقه باجراء مقدّمات الحكمة فيه ، و كذا الحال في المفرد المعرّف باللام.

المناقشة في كلام صاحب الكفاية دَامَتْ بَرَكَاتُهُ :

و لنأخذ بالنظر في هذه النقاط :

أمّا النقطة الاولى ، فهي في غاية الصحة و المتانة ، و الوجه فيه ما

ذكرناه في أوّل بحث النواهي ، من أنّ مقدمات الحكمة اذا جرت في مدخوله كلمة «لا» ، سواء أكانت نافية أم ناهية ، فنتيجتها هي العموم الشمولي ، كقولنا مثلاً : لا أملك شيئاً .

فانّ كلمة شيء و ان استعملت في معناها الموضوع له ، و هو الطبيعة المهملة الجامعة بين جميع الاشياء ، الاّ أنّ مقتضى الاطلاق و عدم تقييده بحصّة خاصة هو نفي ملكيّة كلّ ما يمكن أن ينطبق عليه عنوان الشيء ، لا نفي فرد ما منه و وجود البقية عنده ، فانّ هذا المعنى باطل في نفسه فلا يمكن ارادته منه .

و أمّا اذا افترضنا أنّه لا اطلاق له يعني انّ مقدمات الحكمة لم تجر فيه ، فهي لا تدل على العموم و الشمول ، و انّما تدلّ على النفي بنحو القضية المهملة الّتي تكون في حكم القضية الجزئية ، كما اذا قيّد بقيد دلّت على نفي ما يمكن أن ينطبق عليه هذا المقيّد .

و من هذا القبيل ايضاً قوله : لا تشرب الخمر ، و قوله : « لا ضرر و لا ضرار في الاسلام »[1] ، و قوله تعالى : « **لاٰ رَفَثَ وَ لاٰ فُسُوقَ وَ لاٰ جِدٰالَ فِي الْحَجِّ** »[2] ، و ما شاكلها.

و أمّا النقطة الثانية ، فهي خاطئة جداً ، و السبب فيه أنّ دلالة لفظة «كل» أو ما شاكلها من أداة العموم على ارادة عموم ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها لا تتوقّف على اجراء مقدّمات الحكمة فيه لاثبات اطلاقه أو لا ، و انّما هي تكون مستندة الى الوضع .

بيان ذلك : انّ لفظة «كل» أو ما شاكلها الّتي هي موضوعة لافادة العموم

---

١ ـ الكافي ٥:٢٩٢، الفقيه ٣:١٤٧، التهذيب ٧:١٤٦. عنهم الوسائل ، الباب ١٢ من أبواب احياء الموات، الحديث ٣.

٢ ـ البقرة :١٩٧.

تـدلّ بـنفسها عـلى اطـلاق مـدخولها و عـدم أخـذ خـصوصيّة فـيه ، و لا يتوقّف ذلك على اجراء المقدّمات ، ففي مثل قولنا : أكرم كلّ رجل ، تدل لفظة «كل» على سراية الحكم الى جميع من ينطبق عليه الرجل ، من دون فرق بين الغني و الفقير ، و العالم و الجاهل ، و الابيض و الاسود ، و ما شاكل ذلك ، فتكون هذه اللفظة بيان على عدم أخذ خصوصية و قيد في مدخولها.

و بكلمة اخرى : قد ذكرنا في غير مورد أنّ الاطلاق و التقييد خارجان عن حريم المـعنى ، فـانّه عـبارة عـن المـاهية المـهملة مـن دون لحـاظ خصوصية من الخصوصيات فيه ، منها خصوصية الاطـلاق و التـقييد ، فارادة كلّ منهما تحتاج الى عناية زائدة ، و عليه فلفظة «كل» فـي مـثل قولنا : أكرم كلّ رجل ، تدل على سراية الحكم الى جميع مـا يـمكن أن ينطبق عليه مدخولها بما له من المعنى وضعاً .

و من الواضح أنّ هذه الدلالة بنفسها قرينة على عدم أخذ خصوصية فيه ، لا أنّ دلالتها على العموم و الشمول مستندة الى عدم قيام قرينة على تقييده بقيد مّا ، و الاّ لكفى جريان مقدّمات الحكمة في اثبات العموم من دون حاجة الى أداته ، و عليه فـبطبيعة الحـال يكـون الاتـيان بـها لغـواً محضاً ، حيث انّ العموم حينئذ مستفاد من قرينة الحكمة ، سواء أكانت الاداة أم لم تكن ، و عندئذ لا محالة يكون وجودها كعدهما .

و هذا بخلاف الارتكاز العرفي ، ضرورة أنّ العرف يفرق بـين قـولنا : أكرم كلّ عالم ، و قولنا : أكرم العالم ، و يرى أنّ دلالة الاوّل على العموم لا تحتاج الى أيّة مؤونة زائدة ما عدا دلالة اللفظ عـليه ، و هـذا بـخلاف الثاني ، فانّ دلالته على العموم تحتاج الى مـؤونة زائـدة ، و هـي اجـراء مقدّمات الحكمة.

فالنتيجة أنّ وضع لفظة «كل» أو ما شاكلها للدلالة على العموم ، أي عموم مدخولها و شموله بما له من المعنى بنفسه قرينة على عدم أخذ خصوصية و قيد فيه ، يعني انّ دلالتها عليه عين دلالتها على العموم ، لا أنّ لها دلالتين : دلالة على العموم ، و دلالة على عدم أخذ قيد و خصوصية فيه .

و هذه النقطة هي زاوية الامتياز بين العموم المستند الى الوضع ، و العموم المستند الى قرينة الحكمة ، حيث انّ الثاني يتوقّف على عدم بيان دخل قيد ما في غرض المولى مع كونه في مقام البيان ، كما يأتي بيانه ان شاء اللّه تعالى في ضمن البحوث الآتية ، و الاوّل بيان على عدم دخله فيه ، فهما أشبه شيء بالاصول و الامارات.

و أمّا ما أفاده قدس سره ، من أنّ امكان تقييد مدخول الاداة كلفظة «كل» في مثل قولنا : أكرم كلّ عالم عادل ، و عدم منافاة هذا التقييد لدلالتها على العموم دليل على أنّ دلالتها على عموم مدخولها و شموله تتوقّف على اجراء مقدّمات الحكمة فيه ، فهو خاطيء جداً .

و ذلك لانّ دلالتها على العموم أي عموم مدخولها و شموله بما له من المعنى لا ينافيه تقييده بقيدها ، ضرورة أنّها لا تدلّ على أنّ مدخولها جنس أو نوع أو فصل أو صنف ، فانّ مفادها بالوضع هو الدلالة على عموم المدخول ، كيف ما كان غاية الامر ان كان جنساً دلّت على العموم في اطاره ، و ان كان نوعاً دلّت على العموم في اطار النوع ، و ان كان صنفاً دلّت على العموم في اطار الصنف ، و هكذا .

و ان شئت قلت : انّه لا فرق بين القول بوضعها للعموم ، أي عموم المدخول بما له من المعنى ، و القول بوضعها لعموم ما يراد من المدخول في هذه النقطة ، و هي عدم منافاة التقييد للدلالة على العموم ، نعم يمتاز

القول الثاني عن القول الاوّل في نقطة اخرى ، و هي أنّ دلالتها على العموم على القول الثاني لاثبات اطلاق المدخول و ارادته بقرينة الحكمة كي تدلّ على عمومه و شموله ، و على القول الاوّل فهي بنفسها تدلّ اطلاقه و سعته .

و نتيجة ما ذكرناه الى هنا هي أنّ أداة العموم على القول بكونها موضوعة للدلالة على عموم ما يراد من المدخول لا بدّ أوّلاً من اثبات سعته و اطلاقه بقرينة الحكمة ، حتّى تدلّ على عمومه و شموله ، و على القول بكونها موضوعة للدلالة عموم المدخول بما له من المعنى ، فهي بنفسها تدلّ على سعته و اطلاقه من دون حاجة الى قرينة الحكمة أو نحوها ، لما عرفت من أنّ دلالتها على العموم بعينها هي دلالتها على اطلاق المدخول و عدم أخذ خصوصية فيه .

و من الطبيعي أنّه لا يفرق فيه بين أن يكون مدخولها في نفسه من الاجناس أو الانواع أو الاصناف ، فانّ السعة انّما تلاحظ بالاضافة الى دائرة المدخول ، فلا فرق بين قولنا : أكرم كلّ رجل ، و قولنا : أكرم كلّ رجل عالم ، فانّ تقييده بهذا القيد لا ينافي دلالته على العموم ، فانّ معنى دلالته عليه هو أنّها لا تتوقّف على اجراء مقدّمات الحكمة ، سواء أكانت دائرة المدخول سعة أو ضيقاً ، في مقابل القول بأنّ دلالته عليه تتوقّف على اجراء المقدّمات فيه ، و لو كانت دائرته ضيقاً ، و بما أنّ المدخول هو المقيّد فهو لا محالة يدلّ على عمومه .

و لولا ما ذكرناه من الدلالة على العموم لما أمكن التصريح به في مورد مّا أبداً ، مع أنّه واضح البطلان.

و أمّا النقطة الثالثة ، فسيأتي الكلام فيها في مبحث المطلق و المقيّد ان شاء اللّه تعالى.

صفوة القول في هذا المقال :

نلخّص نتائج هذا البحث في عدّة نقاط :

١ ـ الظاهر أنّ العام في كلمات الاصوليين مستعمل في معناه اللغوي و العرفي ، و هو الشمول.

٢ ـ انّ الفرق بين العام و المطلق ، هو أنّ دلالة الاوّل على العموم بالوضع و الثاني بالاطلاق و مقدّمات الحكمة.

٣ ـ ما هو المنشأ و الموجب لتقسيم العام الى الاستغراقي و المجموعي و البدلي ، ذكر صاحب الكفاية قدس سره أنّ منشأه انّما هو اختلاف كيفيّة تعلّق الحكم به ، و لكن عرفت نقده و أنّه ليس منشأ لذلك ، بل منشأه ما ذكرناه آنفاً بشكل موسّع .

٤ ـ انّ العشرة و أمثالها من مراتب الاعداد ليست من ألفاظ العموم ، فانّ دلالتها بالاضافة الى هذه العشرة و تلك بالاطلاق ، و بالاضافة الى الآحاد الّتي تتركّب منها العشرة ضمنيّة ، كما هو الحال في كلّ مركّب بالاضافة الى أجزائه على تفصيل تقدّم.

٥ ـ لا شبهة في أنّ العموم صيغ تخصّ به و تدلّ عليه بالوضع ، و لا موجب لدعوى أنّها موضوعة للخصوص باعتبار أنّه القدر المتيقن أو أنّه المناسب من جهة كثرة استعمال العام في الخاص على ما تقدّم بشكل موسّع .

٦ ـ انّ دلالة العام على العموم كلفظة «كل» أو ما شاكلها لا تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة في مدخوله ، كما زعم صاحب الكفاية قدس سره ، بل هو يدلّ بالوضع على اطلاق مدخوله و عدم أخذ خصوصية ما فيه.

الفصل (١)
جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه

اختلف الاصحاب في جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه على أقوال ، بيان هذه الاقوال في ضمن ثلاثة بحوث تالية :

١ ـ يفرض الكلام في الشبهة الحكمية ، يعني ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في الحكم الشرعي ، كما اذا افترض ورود عام مثل : أكرم كلّ عام ، و ورد مخصّص عليه مثل : لا تكرم المرتكب للكبائر منهم ، و شك في خروج المرتكب للصغائر عن حكم العام من ناحية اخرى ، لا من ناحية الشك في دخوله تحت عنوان المخصّص للقطع بعدم دخوله فيه.

٢ ـ يفرض الكلام في الشبهة المفهومية ، يعني ما كان الشك في شمول العام أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في مفهوم الخاص ، أي دورانه بين السعة و الضيق ، كما اذا ورد : أكرم كلّ عالم ، ثمّ ورد : لا تكرم الفسّاق منهم ، و افترضنا أنّ مفهوم الفاسق مجمل يدور أمره بين السعة و الضيق ، أي انّه عبارة عن خصوص مرتكب الكبائر أو الجامع بينه و بين مرتكب الصغائر ، و الشك انّما هو في شمول حكم العام لمرتكب الصغائر ، و منشأوه انّما هو اجمال مفهوم الخاص و شموله له ، و أمّا في طرف العام فلا اجمال في مفهومه أصلاً.

٣ ـ يفرض الكلام في الشبهة المصداقية ، يعني ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في الامور الخارجية ، كما

اذا دلّ دليل على وجوب اكرام كلّ هاشمي ، دلّ دليل آخر على حرمة اكرام الفاسق منهم ، و شككنا في أنّ زيد الهاشمي هل هو فاسق أو لا ، فيقع الكلام في امكان التمسك بالعام بالاضافة اليه و عدم امكانه .

١ ـ ما يفرض الشك في الشبهة الحكمية

الظاهر أنّ عمدة الخلاف فيه انّما يكون بين العامة ، حيث نسب الى بعضهم عدم جواز التمسك بالعام مطلقاً ، و نسب الى بعضهم الآخر التفصيل بين ما كان المخصّص منفصلاً و ما كان متّصلاً ، فذهب الى عدم جواز التمسك بالعام على الاوّل دون الثاني .

هذا ، و الصحيح هو جواز التّمسك به مطلقاً ، أي بلا فرق بين المخصّص المتّصل و المنفصل .

الف : اذا كان المخصّص متصلاً :

أمّا في الاوّل فهو واضح ، حيث انّ دائرة العام كانت من الاوّل نظراً الى أنّ المخصّص المتّصل يكون مانعاً عن ظهور العام في العموم من الابتداء ، بل يوجب استقرار ظهوره من الاوّل في الخاص.

و بكلمة اخرى انّه لا تخصيص في البين ، و اطلاقه مبني على المسامحة لما تقدّم ، من أنّ أداة العموم كلفظة «كل» أو ما شاكلها موضوع للدلالة على عموم المدخول و شموله بما له من المعنى ، سواءاً أكان من الاجناس أو الانواع أو الاصناف ، فلا فرق بين قولنا : أكرم كلّ رجل ، و قولنا : أكرم كلّ رجل عادل ، أو كلّ رجل الاّ الفسّاق منهم ، فانّ لفظة «كل» في جميع هذه الامثلة تستعمل في معناها ، و هو عموم الدخول و شموله ، غاية الامر أنّ دائرة العموم فيها تختلف سعة و ضيقاً ، كما هو

الحال في سائر الموارد و المقامات ، و من الطبيعي أنّه لا صلة لذلك بدلالتها على العموم أبداً .

فالنتيجة أنّ اطلاق التخصيص في موارد التقييد بالمتّصل في غير محلّه .

ب : اذا كان المخصّص منفصلاً :

و أمّا الثاني ، و هو ما كان المخصّص منفصلاً ، فقد يقال : ان التخصيص كاشف عن أنّ عموم العام غير مراد من الاوّل ، و الاّ لزم الكذب ، فاذا انكشف أنّ العام لم يستعمل في العموم لم يكن حجّة في الباقي لتعدّد مراتبه .

و من المعلوم أنّ المعاني المجازية اذا تعدّدت فارادة كلّ واحد منها معيّناً تحتاج الى قرينة ، و حيث لا قرينة على أنّ المراد منه تمام الباقي فبطبيعة الحال يصبح العام مجملاً ، فلا يمكن التمسّك به.

و على الجملة ففي كلّ مورد كان المعنى المجازي متعدّداً فارادة أيّ واحد منه تحتاج الى قرينتين : احداهما قرينة صارفة ، و ثانيهما قرينة معيّنة ، و في المقام و ان كانت القرينة الصارفة موجودة ، و هي المخصّص ، الاّ أنّ القرينة المعيّنة غير موجودة ، و بدونها لا محالة يكون اللفظ مجملاً.

و قد اجيب عنه بوجوه :

الجواب الاوّل :

ما عن شيخنا الاستاذ دام ظله ، و اليك نصّه :

و التحقيق في المقام أن يقال : انّه قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الميزان في كون اللفظ حقيقة هو كونه مستعملاً في معناه الموضوع له بحيث انّ

الملقى في الخارج كأنّه هو نفس ذلك المعنى البسيط العقلاني ، و هذا الميزان متحقّق فيما اذا خصّص العام كتحقّقه فيما اذا لم يخصّص ، و ذلك من جهة أنّ أداة العموم لا تستعمل الاّ فيما وضعت له ، كما أنّ مدخولها لم يستعمل الاّ فيما وضع له ، أمّا عدم استعمال المدخول الاّ في نفس ما وضع له ، فلانّه لم يوضع الاّ لنفس الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلقة و المقيّدة ، و من الواضح أنّه لم يستعمل الاّ فيها ، و افادة التقييد بدالّ آخر كافادة الاطلاق بمقدّمات الحكمة لا تنافي استعمال اللفظ في نفس الطبيعة المهملة ، كما هو ظاهر ، ففي موارد التخصيص بالمتّصل قد استعمل اللفظ في معناه ، و استفيد قيده الدخيل في غرض المتكلّم من دالّ آخر .

و أمّا في موارد التخصيص بالمنفصل ، فالمذكور في الكلام و ان كان منحصراً بنفس اللفظ الموضوع للطبيعة المهملة ، و لاجله كانت مقدّمات الحكمة موجبة لظهوره في ارادة المطلق ، الاّ أنّ الاتيان بالمقيّد بعد ذلك يكون قرينة على أنّ المتكلّم اقتصر حينما تكلّم على بيان بعض مراده ، امّا لاجل الغفلة عن ذكر القيد أو لمصلحة في ذلك ، و على كلّ تقدير فاللفظ لم يستعمل الاّ في معناه الموضوع له ، و أمّا عدم استعمال الاداة الاّ فيما وضعت له فلانّها لا تستعمل أبداً الاّ في معناها الموضوع له ، أعني به تعميم الحكم لجميع أفراد ما اريد من مدخولها ، غاية الامر أنّ المراد من مدخولها ربّما يكون أمراً وسيعاً ، و اخرى يكون أمراً ضيّقاً ، و هذا لا يوجب فرقاً في ناحية الاداة أصلاً .

فان قلت : انّما ذكرته من عدم استلزام تخصيص العام كونه مجازاً لا في ناحية المدخول و لا في ناحية الاداة ، انّما يتمّ في المخصّصات الانواعيّة ، فانّها لا توجب الاّ تقييد مدخولها فلا يلزم مجاز في مواردها

أصلاً ، و أمّا التخصيصات الافراديّة فهي لا محالة تنافي استعمال الاداة في العموم فتوجب المجازيّة في ناحيتها .

قلت : ليس الامر كذلك ، فانّ التخصيص الافرادي ايضاً لا يوجب الاّ تقييد مدخول الاداة ، غاية الامر أنّ قيد الطبيعة المهملة ربّما يكون عنواناً جزئيّاً كتقييد العالم بكونه عادلاً أو بكونه غير فاسق ، و قد يكون عنواناً جزئيّاً كتقييده بكونه غير زيد مثلاً ، و على كل حال فقد استعملت الاداة في معناها الموضوع له .

و لا فرق فيما ذكرناه من عدم استلزام التخصيص للتّجوّز بين القضايا الخارجية و القضايا الحقيقية ، لانّ الاداة في كلّ منهما لا تستعمل الاّ في تعميم الحكم لجميع أفراد ما اريد من مدخولها ، و أمّا المدخول فهو ايضاً لا يستعمل الاّ في نفس الطبيعة اللا بشرط القابلة لكلّ تقييد ، و كون القضية خارجية أو حقيقية انّما يستفاد من سياق الكلام ، و لا ربط له بمداليل الالفاظ نظير استفادة الاخبار و الانشاء من هيئة الفعل الماضي على ما تقدّم .

و بالجملة انّ أداة العموم لا تستعمل الاّ فيما وضعت له ، سواء ورد تخصيص على العام أم لم يرد ، و سواء أكانت القضية حقيقية أم كانت خارجية ، فلا فرق بين موارد التخصيص و غيرها الاّ أنّ التخصيص بالمتّصل أو المنفصل يوجب تقييد مدخول الاداة ، و من الظاهر أنّ التقييد لا يوجب كون ما يرد عليه القيد مستعملاً في غير ما وضع له أصلاً ، على ما سيجيء تحقيقه في محلّه ان شاء اللّه تعالى .

و أمّا توهم أنّ التخصيص اذا كان راجعاً الى تقييد مدخول أداة العموم و رافعاً لاطلاقه ، كان حال العام حال المطلق الشمولي في أنّ استفادة العموم منه تحتاج الى جريان مقدّمات الحكمة في مورده ، و عليه فلا وجه لما تقدّم سابقاً من تقدّم العام على المطلق عند التعارض ،

و بالجملة انّ شمول الحكم لكلّ فرد من أفراد العام ان كان مستنداً الى الدلالة الوضعيّة كان التخصيص الكاشف عن عدم الشمول مستلزماً لكون العام مجازاً ، و ان لم يكن الشمول المزبور مستنداً الى الوضع ، بل كان مستفاداً من مقدّمات الحكمة لم يكن موجب لتقدّم العام على المطلق عند المعارضة .

فهو مدفوع بما مرّ في بحث مقدّمة الواجب ، من أنّ احراز لحاظ الماهية مطلقة و ان كان يتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة في كلّ من المطلق و العام ، الاّ أنّ وجه تقدّم العام على المطلق انّما هو من جهة أنّ أداة العموم تتكفّل بمدلولها اللفظي سراية الحكم بالاضافة الى كلّ ما يمكن أن ينقسم اليه مدخولها ، و هذا بخلاف المطلق ، فانّ سراية الحكم فيه الى الاقسام المتصوّرة له انّما هي من جهة حكم العقل بتساوي أفراد المطلق ، و حيث ما فرض هناك عام دلّ بمدلوله اللفظي على عدم تسوية أفراد المطلق ، فهو يكون بياناً له و مانعاً من سراية الحكم الثابت له الى تمام أفراده [1] .

خلاصة ما أفاده المحقق النائيني قدس سره :

نلخّص ما أفاده قدس سره في عدّة نقاط :

١ ـ انّ تخصيص العام لا يوجب التجوّز ، لا في أداة العموم و لا في مدخولها ، أمّا في الاولى فلانّها دائماً تستعمل في معناها الموضوع له ، و هو تعميم الحكم لجميع ما يراد من مدخولها ، أي سواء أكان ما يراد منه معنى وسيعاً أو ضيّقاً ، و سواء أكان الدالّ على الضيق القرينة المتّصلة أم كانت القرينة المنفصلة ، فانّها في جميع هذه الحالات

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٤٩ ـ ٤٥١ .

و الفروض مستعملة في معناها الموضوع له بلا تفاوت أصلاً .

و أمّا في الثاني فالامر واضح ، حيث انّ المدخول كالرجل و نحوه وضع للدلالة على الماهية المهملة الّتي لم تلحظ معها خصوصية من الخصوصيات ، منها الاطلاق و التقييد ، فهما كبقية الخصوصيات خارجان عن حريم المعنى ، فاللفظ لا يدلّ الاّ على معناه ، و لم يستعمل الاّ فيه ، و افادة التقييد انّما هي بدالّ آخر ، كما أنّ افادة الاطلاق بمقدّمات الحكمة .

٢ ـ انّه لا فرق فيما ذكرناه ، من أنّ تخصيص العام لا يوجب تجوّزاً ، لا في ناحية الاداة و لا في ناحية المدخول ، بين كون المخصّصات ذات عناوين نوعية و كونها ذات عناوين فردية ، و لا بين القضايا الحقيقية و القضايا الخارجية .

٣ ـ انّ العام و المطلق يشتركان في نقطة و يفترقان في نقطة اخرى ، أمّا نقطة الاشتراك فهي أنّ احراز اطلاق الماهية بجريان مقدّمات الحكمة مشترك فيه بين العام و المطلق ، و أمّا نقطة الافتراق فهي أنّ أداة العموم تتكفّل بمدلولها اللفظي سراية الحكم الى جميع ما يراد من مدخولها من الاقسام و الاصناف ، و أمّا المطلق فانّ سراية الحكم فيه الى جميع الاقسام المتصوّرة له تتوقّف على مقدّمة اخرى ، و هي حكم العقل بتساوي أفراده في انطباقه عليها .

المناقشة في كلامه قدس سره :

و لنأخذ بالنظر الى هذه النقاط :

النقطة الاولى :

هي في غاية الصحة و المتانة ، حتّى بناءاً على نظريّتنا ، من أنّ أداة

العموم بنفسها متكفّلة لافادة العموم ، و عدم دخل خصوصية مّا في حكم المولى و غرضه .

بيان ذلك : انّ الدلالات على ثلاثة أقسام :

١ ـ الدلالة التصوّرية ، أي الانتقال الى المعنى من سماع اللفظ ، و هي لا تتوقّف على شيء ما عدا العلم بالوضع ، فهي تابعة له ، و ليس لعدم القرينة دخل فيها ، فالعالم بوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ينتقل اليه من سماعه ، و لو افترضنا أنّ المتكلّم نصب قرينة على عدم ارادته ، بل و لو افترضنا صدوره عن لافظ بلا شعور و اختيار ، أو عن شيء آخر كاصطكاك حجر بحجر مثلاً .

و قد ذكرنا في محلّه أنّ هذه الدلالة غير مستندة الى الوضع ، بل هي من جهة الانس الحاصل من كثرة استعمال اللفظ في معناه ، أو غيره ممّا بوجب هذه الدلالة .

٢ ـ الدلالة التفهميّة ، و يعبّر عنها بالدلالة التصديقية ايضاً ، من جهة تصديق المخاطب المتكلّم بأنّه أراد تفهيم المعنى للغير ، و هي عبارة عن ظهور اللفظ في كون المتكلّم به قاصداً لتفهيم معناه ، و هذه الدلالة تتوقّف زائداً على العلم بالوضع على احراز أنّ المتكلّم في مقام التفهيم و انّه لم ينصب قرينة متّصلة في الكلام على الخلاف و لا ما يصلح للقرينيّة ، و الاّ فلا دلالة له على الارادة التفهمية .

و قد ذكرنا في أوّل الاصول بشكل موسّع أنّ هذه الدلالة مستندة الى الوضع ، أمّا على ضوء نظريّتنا في حقيقة الوضع ، حيث انّه عبارة عن التعهّد و الالتزام النفساني فالاستناد اليه واضح ، ضرورة أنّه لا معنى للتعهّد و الالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه و لو صدر عن لافظ بلا شعور و اختيار ، فانّ هذا أمر غير اختياري ، فلا معنى لكونه طرفاً للالتزام و التعهد ، حيث انّهما لا يتعلّقان الاّ بما هو تحت اختيار الانسان و قدرته ،

و عليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقة الوضعية بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ و ارادته ، سواء أكانت الارادة تفهيمية محضة أم كانت جديّة ايضاً ، و تمام الكلام من هذه الناحية هناك .

و أمّا على ضوء نظرية القوم في هذا الباب ، فالامر ايضاً كذلك على ما ذكرناه هناك ، فالنتيجة أنّ هذه الدلالة هي الدلالة الوضعية .

٣ ـ الدلالة التصديقية ، و هي دلالة اللفظ على أنّ الارادة الجدية على طبق الارادة الاستعمالية ، يعني أنّهما متّحدتان في الخارج ، و هذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء و تتوقّف زائداً على ما مرّ على احراز عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف ايضاً ، و مع وجودها لا يكون ظهور الكلام كاشفاً عن المراد الجدي .

فهذه القرينة انّما هي تمنع عن كشف هذا الظهور عن الواقع و حجّيته لا عن أصله ، فانّ الشيء اذا تحقّق لم ينقلب عمّا هو عليه ، و الحاصل أنّ بناء العقلاء قد استقرّ على أنّ الارادة التفهيمية مطابقة للارادة الجدية ما لم تقم قرينة على الخلاف .

و بعد ذلك نقول : انّ العام اذا ورد في كلام المتكلّم من دون نصبه قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي ، فهو لا محالة يدل بالدلالة الوضعية على أنّ المتكلّم به أراد تفهيم المخاطب لتمام معناه الموضوع له ، كما أنّه يدلّ ببناء العقلاء على أنّ ارادته تفهيم المعنى ارادة جدية ناشئة عن كون الحكم المجعول على العام ثابتاً له واقعاً .

و لكن هذه الدلالة أي الدلالة الثانية كما تتوقّف على احراز كون المتكلّم في مقام الافادة و عدم نصبه قرينة على اختصاص الحكم ببعض أفراد العام في نفس الكلام ، كذلك تتوقّف على عدم اتيانه بقرينة تدل على الاختصاص بعد تماميّة الكلام و منفصلة عنه ، فانّ القرينة المنفصلة تكون مانعة عن كشف ظهور العام في كون الحكم المجعول له انّما هو

بنحو العموم في الواقع و نفس الامر ، حيث انّها تزاحم حجّية ظهور العام في العموم الّتي هي ثابتة ببناء العقلاء و تعهّدهم ، و لا تزاحم أصل ظهوره في ذلك الّذي هو ثابت بمقتضى ما ذكرناه من التعهّد و الالتزام ، يعني ظهوره في الارادة التفهمية و كشفه عنها ، و عليه فلا ملازمة بين رفع اليد عن حجية الظهور لدليل و رفع اليد عن أصله ، بداهة أنّه لا ملازمة بين كون المعنى مراداً للمتكلّم في مقام التفهيم و كونه مراداً له في مقام الواقع و الجد .

فاذا افترضنا أنّ المولى في الواقع لا يريد في مثل قوله : أكرم كلّ عالم ، الاّ اكرام العالم العادل دون غيره ، و لكن لم يتمكّن من تقييده بذلك في نفس الكلام ، امّا لوجود مفسدة فيه أو مصلحة في تأخيره من ناحية ، و لم يتمكّن من تأخير بيان الحكم في الواقعة الى زمان يتمكّن من تقييده من ناحية اخرى فبطبيعة الحال يلقي الكلام على نحو العموم ، و من المعلوم أنّه بمقتضى الوضع يدلّ على ارادة تفهيم المعنى العام ، فاذا جاء بعد ذلك بالمخصّص المنفصل الدال على اختصاص الحكم بغير أفراد الخاص في الواقع ، فانّه لا محالة يكشف عن أنّ الداعي الى ارادة تفهيم المعنى العام ليس هو الارادة الجدية الناشئة من ثبوت المصلحة في جميع أفراد العام في نفس الامر بل الداعي لها شيء آخر .

و على الجملة فاللفظ بمقتضى تعهّد الواضح و التزامه بأنّه متى ما أراد معنى خاصّاً ، أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً يدلّ على ارادة تفهيم معناه اذا كان المتكلّم في مقام بيان ذلك و لم يأت بقرينة متّصلة في الكلام ، و أمّا اذا لم يكن في مقام بيان ذلك ، بل كان في مقام عدّ الجملات مثلاً أو كان في مقام البيان و لكنّه أتى بقرينة متّصلة فيه .

ففي مثل ذلك على الاوّل لا تعهّد له أصلاً ، لا بالاضافة الى ارادة تفهيم المعنى الحقيقي ، و لا بالاضافة الى ارادة تفهيم المعنى المجازي ، و على

الثاني فله تعهّد بالاضافة الى ارادة تفهيم المعنى المجازي دون الحقيقي .

و أمّا دلالة اللفظ على ارادة المعنى عن جد ، فهي دلالة اخرى غير الدلالة الاولى ، حيث انّ الاولى مستندة الى الوضع دون تلك ، فانّها مستندة الى تباني العقلاء و تعهّدهم ، و من هنا قد يشك في هذه الدلالة مع القطع بالدلالة الاولى ، و هذا يكشف عن أنّه لا ملازمة بين الدلالتين ، يعني انّ هدم الدلالة الثانية بالقرينة لا يلازم هدم الدلالة الاولى .

و السرّ فيه ما عرفت من أنّ الدلالة الاولى مستندة الى تعهّد الواضع و الدلالة الثانية مستندة الى تعهّد العقلاء ، و لذا لو ادّعى المتكلّم خلاف التعهّد الاوّل أو الثاني لم يسمع منه ما لم ينصب قرينة على ذلك ، فانّ نصب قرينة متّصلة فهي تدل على أنّه أراد خلاف تعهّد الواضح ، و ان نصب قرينة منفصلة فهي تدلّ على أنّه أراد خلاف تعهّد العقلاء ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى انّ ملاك الحقيقة هو كون استعمال اللفظ في المعنى على طبق مقتضى الوضع ، و ملاك المجاز هو كون استعمال اللفظ في المعنى على خلاف مقتضاه من جهة قرينة تدلّ عليه ، و قد عرفت أنّ اللفظ بمقتضى الوضع انّما يدلّ على ارادة تفهيم المعنى فحسب دون أزيد من ذلك ، و هذه الدلالة دلالة حقيقية ، حيث انّها استعمال اللفظ في معناه الموضوع له ، و أمّا كون هذا المعنى مراداً بارادة جديّة ايضاً فهو متوقّف على عدم قرينة منفصلة ، و الاّ فلا دلالة له على ذلك أصلاً ، فالقرينة المنفصلة انّما هي تمنع عن حجّية الظهور و كشفه عن المراد الجدّي و الواقعي ، و لا تمنع عن ظهوره في ارادة تفهيمه الّذي هو مستند الى الوضع .

و عليه فاذا ورد عام من المولى ثمّ ورد مخصّص منفصل ، فهذا المخصّص المنفصل انّما يزاحم حجّية ظهور العام في العموم و مانع عن

كشفه عن الواقع دون أصل ظهوره ، ضرورة أنّ ظهوره في أنّ المولى أراد تفهيم المعنى العام باق على حاله ، و المفروض أنّ هذا الظهور كاشف عن أنّ المتكلّم استعمل اللفظ في معناه الموضوع له .

فالنتيجة : انّ ارادة المتكلّم تفهيم المخاطب لمعنى اللفظ الموضوع له أمر ، و كون هذه الارادة جدّية و ناشئة عن ثبوت الحكم لجميع أفراد المستعمل فيه أمر آخر ، و المفروض أنّ المخصّص المنفصل انّما يكون كاشفاً عن عدم ثبوت الحكم لجميع أفراد العام في الواقع و نفس الامر ، لا عن كون استعمال العام استعمالاً مجازيّاً ، ضرورة أنّك قد عرفت ملاك الاستعمال المجازي و الاستعمال الحقيقي ، و أنّه لا صلة للمخصّص المنفصل بهما أصلاً ، لا وجوداً و لا عدماً .

قد يقال كما قيل : انّ المخصّص المنفصل اذا كان كاشفاً عن المراد الجدّي ، و انّه غير مطابق للمراد الاستعمالي و هو العموم ، فما هو فائدة التكلّم بالعام و استعماله في العموم ، و ما هو الاثر المترتّب على عموم المراد الاستعمالي بعد ما لم يكن مراداً جدّاً و واقعاً .

و فيه مضافاً الى أنّ استعمال العام في العموم كما عرفت قد يكون ممّا لابدّ منه ، نظراً الى أنّ المتكلّم قد لا يتمكّن من التكلّم بالخاص لاجل مفسدة فيه ، أو مصلحة في تأخيره ، أو تقيّة ، أو ما شاكل ذلك ، انّ استعماله فيه انّما هو ضرباً للقاعدة و القانون ، حيث انّه لا يجوز التعدّي عنه و الخروج عن مقتضاه الاّ بقيام دليل على خلافه ، فهو حجّة بهذا العنوان العام بالاضافة الى جميع موارده و صغرياته ، الاّ ما قام الدليل على خروجه عنه فنأخذ به ، و في الزائد نرجع الى عمومه قاعدة و قانوناً .

النقطة الثانية :

الامر فيها ايضاً كذلك ، يعني انّه لا فرق بين كون المخصّص ذا عنوان نوعي أو فردي ، فعلى كلا التقديرين لا يوجب التجوّز في ناحية العام .

النقطة الثالثة :

يردّها ما تقدّم منّا بشكل موسّع ، من أنّ أداة العموم بنفسها تدلّ على أنّ مدخولها ملحوظ مطلقاً ، أي بدون أخذ خصوصية ما فيه من دون حاجة الى اجراء مقدّمات الحكمة .

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة ، و هي أنّ التخصيص في العام لا يوجب تجوّزاً فيه ، بل هو مستعمل في معناه الموضوع له مطلقاً ، و ان لم يكن المستعمل فيه مراداً للمتكلّم بالارادة الجدية .

بيان آخر لكلام المحقق النائيني رحمه الله ، و المناقشة فيه :

و على ضوء ما ذكرناه يظهر فساد ما أورده شيخنا الاستاذ دام بركاته على هذا الوجه ، و حاصله :

انّ الارادة الاستعمالية ان اريد بها ارادة ايجاد المعنى البسيط العقلاني باللفظ ، بحيث كان اللفظ و الارادة مغفولين عنها حين الاستعمال ، باعتبار أنّ النظر اليهما آلي ، فهذه بعينها هي الارادة الجدية الّتي يتقوّم بها استعمال اللفظ في المعنى .

و ان اريد بها الارادة الهزلية في مقابل الارادة الجدية ، فهي و ان كانت لا تنافي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له ، لوضوح أنّ الاستعمال الحقيقي لا يدور مدار كون الداعي الى الاستعمال هو خصوص الارادة الجدية ، الاّ أنّه لا يعقل الالتزام بكون الداعي الى استعمال العمومات

الواردة في الكتاب و السنة في معانيها هو الارادة الهزلية [١].

وجه الظهور ما عرفت من أنّ الارادة الاستعمالية و ان كانت قد تتّحد مع الارادة الجدية الاّ أنّها قد تفترق عنها، فيكون المعنى مراداً استعمالياً و لم يكن مراداً عن جدّ، و لا يلزم حينئذ أن تكون تلك الارادة ارادة هزلية، ضرورة أنّه لا ملازمة بين عدم كون الارادة جدية و كونها هزلية، فانّ ارادة الاستعمال و التفهيم ارادة حقيقية و ليست بهزلية و ناشئة عن داع من الدواعى و لم يكن ذلك الداعي الارادة الجدية، و قد عرفت ما هو الداعي لهذه الارادة و ما هو الفائدة المترتّبة عليها، و مع هذا كيف تكون هزلية.

الجواب الثاني:

ما قيل من أنّ تخصيص العام لا يستلزم عدم ارادة العموم منه، لامكان أن يراد العموم من العام المخصّص ارادة تمهيديّة، ليكون ذكر العام توطئة لبيان مخصّصه، و حيث انّ العموم لم يكن مراداً من اللفظ فبطبيعة الحال يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي.

و اورد عليه شيخنا الاستاذ قدس سره بما حاصله: انّ ذكر العام للدلالة على معناه الموضوع له دلالة تصوّرية توطئة للدلالة التصديقية على المعنى المستفاد من مجموع الكلام بعد ضمّ بعضه الى بعضه الآخر، و ان كان صحيحاً، الاّ أنّه لا ينطبق الاّ في موارد التخصيص بالمتّصل، فتبقى موارد التخصيص بالمنفصل بلا دليل، على أن التخصيص فيها لا يستلزم المجاز [٢].

---

١ ـ أجود التقريرات ٢: ٤٤٧.

٢ ـ أجود التقريرات ٢: ٤٤٨.

و فيه : انّ ما أفاده مَدَّظِلُّهُ خلاف ظاهر هذا الوجه ، فانّ الظاهر من ارادة العموم من العام ارادة تمهيدية هو أنّ العام قد استعمل فيه و اريد منه هذا المعنى بارادة المقوّمة للاستعمال يعني الارادة التفهيمية ، و التعبير عنها بالارادة التمهيدية ، نظراً الى أنّ ذكر العام تمهيد و توطئة لذكر مخصّصه بعده ، و كيف كان فالظاهر أنّ مردّ هذا الوجه الى ما ذكرناه ، و ليس وجهاً آخر في قباله .

الجواب الثالث :

انّ العام انّما يستعمل في العموم دائماً من باب جعل القانون و القاعدة في ظرف الشك ، فلا ينافيه ورود التخصيص عليه بعد ذلك .

و اورد عليه شيخنا الاستاذ مَدَّظِلُّهُ ايضاً بأنّ ورود العام في بعض الموارد لبيان حكم الشك ضرباً للقاعدة و ان كان ممّا لا ينكر كما في الاستصحاب و قاعدة الطهارة و نحوهما ، الاّ أنّ التخصيص في هذه الموارد قليل جدّاً ، حيث انّ تقدّم شيء عليها غالباً يكون بنحو الحكومة أو الورود ، و أمّا العمومات المتكفّلة لبيان الاحكام الواقعية للاشياء بعناوينها الاوّلية من دون نظر الى حال الشك و عدمه ، فلا يكون عمل أهل العرف بها حال الشك كاشفاً عن كونها واردة في مقام جعل القانون و القاعدة ، حيث انّ عملهم بها حال الشك في ورود التخصيص عليها انّما هو من باب العمل بالظهور الكاشف عن كون الظاهر مراداً واقعاً ، و عن أنّ المتكلّم ألقى كلامه بياناً لما أراده في الواقع ، و عليه فلا يعقل كون هذه العمومات واردة لضرب القانون و القاعدة في ظرف الشك كما هو ظاهر [1] .

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٤٤٨.

و فيه : انّ الظاهر من هذا الوجه ليس هو جعل الحكم على العام في ظرف الشك ، ليرد عليه ما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره ، بل الظاهر منه أنّ الداعي الى استعمال العام في معناه الموضوع له قانوناً و قاعدة انّما هو كون العام بياناً للمراد ما لم يكن هناك قرينة على التخصيص ، ففي كلّ مورد شك في التخصيص فيه فالمرجع هو عموم العام .

فالنتيجة أنّ هذا الوجه ايضاً يرجع الى ما ذكرناه ، فليس وجهاً عليحدة .

الجواب الرابع :

ما ذكره شيخنا الانصاري قدس سره ، من أنّ التخصيص لا يوجب اجمال العام على تقدير استلزامه المجاز ، و لا يمنع من التمسك به في غير ما خرج منه من الافراد أو الاصناف [1] .

و قد أفاد في وجه ذلك أنّ المجاز فيه انّما يلزم من ورود التخصيص عليه و خروج بعض أفراده أو أصنافه عنه ، لا من بقاء بقيّة الافراد أو الاصناف تحته ، ضرورة أنّها داخله فيه ، سواء أخصّص العام به أم لا .

و ان شئت قلت : انّ المقتضى لبقاء البقية تحت العام موجود ، و هو عمومه و شموله لها من الاوّل ، فالخروج يحتاج الى دليل ، فاذا ورد مخصّص على العام فقد خرج أفراده عن تحت العام لا محالة ، و أمّا خروج غيرها من الافراد أو الاصناف عن تحته فهو بلا مقتض و موجب ، حيث انّ المقتضى للبقاء موجود فالخروج يحتاج الى دليل و هو مفقود هنا .

---

١ ـ مطارح الانظار : ١٩٠ .

و عليه فاذا شككنا في خروج مقدار زائد عمّا خرج عنه بدليل مخصّص ، فالمرجع هو عموم العام بالاضافة اليه ، حيث انّه لابدّ من الاقتصار على المقدار الّذي نتيقّن بخروجه عنه دون الزائد عليه .

و بكلمة اخرى : انّ دلالة العام على ثبوت الحكم لكلّ واحد من أفراد مدخوله ليست متوقّفة على دلالته على ثبوت الحكم لغيره من الافراد جزماً ، فكما أنّ ثبوت الحكم لكلّ فرد غير منوط بثبوته لغيره من الافراد ، فكذلك دلالته على ثبوته لكلّ فرد غير منوط على دلالته على ثبوته لغيره من الافراد .

و السبب في ذلك واضح ، و هو أنّ المجعول في مقام الثبوت و الواقع أحكام متعدّدة بعدد أفراد مدخوله المحقّقة و المقدّرة ، فيكون كلّ فرد منها في الواقع محكوم بحكم مستقل ، بحيث لو خالف ايّاه استحق العقوبة و ان كان ممتثلاً للحكم الثابت لغيره من الافراد .

و أمّا في مقام الاثبات ، فدلالة العام على سراية الحكم الى جميع أفراد مدخوله تنحلّ الى دلالات متعدّدة في عرض واحد ، و نقصد به عدم توقّف دلالة بعضها على بعضها الآخر ، و من الطبيعي أنّ سقوط بعض هذه الدلالات عن الحجية لدليل خارجي لا يستلزم سقوط غيره من الدلالات عن الحجية ، بل هي باقية عليها ، لفرض أنّ هذه الدلالات دلالات عرضية لا ترتبط احداها بغيرها ، فاذا سقطت احداها عن الحجية بقيت الباقية عليها لا محالة لعدم الموجب لسقوطها ، و عليه فخروج أفراد العام عن حكمه لا يوجب ارتفاع دلالته على ثبوت الحكم لبقية الافراد الّتي لا يعمّها المخصّص .

و على ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين المجاز اللازم فيما نحن فيه ، و المجاز المتحقّق في غير المقام ، كقولنا : رأيت أسداً يرمي ، فانّ

المجاز اللازم هنا انّما هو من ناحية خروج بعض ما كان داخلاً في عموم العام ، حيث انّه يستلزم كونه مجازاً في الباقي ، و أمّا دخول الباقي فهو غير مستند الى كون استعماله فيه مجازاً ، فانّه داخل فيه من الاوّل يعني قبل التخصيص ، و عليه فالمجاز مستند الى خروج ما كان داخلاً فيه لا الى دخول الباقي .

و نتيجة ذلك هي أنّ المعنى المجازي في المقام لا يكون مبائناً للمعنى الحقيقي ، فانّ الباقي قبل التخصيص داخل في المعنى الحقيقي و بعده صار معنى مجازيّاً ، و هذا بخلاف المعنى المجازي في مثل قولنا : رأيت أسداً يرمي ، فانّه مباين للمعنى الحقيقي .

و على ذلك فالمعنى المجازي و ان كان متعدّداً في المقام نظراً الى تعدّد مراتب الباقي تحت العام ، الاّ أنّ المتعيّن بعد ورود التخصيص عليه هو ارادة تمام الباقي دون غيره من المراتب ، لما عرفت من أنّ الخروج عن حكم العام يحتاج الى دليل دون دخول الباقي ، فانّ المقتضى له موجود و المانع مفقود ، فاذاً لا يحتاج ارادته من بين غيره من المراتب الى قرينة معيّنة ، و هذا بخلاف ما اذا كان المجاز متعدّداً في غير المقام كالمثال المزبور ، فانّه لا يمكن تعيين بعض منه بلا قرينة معيّنة .

مثلاً اذا قامت القرينة الصارفة على أنّ المراد من الاسد ليس هو الحيوان المفترس ، و دار أمره بين أن يكون المراد منه الرجل الشجاع أو صورته على الجدار مثلاً أو غيرهما من المعاني المجازية له ، فبطبيعة الحال يحتاج تعيين كلّ واحد منها الى قرينة معيّنة ، و بدونها فاللفظ مجمل فلا يدلّ على شيء منها .

تقريب المحقق النائيني رحمه الله هذا الوجه ، و المناقشة فيه :

و قد قرّب شيخنا الاستاذ دام ظله هذا الوجه بهذا التقريب ، و قال : انّه على تقدير تسليم كون التخصيص مستلزماً للمجاز فلا اجمال في العام ايضاً ، و انّ المرجع في غير أفراد المخصّص هو عموم العام [١].

و لكن لا يمكن المساعدة عليه ، و ذلك لما ذكره في الكفاية ، من أنّ الدلالة لابدّ لها من مقتض ، و هو امّا الوضع أو القرينة ، و لا ثالث لهما ، أمّا الاوّل فهو مفقود على الفرض ، حيث انّ العام لم يوضع للدلالة على سراية الحكم الى تمام الباقي ، و انّما وضع للدلالة على سراية الحكم الى تمام أفراد مدخوله ، و أمّا القرينة فكذلك ، فانّ القرينة انّما قامت على أنّ العامّ لم يستعمل في معناه الموضوع له ، و لا قرينة اخرى تدلّ على أنّه استعمل في تمام الباقي [٢].

فما ذكره دام ظله من أنّ دلالة العام على ثبوت الحكم لفرد غير منوطة بدلالته على ثبوته لغيره من الافراد ، و ان كان متيناً جدّاً الاّ أنّ ذلك يحتاج الى مقتض و هو وضع العام للدلالة على العموم ، فاذا افترضنا أنّ دلالته على العموم قد سقطت من ناحية التخصيص ، فلا مقتضى لدلالته على ارادة تمام الباقي ، لفرض أنّ دلالته عليها انّما هي من جهة دلالته على العموم لا مطلقاً .

و على الجملة فالمقتضي ، و هو دلالته على العموم قد سقط على الفرض ، و لا ظهور له بعد ذلك في ارادة تمام الباقي ، فانّه يرتكز على

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٤٥٢ ـ ٤٥٤.

٢ ـ كفاية الاصول :٢٥٥.

أحد أمرين: الوضع أو القرينة المعيّنة ، و كلاهما مفقود كما عرفت ، فاذاً ما هو مقتضى لظهوره فيها ؟

فما في كلامه قدس سره من أنّ المقتضى لدخول الباقي موجود و الخروج يحتاج الى دليل لا يرجع بالتأمّل و التحليل الى معنى صحيح على ضوء نظريّة أنّ التخصيص يستلزم المجاز ، فانّ المقتضى و هو عموم العام قد سقط بالتخصيص ، فاذاً ما هو المقتضى لدخوله ؟ اذ من المحتمل أنّه قد استعمل بعد التخصيص في بعض مراتب الباقي لا في تمامه ، فالتعيين يحتاج الى قرينة .

نعم لو كانت دلالة العام على العموم عقلية أو كانت ذاتية لتم ما أفاده قدس سره كما هو واضح ، و لكنّه مجرّد افتراض لا واقع موضوعي له ، فالنتيجة أنّه لا دافع للاشكال المزبور الاّ على ضوء ما ذكرناه ، من أنّ التخصيص و لو كان بالمنفصل لا يوجب المجاز ، حيث انّ العام بعد التخصيص ايضاً استعمل في معناه الموضوع له .

و عليه فما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره تبعاً لشيخنا العلامة الانصاري قدس سره [1] ، من أنّ المقتضي بالاضافة الى الباقي موجود و المانع مفقود تامّ و لا مناص عنه ، فانّ المقتضي و هو ظهور العام في العموم المستند الى الوضع موجود ، و المخصّص المنفصل انّما يكون مزاحماً لحجّيته في مقدار سعة مدلوله دون أصل ظهوره ، فاذاً لا مانع من التمسك به بالاضافة الى الباقي كلّه .

كما أنّ ما أفاده قدس سره ، من أنّ دلالة العام على سراية الحكم الى جميع أفراد مدخوله تنحلّ الى دلالات متعدّدة بعدد أفراده ، و هذه الدلالات

---

١ ـ مطارح الانظار : ١٩٠.

دلالات عرضية لا يتوقف بعضها على بعضها الآخر ، فاذا سقطت احداها عن الحجية لم تسقط غيرها ، انّما يتمّ على ضوء ما عرفت من أنّ التخصيص لا يوجب المجاز ، اذاً على هذا الاساس فسقوط بعض هذه الدلالات عن الحجية لا يوجب سقوط غيرها عنها .

و السرّ فيه هو أنّ موضوع الحجية انّما هو الظهور الكاشف عن مراد المولى ، و المفروض أنّه متحقّق في المقام ، و المخصّص المنفصل انّما يمنع عن حجية هذا الظهور و كاشفيّته بالاضافة الى مقدار سعة مدلوله دون الزائد عليه ، فبالنسبة الى الزائد فالعام باق على ظهوره و كاشفيته عن الواقع ، لعدم المانع عنه على الفرض ، و بدون المانع لا موجب لسقوطه أصلاً .

و من ذلك يظهر نقطة الفرق بين هذه النظرية و نظرية المجاز ، و هي أنّ المخصّص المنفصل على ضوء تلك النظرية يكون مانعاً عن ظهور العام في العموم و مزاحماً له لا عن حجيته فحسب دون أصل ظهوره كما هو كذلك على ضوء هذه النظرية .

و عليه فاذا افترضنا أنّ ظهوره في العموم قد سقط من جهة التخصيص ، فبطبيعة الحال لا تبقى له دلالة على العموم بالاضافة الى الافراد الباقية يعني غير أفراد المخصّص .

و نظير ما ذكرناه هنا موجود في سائر الامارات و الحجج ايضاً ، مثلاً اذا افترضنا أنّ البينة قامت على أنّ الدار الفلانية و الدار المتّصلة بها الّتي هي واقعة في طرف شرقها و الدار الاخرى الّتي هي واقعة في طرف غربها كلّها لزيد ، ثمّ أقرّ زيد بأنّ الدار الواقعة في طرف الشرق ملك لعمرو ، فلا يكون هذا الاقرار مانعاً عن حجّية البيّنة مطلقاً ، و انّما يكون مانعاً بالاضافة الى مورده فحسب .

و السبب فيه هو أنّ هذه البينة تنحلّ في الواقع الى بيّنات متعدّدة ، فسقوط بعضها عن الحجية لمانع لا يوجب سقوط غيرها عنها ، لعدم موجب لذلك أصلاً ، و أمثلة ذلك في الروايات كثيرة .

٢ ـ ما يفرض الشك من ناحية الشبهة المفهومية

يقع الكلام في مقامين:

المقام الاوّل : فيما اذا كان أمر المخصّص المجمل مفهوماً دائراً بين الاقل و الاكثر .

المقام الثاني : فيما اذا كان أمره دائراً بين المتباينين.

١ ـ فيما اذا كان أمر المخصّص المجمل مفهوماً دائراً بين الاقل و الاكثر

تارة يكون المخصّص المجمل متّصلاً ، و اخرى يكون منفصلاً ، و أمّا اذا كان متّصلاً فيما أنّه مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم من الاوّل ، حيث انّه لا ينعقد للكلام الملقى للافادة و الاستفادة ظهور عرفي في المعنى المقصود الاّ بعد فراغ المتكلّم منه ، فبطبيعة الحال يسرى اجماله الى العام ، فيكون العام مجملاً حقيقة ، يعني كما لا ينعقد له ظهور في العموم لا ينعقد له ظهور في الخصوص ايضاً .

و ان شئت قلت : انّ اتّصال المخصّص بالعام مانع عن انعقاد ظهوره التصديقي في العموم ، فان لم يكن مجملاً انعقد ظهوره في خصوص الخاص ، و أمّا اذا كان مجملاً فهو كما يمنع عن انعقاد ظهوره التصديقي في العموم كذلك يمنع عن ظهوره التصديقي في خصوص الخاص ايضاً ، كقولنا : أكرم العلماء الاّ الفساق منهم ، اذا افترضنا أنّ مفهوم

الفاسق مجمل و دار أمره بين فاعل الكبيرة فحسب أو الاعمّ منه و من فاعل الصغيرة .

ففي مثل ذلك كما أنّ شمول الخاص لفاعل الصغيرة غير معلوم ، حيث لا يعلم بوضعه للجامع بينه و بين فاعل الكبيرة ، كذلك شمول العام له نظراً الى اجماله و عدم انعقاد ظهور له أصلاً ، فلا يعلم أنّ الخارج منه فاعلا الكبيرة و الصغيرة معاً أو خصوص فاعل الكبيرة ، و عليه فلا محالة يكون المرجع في فاعل الصغيرة الاصل العملي ، فان كان العام متكفّلاً لحكم الزامي و الخاص متكفّلاً لحكم غير الزامي أو بالعكس فالمرجع فيه أصالة البراءة .

و أمّا ان كان كلّ منهما متكفّلاً لحكم الزامي فيدخل في دوران الامر بين المحذورين ، حيث يدور أمره بين وجوب الاكرام و حرمته ، فهل المرجع فيه أصالة التخيير عقلاً أو أصالة البراءة ، الاظهر هو الثاني فيما اذا كانت الواقعة واحدة لا مطلقاً على تفصيل يأتي في محله .

و أمّا اذا كان المخصّص المجمل منفصلاً و دار أمره بين الاقل و الاكثر ، كما اذا قال المولى : أكرم العلماء ، ثمّ قال : لا تكرم الفسّاق منهم ، و فرضنا أنّ مفهوم الفاسق مجمل و مردّد بين فاعل الكبيرة فقط أو الاعمّ منه و من فاعل الصغيرة ، فلا يكون اجماله مانعاً عن التمسك بعموم العام ، حيث انّ ظهوره في العموم قد انعقد ، و المخصّص المنفصل كما عرفت لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فيه .

و عليه فلا محالة يقتصر في تخصيصه بالمقدار المتيقن ارادته من المخصّص المجمل ، و هو خصوص فاعل الكبيرة فحسب ، و أمّا في المشكوك ، و هو فاعل الصغيرة في المثال ، فيما انّ الخاص لا يكون حجّة فيه لفرض اجماله ، فلا مانع من التمسك فيه بعموم العام حيث انّه

حجة و كاشف عن الواقع ، و لا يسري اجمال المخصّص اليه على الفرض .

و ان شئت قلت : انّ المخصّص المنفصل انّما يكون مانعاً عن حجية العام و موجباً لتقييد موضوعه في المقدار الّذي يكون حجة فيه ، فان لم يكن مجملاً فهو لا محالة يكون حجة في تمام ما كان ظاهراً فيه ، و ان كان مجملاً كما في محل الكلام فهو بطبيعة الحال انّما يكون حجة في المقدار المتيقن ارادته منه في الواقع دون الزائد ، حيث انّه كاشف عن هذا المقدار فحسب دون الزائد عليه ، و على الاوّل فهو يوجب تقييد موضوع العام بالاضافة الى جميع ما كان ظاهراً فيه ، و على الثاني فيوجب تقييده بالاضافة الى المتيقّن فحسب دون الزائد المشكوك فيه ، فانّه لا يكون حجة فيه ، و عليه فلا مانع من الرجوع فيه الى عموم العام حيث انّه شامل له ، و لا مانع من شموله ما عدا كون الخاص حجّة فيه و هو غير حجة على الفرض .

و على هذا الضوء ففي المثال المتقدّم قد ثبت تقييد موضوع العام ، و هو العالم ، بعدم كونه فاعل الكبيرة ، و أمّا تقييده بعدم كونه فاعل الصغيرة فهو مشكوك فيه ، فأصالة العموم في طرف العام تدفعه .

فالنتيجة انّ أصالة العموم رافعة لاجمال المخصّص حكماً ، يعني لا يبقى معها اجمال فيه من هذه الناحية .

٢ ـ فيما اذا كان أمره دائراً بين المتباينين

و أمّا المقام الثاني ، و هو ما اذا كان أمر المخصّص المجمل مردّداً بين المتباينين ، فأيضاً تارة يكون المخصّص المجمل المزبور متّصلاً و اخرى يكون منفصلاً .

أمّا الاوّل فالكلام فيه بعينه هو الكلام في المخصّص المتّصل المجمل الّذي يدور أمره بين الاقل و الاكثر ، يعني انّه يوجب اجمال العام حقيقة فلا يمكن التمسك به أصلاً .

و مثاله كقولنا : أكرم العلماء الاّ زيداً مثلاً ، اذا افترضنا أنّ زيداً دار أمره بين زيد بن خالد و زيد بن بكر ، فانّه لا محالة يمنع عن ظهور العام في العموم و يوجب اجماله حقيقة ، نعم يفترق الكلام فيه عن الكلام في ذاك بالاضافة الى الاصل العملي .

بيان ذلك : انّ العام أو الخاص اذا كان أحدهما متكفّلاً للحكم الالزامي و الآخر متكفّلاً للحكم الترخيصي ، فالمرجع فيه أصالة الاحتياط ، للعلم الاجمالي بوجوب اكرام أحدهما أو بحرمة اكرامه ، و مقتضى هذا العلم الاجمالي لا محالة هو الاحتياط ، و أمّا اذا كان كلاهما متكفّلاً للحكم الالزامي بأن يعلم اجمالاً أنّ أحدهما واجب الاكرام و الآخر محرّم الاكرام ، فبما أنّه لا يمكن الرجوع الى الاحتياط و لا الى أصالة البراءة ، لعدم امكان الاوّل ، و استلزام الثاني المخالفة القطعية العملية ، فالمرجع فيه لا محالة هو أصالة التخيير .

فالنتيجة انّهما يشتركان في الاصل اللفظي ، و يفترقان في الاصل العملي .

و أمّا الثاني ، و هو ما اذا كان المخصّص المجمل المذكور منفصلاً ، فهو و ان لم يوجب اجمال العام حقيقة ، حيث قد انعقد له الظهور في العموم ، و من الطبيعي أنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه الاّ أنّه يوجب اجماله حكماً .

مثلاً لو قال المولى : أكرم كلّ عالم ، ثمّ قال : لا تكرم زيداً ، و فرضنا أنّ زيداً دار أمره بين زيد بن عمرو و زيد بن خالد ، فهذا المخصّص المنفصل

كغيره و ان لم يكن مانعاً عن ظهور العام في العموم لما عرفت ، الاّ أنّه لا يمكن التمسك بأصالة العموم في المقام ، لانّ التمسك بها بالاضافة الى كليهما لا يمكن ، لانّ العلم الاجمالي بخروج أحدهما عنه أوجب سقوطها عن الحجية و الاعتبار ، فلا تكون كاشفة عن الواقع بعد هذا العلم الاجمالي ، و أمّا بالاضافة الى أحدهما المعيّن دون الآخر ترجيح من دون مرجّح ، و أحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً على الفرض .

فالنتيجة انّ العام في المقام في حكم المجمل و ان لم يكن مجملاً حقيقة .

٣ ـ ما يفرض الشك من ناحية الشبهة المصداقية

و أمّا الكلام في البحث الثالث ، و هو ما اذا كان الشك في التخصيص من ناحية الشبهة الموضوعية ، فيقع في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية و عدم جوازه ، الصحيح هو عدم جوازه مطلقاً ، أي سواء أكان المخصّص متّصلاً أم كان منفصلاً .

١ ـ اذا كان المخصّص متصلاً

أمّا في الاوّل فلا شبهة في عدم جواز التمسك به في الشبهة المصداقية ، و لا خلاف فيه بين الاصحاب ، و لا فرق فيه بين أن يكون المخصّص المتّصل بأداة الاستثناء ، كقولنا : أكرم العلماء الاّ الفسّاق منهم ، أو بغيرها كالوصف أو نحوه ، كقولنا : أكرم كل عالم تقي ، و شككنا في أنّ زيد العالم هل هو فاسق أو هو تقي أو ليس بتقي ، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة العموم لاحراز أنّه ليس بفاسق أو هو تقي .

و السبب في ذلك هو أنّ القضية مطلقاً ، أي سواء أكانت خارجية أم كانت حقيقية ، و سواء أكانت خبرية أم كانت انشائية ، فهي انّما تتكفّل لبيان حكمها لموضوعه الموجود في الخارج حقيقية أو تقديراً ، من دون دلالة لها على أنّ هذا الفرد موضوع له أو ليس بموضوع له أصلاً .

مثلاً قولنا : أكرم علماء البلد الاّ الفسّاق منهم ، فانّه قضية خارجية تدلّ على ثبوت الحكم للافراد الموجودة في الخارج ، فلو شككنا في أنّ زيد العالم الّذي هو من علماء البلد هل هو فاسق أو ليس بفاسق ، فهذه القضية لا تدلّ على أنّه ليس بفاسق فيجب اكرامه ، ضرورة أنّ مفادها وجوب اكرام عالم البلد على تقدير عدم كونه فاسقاً ، و أمّا ان هذا التقدير ثابت أو ليس بثابت ، فهي لا تتعرّض له لا اثباتاً و لا نفياً .

و أمّا في القضية الحقيقية كالقضيتين المتقدّمتين و نحوهما فالامر فيها أوضح من ذلك ، فانّ الموضوع فيها بما أنّه قد أخذ في موضع الفرض و التقدير ، فلاجل ذلك ترجع في الحقيقة الى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له ، و من الطبيعي أنّ القضية الشرطية لا تنظر الى وجود شرطها في الخارج و عدم وجوده أصلاً ، بل هي ناظرة الى اثبات التالي على تقدير وجود الشرط ، كقولنا : الخمر حرام ، و البول نجس ، و الحج واجب على المستطيع ، و ما شاكل ذلك ، فانّها قضايا حقيقية قد اخذ موضوعها مفروض الوجود في الخارج ، و مدلول هذه القضايا هو ثبوت الحكم لهذا الموضوع من دون نظر لها الى وجوده و تحقّقه في الخارج و عدمه أصلاً .

و من هنا لو شككنا في أنّ المايع الفلاني خمر أو ليس بخمر لم يمكن التمسك باطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر لاثبات أنّه خمر ، حيث انّه خارج عن اطار مدلوله ، فلا نظر له اليه لا اثباتاً و لا نفياً .

فالنتيجة انّ عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية في موارد التخصيص بالمتصل بمكان من الوضوح .

هذا ، مضافاً الى أنّ العام المخصّص بالمتصل لا ينعقد له ظهور في العموم ، و انّما ينعقد له ظهور في الخاص فحسب ، كقولنا : أكرم العلماء الاّ الفسّاق منهم ، فانّه لا ينعقد له ظهور الاّ في وجوب اكرام حصّة خاصة من العلماء ، و هي الّتي لا توجد فيها صفة الفسق .

و عليه فاذا شككنا في عالم أنّه فاسق أو ليس بفاسق فلا عموم له بالاضافة اليه حتّى نتكلّم في جواز التمسك به بالنسبة الى هذا المشكوك و عدم جوازه .

٢ ـ اذا كان المخصّص منفصلاً

و أمّا الثاني ، و هو ما اذا كان المخصّص منفصلاً ، فقد قيل انّ المشهور بين القدماء جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ، و ربّما نسب هذا القول الى السيد قدس سره في العروة ايضاً .

بدعوى أنّ حال هذه المسألة حال المسألة السابقة ، و هي دوران أمر المخصّص بين الاقل و الاكثر ، فكما يجوز التمسك بعموم العام في تلك المسألة في الزائد على الاقل ، حيث انّ الخاص لا يكون حجة فيه كي يزاحم ظهور العام في الحجية و في الكشف عن كونه مراداً في الواقع ، فكذلك يجوز التمسك به في هذه المسألة ، ببيان أنّ ظهور العام قد انعقد في عموم وجوب اكرام كلّ عالم ، سواء أكان فاسقاً أم لم يكن ، و قد خرج منه العالم الفاسق بدليل المخصّص .

فحينئذ ان علم بفسقه فلا اشكال في عدم وجوب اكرامه ، و ان لم يعلم به فلا قصور عن شمول عموم العالم له ، حيث انّ دليل المخصّص غير

شامل له باعتبار أنّه لا عموم أو الاطلاق له بالاضافة الى الفرد المشكوك، و عليه فلا مانع من التمسك بعموم العام فيه، حيث انّه بعمومه شامل له، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى انّ هذه النسبة غير مصرّح بها في كلماتهم، و انّما هي استنبطت من بعض الفروع الّتي هم قد أفتوا بها، كما أنّ شيخنا العلامة الانصاري قدس سره قد استنبط حجية الاصل المثبت عندهم من بعض الفروع الّتي هم قد التزموا بها، و ذكر قدس سره بعض هذه الفروع و قال: انّها تبتني على القول بحجية الاصل المثبت و بدون القول بها لا تتم[1].

و على الجملة فبما أنّ هذه المسألة لم تكن معنونة في كلماتهم، لا في الاصول و لا في الفروع، و لكن مع ذلك نسب اليهم فتاوى لا يمكن اتمامها بدليل الاّ على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، فلاجل ذلك نسب اليهم.

هذا، و أمّا نسبة هذا القول الى السيد صاحب العروة قدس سره، فهي ايضاً تبتني على الاستنباط من بعض الفروع الّتي ذكرها قدس سره في العروة، منها قوله: اذا علم كون الدم أقل من الدرهم و شك في أنّه من المستثنيات أم لا يبنى على العفو، و أمّا اذا شك في أنّه بقدر الدرهم أو أقل فالاحوط عدم العفو، حيث توهّم من ذلك أنّ بناءه قدس سره على العفو في الصورة الاولى ليس الاّ من ناحية التمسك بأصالة العموم في الشبهات المصداقية، و كذا بناءه على عدم العفو في الصورة الثانية ليس الاّ من ناحية التمسك بها فيها.

---

١ ـ فرائد الاصول ٣: ٢٣٣.

توجيه كلام السيد قدس سره في العروة :

بيان ذلك : أمّا في الصورة الاولى ، فقد ورد في الروايات أنّه لا بأس بالصلاة في دم اذا كان أقل من درهم .

منها : صحيحة محمد بن مسلم قال : قلت له : الدم يكون في الثوب علي و أنا في الصلاة ، قال : « ان رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه و صلّ في غيره و ان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم ، و ما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء رأيته قبل أو لم تره »[١] .

و منها صحيحة ابن أبي يعفور في حديث قال : قلت لابي عبد اللّه عليه السلام : «الرجل يكون في ثوبه فقط الدم لا يعلم به ثمّ يعلم فينسى أن يغسله فيصلّ ثمّ يذكر بعد ما صلّى أيعيد صلاته ؟ قال : يغسله و لا يعيد صلاته الاّ أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله و يعيد الصلاة »[٢] .

و منها : صحيحة اسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال : «في الدم يكون في الثوب ان كان أقلّ من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة »[٣] .

و هذه الروايات استثناء ممّا دلّ على عدم جواز الصلاة في الدم مطلقاً و لو كان أقلّ من درهم باعتبار نجاسته[٤] ، هذا من ناحية .

---

١ ـ الكافي ٣:٥٩ ، عنه الوسائل ٣:٤٣١.

٢ ـ التهذيب ١:٢٥٥، عنه الوسائل ٣:٤٢٩.

٣ ـ التهذيب ١:٢٥٥، عنه الوسائل ٣:٤٣٠.

٤ ـ عن سماعة قال : سألته عن المني يصيب الثوب ، قال : «اغسل الثوب كلّه اذا خفى عليك مكانه قليلاً أو كثيراً» ـ الكافي ٣:٥٤ ، عنه الوسائل ٣:٤٢٨.

عن الحسن بن زياد قال : سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يبول فيصيب بعض جسده قدر نكتة من بوله ، فيصلّي ثمّ يذكر بعد أنّه لم يغسله ، قال : « يغسله و يعيد صلاته» ـ الكافي ٣:١٧ ، عنه الوسائل ٣:٤٢٨.

و من ناحية اخرى قد ورد في رواية اخرى : انّ دم الحيض مانع عن الصلاة مطلقاً و لو كان أقل من الدرهم ، و قد ألحق المشهور به دم النفاس و الاستحاضة ، و هي رواية أبي بصير عن أبي عبد اللّه أو أبي جعفر عليهما السلام قال : « لا تعاد الصلاة من دم تبصره غير دم الحيض ، فانّ قليله و كثيره في الثوب ان رآه أو لم يره سواء »[1] ، فهذه الرواية تقيّد اطلاق الروايات المتقدمة بغير دم الحيض و ما ألحق به .

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنّه اذا شككنا في دم يكون أقل من الدرهم أنّه من أفراد المخصّص يعني الدماء الثلاثة أو من أفراد العام ، و هو الروايات المتقدمة ، فالسيد قدس سره تمسّك بعموم تلك الروايات و حكم بعدم البأس به في الصلاة ، مع أنّ الشبهة مصداقية ، و هذا ليس الاّ من جهة أنّه قدس سره يرى جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية .

و أمّا في الصورة الثانية ، فقد ورد في الروايات ما دلّ على عدم جواز الصلاة في الثوب المتنجّس ، بلا فرق بين كونه متنجّساً بالدم أو بغيره من النجاسات ، و لكن قد خرج من ذلك خصوص الثوب المتنجس بالدم اذا كان أقلّ من الدرهم بالروايات المتقدمة ، فعندئذ اذا شككنا في دم أنّه أقل من الدرهم حتّى يكون داخلاً تحت عنوان المخصّص ، أو أزيد منه حتّى يكون داخلاً تحت عنوان دليل العام ، فالسيد قدس سره قد تمسك فيه بعموم دليل العام و حكم بعدم العفو عنه في الصلاة ، مع أنّ الشبهة مصداقية ، و هذا شاهد على أنّه قدس سره يرى جواز التمسك بالعام فيها .

دفع هذا التوجيه :

هذا ، و لكنّ التوهم المزبور في كلتا الصورتين قابل للمنع :

---

١ ـ الكافي ٣:٤٠٥ ، عنه الوسائل ٣:٤٣٢.

أمّا في الصورة الاولى ، فيحتمل أن يكون وجه فتواه بالعفو هو التمسك باستصحاب العدم الازلي ، لاحراز موضوع العام ، حيث انّ موضوعه مركّب من أمرين: أحدهما وجودي ، و هو الدم الّذي يكون أقل من الدرهم ، و ثانيهما عدمي ، و هو عدم كونه من دم حيض أو نفاس أو استحاضة ، و الاوّل محرز بالوجدان ، و الثاني بالاصل ، و بضمّ الوجدان الى الاصل يلتئم الموضوع المركب ، و يتحقّق فيترتّب عليه حكمه بمقتضى عموم تلك الروايات و اطلاقها ، أو يحتمل أن يكون وجه فتواه به هو التمسك بأصالة البراءة عن مانعية هذا الدم للصلاة بعد ما لم يمكن التمسك بدليل لفظي من جهة كون الشبهة مصداقية .

و أمّا في الصورة الثانية ، فيحتمل أن يكون وجه احتياطه بعدم العفو هو أصالة عدم كون هذا الدم أقل من درهم ، نظراً الى أنّ عنوان المخصّص عنوان وجودي ، فلا مانع من التمسك بأصالة عدمه عند الشك فيه .

و كيف كان فلا يمكن استنباط أنه قدس سره من القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية من هذين الفرعين.

و ممّا يشهد على أنه ليس من القائلين بذلك ما ذكره قدس سره في كتاب النكاح و اليك نصّه :

«مسألة : اذا اشتبه من يجوز النظر اليه بين من لا يجوز بالشبهة المحصورة وجب الاجتناب عن الجميع ، و كذا بالنسبة الى من يجب التستر عنه و من لا يجب ، و ان كانت الشبهة غير محصورة أو بدوية ، فان شك في كونه مماثلاً أو لا ، أو شك في كونه من المحارم النسبية أو لا ، فالظاهر وجوب الاجتناب ، لانّ الظاهر من آية وجوب الغض [1] أنّ جواز

---

١ ـ النور: ٢١.

النظر مشروط بأمر وجودي ، و هو كونه مماثلاً أو من المحارم ، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم ، لا من باب التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية ، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمية أو نحو ذلك ».

فانّ هذا شاهد صدق على أنّه ليس من القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى انّ ما أفاده قدس سره من التمسك بعموم آية وجوب الغض خاطىء جدّاً :

أمّا أوّلاً : فلا عموم في الآية من هذه الناحية ، يعني لا يمكن استفادة حرمة النظر من الآية الكريمة .

و أمّا ثانياً : فعلى تقدير تسليم دلالتها على ذلك فلا تدلّ على أنّ جواز النظر مشروط بأمر وجودي ، بل مفهومها حرمة النظر الى المخالف ، فتكون الحرمة مشروطة بأمر وجودي و هو المخالف ، و تمام الكلام في محلّه .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّ النسبة غير ثابتة .

كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام :

ثمّ انّ شيخنا الاستاذ قدس سره ذكر أنّ المشهور حكموا بالضمان فيما اذا دار أمر اليد بين كونها عادية أو غير عادية ، و لكن لم يعلم وجه فتواهم بذلك هل هو من ناحية التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية ، أو من ناحية قاعدة المقتضي و المانع ، نظراً الى أنّ المقتضي للضمان موجود و هو اليد ، و المانع مشكوك فيه و هو كونها يد أمانة فيدفع بالاصل ، أو استصحاب العدم الازلي ، نظراً الى أنّ موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير المتّصف بكونه مقارناً لعدم رضاه ، فاذا كان الاستيلاء محرزاً

بالوجدان جرى استصحاب عدم رضاء المالك فيثبت الضمان ، أو وجه آخر غير هذه الوجوه .

فالنتيجة أنّ كون مستند فتواهم به أحد هذه الامور الثلاثة غير معلوم ، بل هي بأنفسها غير تامّة ، أمّا الاوّل فسيجيء الكلام فيه ، و أمّا الثاني فان اريد بالمقتضى الدليل فقد عرفت أنّه قاصر عن شمول مورده و ان اريد به الملاك المقتضى له فلم يمكن احراز أصل وجوده فيه بعد عدم شمول الدليل له ، و ان اريد به اليد الخارجية فقد عرفت أنّ اليد مطلقاً لا تقتضي الضمان ، و المقتضي له انّما هو اليد الخاصة و هي الّتي لا تكون يد أمين.

ثمّ قال قدس سره : انّ الصحيح في وجه ذلك أن يقال : انّه يمكن التمسك بالاصل لاحراز موضوع الضمان بضمّ الوجدان اليه ، و ملخّص ما أفاده قدس سره هو :

انّ موضوع الضمان مركّب من الاستيلاء على مال الغير و عدم رضاه بذلك ، و المفروض في المقام أنّ الاستيلاء على مال الغير محرز بالوجدان و عدم رضاه بذلك محرز بالاصل ، و بضمّ الوجدان الى الاصل يتمّ الموضوع المركّب ، فيترتّب عليه أثره و هو الضمان [1].

النظر في كلامه قدس سره :

و لا يخفى أنّ ما أفاده قدس سره في غاية الصحة و المتانة ، سواء أكانت الدعوى بين المالك و ذي اليد في الرضا و عدمه ، يعني انّ المالك يدّعي أنّه غير راض باستيلائه على ماله و هو يدّعي رضاءه به كما عرفت ، أو كانت بينهما في رضاء اللّه تعالى به و عدمه ، يعني انّ المالك يدّعي أنّه

---

١ ـ فوائد الاصول ٢: ٥٣٠ ـ ٥٣٢.

تعالى غير راض باستيلائه على ماله و هو يدّعي أنّه راض به ، كما اذا افترضنا أنّ المالك يدّعي أنّك غصبت ما بيدك من مالي ، و هو يدّعي أنّي وجدت هذا المال و أنّه كان عندي أمانة برضى اللّه سبحانه و تعالى فلا ضمان عليه اذا تلف ، ففي هذه الصورة ايضاً لا مانع من احراز الموضوع بضمّ الوجدان الى الاصل ، حيث انّ الاستيلاء على مال الغير محرز بالوجدان و عدم رضائه تعالى به محرز بالاصل ، فيتمّ الموضوع و يترتّب عليه أثره و هو الضمان .

و ان شئت قلت : انّ ذي اليد قد اعترف بأنّ المال الّذي تحت يده هو مال المدّعي ، و لكنّه ادّعى أنّه غير ضامن له ، بدعوى أنّ يده عليه يد أمانة ، حيث انّها كانت باذن من اللّه تعالى ، و لكنّ المالك ادّعى أنّه تعالى لم يأذن به و أنّ يده عليه ليست يد أمانة ، ففي مثل ذلك يمكن احراز موضوع الضمان بضمّ الوجدان الى الاصل ، و هو أصالة عدم اذنه تعالى به .

نعم فيما اذا كان المالك راضياً بتصرّف ذي اليد في ماله و لكنّه يدّعي ضمانه بعوضه و هو يدّعي فراغ ذمّته عنه ، ففي مثل ذلك مقتضى الاصل عدم ضمانه .

مثاله : ما اذا اختلف المالك و ذو اليد في عقد ، فادّعى المالك أنّه بيع ، و ادّعى ذو اليد أنّه هبة ، فالقول قول مدّعي الهبة ، و على مدّعي البيع الاثبات .

و الوجه فيه هو أنّه يدّعي اشتغال ذمّة المنقول اليه بالثمن ، و هو ينكر ذلك و يدّعي عدم اشتغال الذمّة بشيء ، فحينئذ ان أقام البينة على ذلك فهو و الاّ فله احلاف المنكر أي المنقول اليه ، حيث انّ قوله مطابق لاصالة عدم الضمان ، يعني عدم اشتغال ذمّته بالثمن .

هذا فيما اذا كانت العين تالفة أو كان المنقول اليه ذا رحم ، و الاّ فله حقّ استرجاع المال من دون مرافعة ، لانّ العقد ان كان بيعاً في الواقع فبما أنّ المشتري لم يرد ثمنه فله خيار الفسخ ، و ان كان هبة كذلك يعني في الواقع فبما أنّها جائزة على الفرض فله فسخها و استرداد المال ، نعم اذا افترضنا الامر بالعكس بأن يدّعي المالك الهبة و يدّعي ذو اليد البيع ، فالقول قول مدّعي البيع و على مدّعي الهبة الاثبات ، و ذلك لأنه يدّعي في الحقيقة زوال ملكيّة المنقول اليه عن هذا المال برجوعه ، فان أقام البينة على ذلك فهو و الاّ فالقول قوله مع يمينه .

و لكن مثل هذا الفرع خارج عن مورد كلامه قدس سره ، فانّ مفروض كلامه هو ما اذا كان الشك في رضاء المالك و عدمه ، كما في الفرعين الاوّلين ، و أمّا في هذا الفرع فالمفروض أنّ رضاء المالك بالتصرف محرز و الشك في الضمان انّما هو من ناحية اخرى .

بيان آخر في وجه التمسك بالعام في الشبهات المصداقية :

النتيجة : انّ النسبة سواء أكانت مطابقة للواقع أم لم يكن فالصحيح في المقام أن يقال : انّ التمسك بالعام في الشبهات المصداقية غير جائز ، و السبب فيه أنّ غاية ما يمكن أن يستدلّ على جواز التمسك به فيها هو ما أشرنا اليه ، من أنّ ظهور العام في العموم قد انعقد ، و المخصّص المنفصل لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره ، و هذا الظهور متّبع فيما لم يعلم خلافه ، مثلاً لو أمر المولى بقوله : أكرم كلّ عالم ، ثمّ نهى عن اكرام العالم الفاسق .

فالدليل الاوّل و هو العام قد وصل الينا صغرى و كبرى ، أمّا الصغرى فهي محرزة بالوجدان أو بالتعبّد ، و أمّا الكبرى و هي وجوب اكرام كلّ

عالم قد وصلت الينا على الفرض ، و قد تقدّم أنّها لا تتكفّل لبيان حال الافراد في الخارج ، و انّما هي متكفّلة لبيان الحكم على الموضوع المفروض الوجود فيه ، فاذا أحرزنا صغرى هذه الكبرى كما هو المفروض فلا حالة منتظرة للعمل به .

و أمّا الدليل الثاني و هو الخاص ، ففي كلّ مورد أحرزنا صغراه و هو العالم الفاسق نحكم بحرمة اكرامه ، و نقيّد عموم العام بغيره ، و فيما لم نحرزها لا نحكم بحرمة اكرامه ، لما عرفت من أنّ العمل بالدليل متوقّف على احراز الصغرى و الكبرى معاً ، و بدونه فلا موضوع للعمل به ، و عليه فلا يمكن التمسك بالخاص فيما لم نحرز أنّ زيد العالم مثلاً فاسق أو ليس بفاسق ، و لكن لا مانع من العمل بالعام فيه لاحراز الصغرى و الكبرى معاً بالاضافة اليه .

و على الجملة فلا يمكن التمسّك بأيّ دليل ما لم يحرز صغراه ، و لا يكون حجّة بدون ذلك ، و من هنا قلنا في مسألة البراءة انّا اذا شككنا في مايع أنّه خمر أو ليس بخمر لم يمكن التمسك بعموم ما دل على حرمة شرب الخمر ، ضرورة أنّه لا يكون متكفّلاً لبيان صغراه ، و انّما هو متكفّل لثبوت الحكم لمايع على تقدير أنّه خمر ، كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقية أنّها لا تتعرّض لبيان صغرياتها أصلاً ، لا وجوداً و لا عدماً ، و انّما هي ناظرة الى ثبوت الاحكام لموضوعاتها المقدّرة وجودها في الخارج ، و أمّا انّها موجودة أو غير موجودة فلا نظر لها في ذلك أبداً .

فالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية كالتمسك به في الشبهة المفهومية فيما اذا دار أمر المخصّص بين الاقل و الاكثر ، نظراً الى أنّ المخصّص هناك لا يكون حجّة الاّ في الاقل دون الزائد عليه ، و من

المعلوم أنّه لا مانع من الرجوع الى عموم العام في الزائد ، لعدم قصور فيه عن الشمول له ، و كذا الحال في المقام حيث انّ المخصّص كقولنا : لا تكرم فسّاقهم ، لا يكون حجّة الاّ فيما اذا احرز صغراه فيه ، فاذا علم بفسق عالم فالصغرى له محرزة فلا مانع من التمسك به ، و اذا شك في فسقه فالصغرى له غير محرزة ، فلا يكون حجّة ، و عليه فلا مانع من كون العام حجة فيه .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه التمسك بالعام في الشبهات المصداقية .

النظر في هذا التوجيه :

و قبل أن نأخذ بالنقد على ذلك حري بنا أن نقدّم نقطة ، و هي أنّ الحجّة قد فسّرت بتفسيرين :

أحدهما : أن يراد بها ما يحتجّ به المولى على عبده و بالعكس ، و هو معناها اللغوي و العرفي .

و ثانيهما : أن يراد بها الكاشفية و الطريقية ، يعني انّ المولى جعله كاشفاً و طريقا الى مراده الواقعي الجدي ، فيحتج على عبده بجعله كاشفاً و مبرزاً عنه ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى : انّ الحجة بالتفسير الاوّل تتوقّف على احراز الصغرى و الكبرى معاً و الاّ فلا أثر لها أصلاً ، و من هنا قلنا في مسألة البراءة أنّه يجوز ارتكاب المشتبه بالخمر أو البول أو نحوه ، فانّ ما دلّ على حرمة شرب الخمر أو نجاسة البول لا يكون حجّة في المشتبه لعدم احراز صغراه .

و أمّا الحجة بالتفسير الثاني فلا تتوقّف على احراز الصغرى ، ضرورة

أنّها كاشفة عن مراد المولى واقعاً و طريقة اليه ، سواء أكان لها موضوع في الخارج أم لم يكن.

و ان شئت قلت : انّ الحجة بهذا التفسير تتوقّف على احراز الكبرى فحسب .

و من ناحية ثالثة انّ الحجّة بالتفسير الثاني هي المرجع للفقهاء في مقام الفتيا دونها بالتفسير الاوّل ، و لذا لو سئل المجتهد عن مدرك فتواه أجاب بالكتاب أو السنة أو ما شاكلهما ، و من هنا أفتى الفقيه بوجوب الحج على المستطيع ، سواء أكان المستطيع موجوداً في الخارج أم لم يكن، فاحراز الكبرى فحسب كاف من دون لزوم احراز الصغرى .

و من ناحية رابعة : انّ القائل بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية توهّم أنّ المراد من الحجة في كلّ من طرفي العام و الخاص هو الحجة بالتفسير الاوّل دون التفسير الثاني ، و على هذا فحجّية كلّ منهما تتوقّف على احراز الصغرى و الكبرى معاً ، و بما أنّ الكبرى في كليهما محرزة فبطبيعة الحال تتوقّف حجّيتهما على احراز الصغرى فحسب ، فان احرز أنّه عالم فاسق فهو من صغريات الخاص ، حيث قد قيّد موضوع العام بغيره ، و ان شك في فسقه فلا يحرز أنّه من صغرياته ، و بدونه لا يكون الخاص حجّة فيه .

و أمّا كونه من صغريات العام فالظاهر أنّه من صغرياته ، لفرض أنّ العالم بجميع أقسامه و أصنافه ، أي سواء أكان معلوم العدل أو معلوم الفسق أو مشكوكه من صغريات العام ، و لكن قد خرج عنه خصوص معلوم الفسق ، و أمّا القسمان الآخران فهما باقيان تحته .

و الحاصل أنّ موضوع العام قد قيّد بغير معلوم الفسق بدليل المخصّص ، نظراً الى أنّه حجّة فيه دون غيره ، و أمّا مشكوك الفسق فهو باق تحت العام فلا مانع من التمسك به بالاضافة اليه .

و بعد ذلك نقول : انّ المراد من الحجّة في المقام هو الحجّة بالتفسير الثاني يعني الطريقية و الكاشفية ، و الوجه فيه واضح ، و هو انّ معنى حجية العام في عمومه و حجّية الخاص في مدلوله هو الكاشفية و الطريقية الى الواقع ، و حيث انّ حجّية كلّ منهما من باب حجية الظهور ، و قد حقّق في محلّه أنّ حجّيتها من باب الكاشفية و الطريقية الى الواقع .

ثمّ انّ الحجة بهذا المعنى تلازم الحجة بالمعنى الاوّل ايضاً ، يعني انّ المولى كما يحتجّ على عبده بجعل ظهور العام مثلاً حجّة عليه و كاشفاً عن مراده واقعاً و جدّاً ، كذلك يحتجّ بجعل ظهور الخاص حجّة عليه و كاشفاً عن مراده في الواقع .

و عليه فاذا ورد عام كقولنا : أكرم كلّ عالم ، فهو كاشف عن أنّ مراد المولى اكرام جميع العلماء بشتّى أنواعهم و أفرادهم كالعدول و الفسّاق و نحوهما ، ثمّ اذا ورد خاص كقولنا : لا تكرم فسّاقهم ، فهو يكشف عن أنّ مراده الجدي هو الخاص دون العام بعمومه ، ضرورة أنّ الاهمال في الواقع غير معقول .

و عليه فبطبيعة الحال يكون مراده فيه امّا مطلق أو مقيّد ، و لا ثالث لهما ، و حيث أنّه لا يمكن أن يكون هو المطلق ، لفرض وجود المقيّد و المخصّص في البين فلا محالة يكون هو المقيّد ، يعني انّ موضوع العام يكون مقيّداً بقيد عدمي ، ففي المثال المتقدّم يكون موضوع وجوب الاكرام هو العالم الّذي لا يكون فاسقاً لا مطلق العالم و لو كان فاسقاً ، و على ضوء هذا البيان فاذا شك في عالم أنّه فاسق أو ليس بفاسق ، فكما أنّ صدق عنوان المخصّص عليه غير معلوم فكذلك صدق موضوع العام ، فالصغرى في كليهما غير محرزة ، فاذاً لا محالة يكون التمسك بالعام بالاضافة اليه من التمسك به في الشبهات المصداقية ، كما أنّ التمسك بالخاص بالاضافة اليه كذلك .

و ان شئت فقل : انّ التمسك بالعام انّما هو من ناحية أنّه حجّة و كاشف عن المراد الجدي ، لا من ناحية أنّه مستعمل في العموم ، اذ لا أثر له ما لم يكن المعنى المستعمل فيه مراداً جدّاً و واقعاً ، و المفروض أنّ المراد الجدي هنا غير المراد الاستعمالي ، حيث انّ المراد الجدّي مقيّد بعدم الفسق في المثال دون المراد الاستعمالي .

و عليه فاذا شك في عالم أنّه فاسق أو لا ، فبطبيعة الحال شك في انطباق موضوع العام عليه و عدم انطباقه ، كما هو الحال بالاضافة الى الخاص ، يعني انّ نسبة هذا الفرد المشكوك بالاضافة الى كلّ من العام بما هو حجة و الخاص نسبة واحدة ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، فكما لا يمكن التمسك بالخاص بالاضافة الى هذا الفرد فكذلك لا يمكن التمسك بالعام بالاضافة اليه .

عدم امكان قياس المقام بالمسألة السابقة :

و من هنا يظهر أنّ قياس المقام بالمسألة المتقدّمة ، و هي ما اذا كان المخصّص مجملاً و دار امره بين الاقل و الاكثر ، في غير محلّه ، و وجه الظهور هو أنّ تقييد العام هناك بالمقدار المتيقن معلوم ، و أمّا بالاضافة الى الزائد فهو مشكوك فيه فندفعه بأصالة العموم .

و على الجملة فالشك هناك ليس من ناحية الشبهة المصداقية ، بل من ناحية الشبهة المفهومية ، فيكون الشك شكّاً في التخصيص الزائد بعد العلم بأنّ المشكوك فيه ليس من مصاديق المخصّص ، دون المقام ، فانّ الشك فيه ليس شكّاً في التخصيص الزائد ، و انّما هو شك في أنّه من مصاديق العام بما هو حجّة أو لا ؟ و في مثل ذلك لا يجوز التمسك بالعام لاحراز أنّه من مصاديقه .

هذا ، مضافاً الى أنّ ما ذكره القائل بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ليس في الحقيقة من التمسك بالعام فيها ، بل هو من التمسك بالعام في الشبهات الحكمية ، حيث انّ الشك انّما هو في التخصيص الزائد بالاضافة الى الفرد المشكوك كونه من مصاديق الخاص ، نظراً الى أنّ الخاص لا يكون حجة بالاضافة اليه ، و عليه فبطبيعة الحال يكون الشك في تخصيص العام بغيره من الشك في التخصيص الزائد .

نتائج هذا البحث :

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بعدّة نتائج :

١ ـ انّ التمسك بالعام في الشبهات المصداقية غير ممكن.

٢ ـ انّ ما ذكر في وجه جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ناشيء من الخلط بين التفسيرين المزبورين للحجة .

٣ ـ انّه على ضوء هذا الخلط يخرج التمسك بالعام في الموارد المشكوكة كونها من مصاديق الخاص ، من التمسك به في الشبهات المصداقية .

تفصيل الشيخ قدس سره بين ما كان المخصّص لفظيّاً و ما كان لبيّاً :

ثمّ انّ شيخنا العلامة الانصاري قدس سره قد فصّل في المقام بين ما كان المخصّص لفظيّاً و ما كان لبيّاً ، فعلى الاوّل لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية دون الثاني [١] .

و تبعه في ذلك المحقّق صاحب الكفاية قدس سره ، و قال : في وجهه ما اليك نصّه :

---

١ ـ مطارح الانظار : ١٩٢.

و أمّا اذا كان المخصّص لبيّاً ، فان كان ممّا يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم اذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب ، فهو كالمتّصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام الاّ في الخصوص ، و ان لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجّيته كظهوره فيه .

و السرّ في ذلك : انّ الكلام الملقى من السيد حجّة ليس الاّ ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم ، فلابدّ من اتباعه ما لم يقطع بخلافه ، مثلاً اذا قال المولى : أكرم جيراني ، و قطع بأنّه لا يريد اكرام من كان عدوّاً له منهم ، كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته ، لعدم حجّة اخرى بدون ذلك على خلافه .

بخلاف ما اذا كان المخصّص لفظيّاً ، فانّ قضية تقديمه عليه هو كون الملقى اليه كان من رأس لا يعم الخاص ، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متّصلاً ، و القطع بعدم ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته الاّ فيما قطع أنّه عدوّه لا فيما شك فيه ، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته على مخالفته ، و عدم صحة الاعتذار عنه بمجرّد احتمال العداوة ، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة و السيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء ، الّتي هي ملاك حجية أصالة الظهور .

و بالجملة كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبة الى المشتبه هاهنا بخلاف هناك ، و لعلّه لما أشرنا اليه من التفاوت بينهما بالقاء حجّتين هناك تكون قضيّتهما بعد تحكيم الخاص و تقديمه على العام كأنّه لم يعمّه حكماً من رأس ، و كأنّه لم يكن بعام ، بخلاف هاهنا ، فانّ الحجة الملقاة ليست الاّ واحدة ، و القطع بعدم ارادة اكرام العدو في : أكرم جيراني مثلاً ،

لا يوجب رفع اليد عن عمومه الاّ فيما قطع بخروجه عن تحته ، فانّه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه و مرامه ، فلابدّ من اتباعه ما لم تقم حجّة أقوى على خلافه .

بل يمكن أن يقال : انّ قضية عمومه للمشكوك أنّه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه ، فيقال في مثل : «لعن اللّه بني اميّة قاطبة»[١] ، انّ فلاناً و ان شك في ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم ، و كلّ من جاز لعنه لا يكون مؤمنا ، فينتج أنّه ليس بمؤمن ، فتأمّل جيّداً[٢] .

خلاصة كلام الشيخ قدس سره :

نلخّص ما أفاده قدس سره في عدّة خطوط :

١ ـ انّ المخصّص اللبّي قد يكون كالمخصّص اللفظي المتّصل ، يعني يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم .

٢ ـ انّه قد يكون كالمنفصل اللفظي ، يعني لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم ، و لكنّه يفترق عنه في نقطة ، و هي أنّ المخصّص المنفصل اذا كان لفظيّاً فهو مانع عن التمسك بالعام في الفرد المشتبه ، و أمّا اذا كان لبيّاً فهو غير مانع عنه .

و النكتة في ذلك هو أنّ الاوّل يوجب تقيّد موضوع العام بعدم عنوان المخصّص من باب تحكيم الخاص على العام ، و عليه فاذا شك في فرد أنّه من أفراد الخاص أو العام لم يمكن التمسك بالعام لاحراز أنّه من أفراده كما عرفت بشكل موسّع .

---

١ ـ كامل الزيارات : ٣٢٩ في زيارة عاشورا.

٢ ـ كفاية الاصول : ٢٦٠.

و هذا بخلاف الثاني ، فانّه لا يوجب تقيّد موضوع العام الاّ بما قطع المكلّف بخروجه عن تحته ، فانّ ظهور العام في العموم حجة ، و المفروض عدم قيام حجّة اخرى على خلافه ، و انّما هو قطع المكلّف بخروج بعض أفراده عن تحته للقطع بعدم كونه واجداً لملاك حكمه ، و هذا القطع حجّة فيكون عذراً له في مقام الاحتجاج ، و أمّا فيما لا قطع بالخروج عن تحته من الموارد المشكوكة فلا مانع من التمسك بعمومه فيها ، حيث انّ المانع عنه على الفرض انّما هو قطع المكلّف به ، و مع فرض عدمه فلا مانع منه أصلاً .

٣ ـ انّ التمسك بعموم العام للفرد المشكوك فيه يكون دليلاً على أنّه ليس فرداً لما علم بخروجه من العنوان عن حكمه ، و انّ هذا الفرد من أفراد العام .

مناقشة المحقق النائيني قدس سره في كلامه :

هذا ، و قد اورد على ذلك شيخنا الاستاذ قدس سره و اليك بيانه :

و هذا الكلام ـ أي جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية اذا كان المخصّص لبيّاً غير لفظي ـ لا يسعنا تصديقه على اطلاقه ، فانّ المخصّص اذا كان حكماً عقليّاً ضروريّاً ، بأن كان صارفاً لظهور الكلام و موجباً لعدم انعقاد الظهور الاّ في الخاص من أوّل الامر ، فحكمه حكم القرينة المتّصلة اللفظية ، فكما لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية معها كذلك لا يجوز التمسك بالعموم معه .

و أمّا اذا كان حكماً عقليّاً أو اجماعياً بحيث لم يكن صالحاً لصرف ظهور العام من أوّل الامر ، فحكمه حكم المخصّص المنفصل اللفظي ، اذ كما أنّ المخصّص اللفظي بعد تقدّمه على عموم العام يكشف عن تقيّد

المراد الواقعي و عدم كون موضوع الحكم الواقعي مطلقاً ، فلا يمكن التمسك به عند عدم احراز تمام موضوعه لاجل الشك في وجود القيد ، كذلك المخصّص اللبّي يكشف عن التقيّد المزبور .

فلا يمكن التمسك بالعموم عند عدم احراز تمام موضوعه ، فانّ الاعتبار في عدم اعتبار جواز التمسك بالعموم انّما هو بالمنكشف ، أعني به تقيّد موضوع الحكم لبّاً لا بخصوصية الكاشف من كونه لفظيّاً أو عقليّاً [١] .

النظر في كلام الشيخ قدس سره :

و بعد ذلك نقول :

الخط الاوّل :

أمّا الخط الاوّل فهو في غاية الصحة و المتانة .

الخط الثاني :

و أمّا الخط الثاني ، فيرد عليه ما أورده شيخنا الاستاذ قدس سره ، لكن فيما اذا كان تطبيق الكبرى على الصغرى و احرازها موكولاً بنظر المكلّف ، سواء أكانت القضية حقيقية أم كانت خارجية ، لا مطلقاً حتّى فيما اذا لم يكن موكولاً بنظره .

فلنا دعويان : الاولى : عدم تماميّة هذا الخط فيما اذا كان أمر التطبيق منوطاً بنظر المكلّف ، الثانية : تماميّته فيما اذا لم يكن كذلك .

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٧٥ ، فوائد الاصول ٢ : ٥٣٦ .

أمّا الدعوى الاولى ، فان كانت القضية المتكفّلة لاثبات حكم العام من قبيل القضايا الحقيقية الّتي يكون تطبيق موضوع الحكم فيها على أفراده في الواقع موكولاً بنظر المكلّف و احرازه ، فبطبيعة الحال يكون احراز عدم وجود ملاك الحكم في فرد مّا كاشفاً عن أنّ فيه خصوصية قد قيّد موضوع العام بعدمها ، و تلك الخصوصية قد تكون واضحة بحسب المفهوم عرفاً ، و الشك انّما هو في وجودها في فرد ما من أفراد العام .

و قد تكون مجملة بحسب المفهوم كذلك ، يعني يدور أمرها بين أمرين أو الاكثر ، و هذا تارة من دوران الامر بين الاقل و الاكثر ، و اخرى من المتباينين ، أو العموم من وجه ، فالاقسام ثلاثة :

أمّا القسم الاوّل ، فلا يجوز فيه التمسك بالعام لاثبات الحكم له ، لفرض أنّ الشك فيه في وجود موضوعه و تحقّقه في الخارج ، و معه لا محالة يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، و من الطبيعي أنّه لا فرق فيه بين أن يكون المخصّص لفظيّاً أو لبيّاً .

و أمّا القسم الثاني ، فلا مانع من التمسك به بالاضافة الى المقدار الزائد عن المتيقّن ، حيث انّ مرجعه الى الشك في التخصيص الزائد ، و المرجع فيه لا محالة هو عموم العام .

و أمّا القسم الثالث ، فلا يمكن التمسّك به لاجماله ، نظراً الى أنّنا نعلم اجمالاً بتقييد موضوع العام بقيد مردّد بين أمرين متباينين أو امور كذلك ، و من الطبيعي أنّ هذا العلم الاجمالي مانع من التمسك به في المقام ، حيث انّ شمول العام لكليهما معاً لا يمكن ، و شموله لاحدهما المعيّن دون الآخر ترجيح من دون مرجّح ، و أحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً ، و لتوضيح ذلك نأخذ بمثال :

و هو ما اذا ورد دليل يدلّ على وجوب اكرام كلّ عالم الشامل للعادل

و الفاسق و للنحوي و غيره ، ثمّ علم من الخارج أنّ ملاك وجوب الاكرام غير موجود في زيد العالم مثلاً ، و هذا تارة من ناحية العلم بكون اتّصافه بالفسق مانعاً عن تحقّق ملاك وجوب الاكرام فيه ، و اخرى من ناحية العلم بكون المانع من تحقّق الملاك فيه كلاً من صفتي الفسق و النحوية الموجودتين فيه .

فعلى الاوّل لا محالة يستلزم ذلك العلم بتقييد موضوع وجوب الاكرام بعدم كونه فاسقاً ، و عليه فبطبيعة الحال لا يجوز التمسك بالعموم لاثبات وجوب الاكرام للعالم الّذي شك في فسقه ، و على الثاني يستلزم العلم بتقييد الموضوع بعدم اتّصافه بأحد الوصفين على نحو الاجمال ، و لازم ذلك اجمال العام و عدم جواز التمسك به لاثبات وجوب الاكرام للعالم الفاسق أو للنحوي .

نعم اذا علم أنّ المانع من تحقّق الملاك هو صفة الفسق و لكنّها بحسب المفهوم مجمل ، و يدور أمره بين فاعل الكبيرة فقط أو الاعم منه و فاعل الصغيرة ، أو احتمل أنّ المانع من تحقّق الملاك هو اجتماع الوصفين معاً لا كلّ واحد منهما ، أو مع اضافة وصف آخر اليهما اقتصر في جميع هذه الفروض في تخصيص العام على القدر المتيقّن و يتمسّك في غيره بأصالة العموم ، كما كان هو الحال بعينه فيما دار أمر المخصّص اللفظي بين الاقل و الاكثر .

فالنتيجة في نهاية الشوط هو أنّه لا فرق بين المخصّص اللفظي و اللبّي في شيء من الاحكام المزبورة فيما اذا كانت القضية المتكفّلة لاثبات حكم العام من القضايا الحقيقية الّتي يكون تطبيق الموضوع على أفراده في الخارج بنظر نفس المكلّف .

و أمّا اذا كانت القضايا من قبيل القضايا الخارجية ، فان كان المخصّص

لفظيّاً لم يجز التمسك بالعام في موارد الشبهات المصداقية ، حيث انّ المخصّص اللفظي يكون قرينة على أنّ المولى أو كلّ احراز موضوع حكمه في الخارج الى نفس المكلّف ، و بما أنّ موضوعه صار مقيّداً بقيد بمقتضى التخصيص ، فبطبيعة الحال اذا شك في تحقّق قيده في الخارج لم يمكن التمسك بالعموم لفرض عدم كونه ناظراً الى وجوده فيه أو عدم وجوده كما سبق .

و أمّا اذا كان المخصّص لبيّاً ، فان علم من الخارج أنّ المولى أو كلّ احراز موضوع العام الى نفس المكلّف فحاله حال المخصّص اللفظي ، كما اذا ورد في دليل : أعط لكلّ طالب علم في النجف الاشرف كذا و كذا ديناراً ، و علم من الخارج أنّ مراد المولى هو المعيل دون المجرّد ، و لازم ذلك بطبيعة الحال هو العالم بتقيّد موضوع العام بعدم كونه مجرّداً ، فعندئذ اذا شك في طالب علم أنّه معيل أو مجرّد لم يكن التمسك بعمومه ، نعدم احراز أنّه من مصاديق العام .

و ان لم يعلم من الخارج ذلك صحّ التمسك بالعموم في موارد الشبهة المصداقية ، و السبب فيه أنّ ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنّه بنفسه احرز انطباق موضوع حكمه على جميع الافراد و لم يكل ذلك الى المكلّف ، و من المعلوم أنّ هذا الظهور حجّة على المكلّف في الموارد المشكوك فيها .

فاذا أمر المولى خادمه باكرام جميع جيرانه ، فانّ ظهور كلامه في العموم كاشف عن أنّه لاحظ جميع أفراد موضوع حكمه و احرز وجود الملاك في الجميع ، و من الطبيعي أنّ هذا الظهور حجّة عليه و لا يجوز له التعدّي عن مقتضاه الاّ اذا علم خلافه ، كما اذا علم بأنّ زيداً مثلاً الّذي يسكن في جواره عدوّه ، و انّه لا ملاك لوجوب الاكرام فيه جزماً ،

و سكوت المولى عن بيانه لعلّه لاجل مصلحة فيه أو مفسدة في البيان أو غفل عنه ، أو كان جاهلاً بعدم وجود الملاك فيه .

و كيف ما كان فالمكلّف متى ما علم بعدم وجود الملاك فيه فهو معذور في ترك اكرامه ، لانّ قطعه هذا عذر له ، و هذا بخلاف ما اذا شك في فرد أنّه عدوّه أو لا ، فلا عذر له في ترك اكرامه ، حيث انّه لا أثر لهذا الشك في مقابل الظهور ، نظراً الى أنّه حجة فلا يجوز له رفع اليد عنه من دون قيام دليل و حجة أقوى بخلافه .

الخط الثالث :

و أمّا الخط الثالث ، فهو صحيح فيما اذا لم يكن احراز الموضوع موكولاً الى نظر المكلّف ، كما هو الحال في مثل قوله عليه السلام : «لعن اللّه بني امية قاطبة »[1] .

فانّ هذه القضية بما أنّها قضية خارجية صادرة من الامام عليه السلام من دون قرينة تدلّ على ايكال احراز الموضوع فيها في الخارج الى نظر المكلّف ، فبطبيعة الحال تدلّ على أنّ المتكلّم لاحظ الموضوع بتمام أفراده و احرز أنّه لا مؤمن بينهم ، و عليه فلا مانع من التمسك بعمومه لاثبات جواز لعن الفرد المشكوك في ايمانه .

أو فقل : انّا اذا علمنا من الخارج أنّ فيهم مؤمناً فهو خارج عن عمومه فلا يجوز لعنه جزماً ، و أمّا اذا شك في فرد أنّه مؤمن أو ليس بمؤمن فلا مانع من التمسك بعمومه لاثبات جواز لعنه ، و يستكشف منه بدليل أنّه ليس بمؤمن.

---

١ ـ كامل الزيارات : ٣٢٩ في زيارة عاشورا.

فالنتيجة أنّ القضية ان كانت خارجية فان كان المخصّص لفظيّاً أو كان لبيّاً و قامت قرينة على أنّ احراز الموضوع في الخارج موكول الى نظر المكلّف لم يجز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية ، و أمّا اذا كان المخصّص لبيّاً و لم تقم قرينة على ذلك فالقضية في نفسها ظاهرة في أنّ أمر التطبيق بيد المولى ، و أنّه لاحظ جميع الافراد الخارجية و جعل الحكم عليها .

مثلاً لو قال المولى لعبده : بع جميع ما عندي من الكتب ، فانّه يدلّ بمقتضى الفهم العرفي أنّ المولى قد أحرز وجود ملاك البيع في كلّ واحد واحد من كتبه ، و من المعلوم أنّ هذا الظهور حجة الاّ فيما حصل له القطع بالخلاف ، فحينئذ يرفع اليد عن هذا الظهور و يعمل على طبق قطعه ، لانّ حجّيته ذاتية و هو معذور في العمل به و ان كان مخالفاً للواقع ، و أمّا في موارد الشك في وجود الملاك فالظهور حجة فيها ، و لو خالف و لم يعمل به استحقّ المؤاخذة و اللوم ، اذ لا أثر لشكّه بعد ما كان أمر التطبيق و احراز الملاك بيد المولى .

تفصيل المحقق النائيني قدس سره في المقام :

و من ضوء هذا البيان يظهر نقد التفصيل الّذي اختاره شيخنا الاستاذ قدس سره ، و حاصل ما اختاره [1] :

انّ المخصّص اللبّي بحسب مقام الاثبات على أنحاء ثلاثة :

١ ـ ما يوجب تقييد موضوع حكم العام و تضييقه ، نظير تقييد الرجل في قوله عليه السلام : « فانظروا الى رجل قد روى حديثنا و نظر في حلالنا

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٧٥ ـ ٤٧٦.

و حرامنا ـ الخ »[١]، بكونه عادلاً لقيام الاجماع على ذلك ، فحال هذا القسم حال المخصّص اللفظي في عدم جواز التمسك بالعموم معه في الافراد المشكوك فيها .

و لا فرق في ذلك بين كون المخصّص اللبي من قبيل القرينة المتصلة كما اذا كان حكماً عقليّاً ضروريّاً ، أو من قبيل القرينة المنفصلة كما اذا كان حكماً عقليّاً نظريّاً أو اجماعاً ، فانّه على كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية .

٢ ـ ما يكون كاشفاً عن ملاك الحكم و علّته من دون أن يوجب ذلك تقييد موضوع الحكم به ، حيث انّه لا يصلح تقييد موضوع الحكم بما هو ملاكه ، فان كان المخصّص اللبي من هذا القبيل فلا اشكال في جواز التمسك بالعموم عندئذ في الشبهات المصداقية ، و كشف هذا العموم بطريق الان عن وجود الملاك في تمام الافراد .

فاذا شك في وجود الملاك في فرد كان عموم الحكم كاشفاً عن وجود الملاك فيه و رافعاً للشك من هذه الناحية ، كما أنّه اذا علم بعدم الملاك في فرد كان ذلك الفرد خارجاً عن العام من باب التخصيص ، فيكون

---

١ ـ عن عمر بن حنظلة قال : « فسألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا تنازعا في دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القاضي أيحل ذلك ـ الى أن قال : ـ قد جعلته عليكم حاكماً »، و في ذيله : « ينظر من كان منكم قد روي حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فيرضوا به حكماً ، فاني قد جعلته عليكم حاكما ـ الخ » ـ الكافي ١:١٠، عنه الوسائل ١٣:٢٧، كذا في الاحتجاج :٣٥٦، عنه المستدرك ٣٠٢:١٧.

عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال : قال ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : « ايّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل الجور ، و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم ، فانّي قد جعلته قاضياً ، فتحاكموا اليه» ، الفقيه ٢:٣ ، الكافي ٤١٢:٧ ، التهذيب ٢١٩:٦ ، عنهم الوسائل ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٥.

سكوت المولى عن حكم ذلك الفرد امّا لاجل مصلحة مقتضية له أو مفسدة في بيانه كما في المولى الحقيقي ، أو لجهله بعدم الملاك فيه كما ربّما يتّفق ذلك في الموالي العرفية .

فالنتيجة أنّ المخصّص اللبي على هذا ، سواء أكان حكماً ضروريّاً أم نظريّاً أم اجماعاً لا يوجب تقييد موضوع الحكم في طرف العام ، حيث انّ ملاك الحكم كما عرفت لا يصلح أن يكون قيداً لموضوعه .

و السبب في ذلك هو أنّ احراز اشتمال الافراد على الملاك انّما هو وظيفة نفس المولى ، فبعموم الحكم يستكشف أنّه احرز وجود الملاك في تمام الافراد ، فيتمسّك به في الموارد المشكوكة .

٣ ـ ما لا يكشف عن شيء من الامرين المزبورين ، يعني لا يعلم أنّه يكشف عن تقييد موضوع حكم العام أو عن ملاكه فيدور أمره بينهما ، فاذا كان حال المخصّص اللبّي كذلك ، فهل يمكن التمسك بالعموم حينئذ في موارد الشك ؟

فقد فصّل قدس سره بين ما اذا كان المخصّص اللبي حكماً عقليّاً ضروريّاً بحيث يمكن للمولى الاتّكال عليه في مقام البيان ، و ما اذا كان حكماً عقليّاً نظريّاً أو اجماعاً .

فعلى الاوّل لا يجوز التمسك بالعموم في موارد الشبهة المصداقية ، حيث انّ المقام يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية فيسقط ظهوره في العموم لا محالة ، فانّ هذا المخصّص اللبي ان كان كاشفاً عن الملاك لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم ، و ان كان كاشفاً عن تقييد موضوع العام كان مانعاً عنه ، و بما أنّه مردّد بين الامرين فلا محالة يكون مانعاً عن انعقاد الظهور .

و على الثاني فلا مانع من التمسك بالعموم ، حيث انّ ظهور الكلام في

العموم قد انعقد فلا مانع من التمسك به في الشبهات المصداقية ، و السبب في ذلك هو أنّ أمر المخصّص بما أنّه يدور بين الامرين المزبورين فبطبيعة الحال لا علم لنا بتقييد الموضوع به في الواقع ، بل هو مجرّد الاحتمال ، و من الطبيعي أنّ ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن عدم تقييده به و هو حجة ، و لا يمكن رفع اليد عنه بمجرّد الاحتمال .

نقد هذا التفصيل :

وجه الظهور ، أي ظهور النقد ، هو ما عرفت من أنّه لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية في القضايا الحقيقية بشتّى أنواعها و أشكالها ، و من دون فرق بين كون المخصّص له لفظيّاً أو لبيّاً .

و أمّا في القضايا الخارجية فان كان المخصّص لفظيّاً أو كان لبيّاً و قامت قرينة على أنّ المولى أوكل أمر التطبيق و احراز الموضوع الى نفس المكلّف فأيضاً لا يمكن التمسك بالعموم فيها في موارد الشك في المصداق ، نعم اذا كان المخصّص لها لبيّاً و لم تقم قرينة على ايكال المولى أمر التطبيق الى نفس المكلّف كانت القضية بنفسها ظاهرة في أنّ المولى لاحظ بنفسه الافراد الخارجية و اشتمالها على الملاك ثمّ جعل الحكم عليها .

و من المعلوم أنّ هذا الظهور حجّة ، و لا يمكن رفع اليد عنه الاّ فيما علم بعدم اشتمال فرد على الملاك ، فيكون سكوت المولى عن استثنائه لعلّه لاجل مصلحة في السكوت أو لاجل مفسدة في الاستثناء ، أو لاجل جهل المولى به ، أو غفلته عنه ، كما ربّما يتّفق ذلك في الموالي العرفية ، و قد تقدّم تفصيل ذلك بصورة موسّعة .

و أمّا ما أفاده قدس سره ، من أنّ احراز اشتمال المتعلّق على الملاك وظيفة

الحاكم ، فهو و ان كان صحيحاً الاّ أنّ العلم بعدم اشتمال فرد على الملاك لا ينفك عن العلم بعدم كونه واجداً لخصوصية موجودة في بقية الافراد و ان كانت تلك الخصوصية أمراً عدميّاً ، و من الطبيعي أنّ العلم بدخل هذه الخصوصية في ملاك الحكم ملازم للعلم بأخذها في موضوعه ، و عليه فلا يجوز التمسك بالعموم لا محالة فيما اذا شك في انطباق الموضوع بتمام قيوده على فرد ما في الخارج اذا لم يكن أمر التطبيق بيد المولى ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى أنّ ما أفاده قدس سره من أنّ المخصّص اللبّي قد يدور أمره بين أن يكون كاشفاً عن ملاك الحكم و أن يكون قيداً للموضوع لا يمكن المساعدة عليه بوجه .

و السبب فيه أنّه لا يوجد مورد يشك في كون ما أدركه العقل من قبيل قيود الموضوع أو من قبيل الملاك المقتضي لجعل الحكم على موضوعه ، حيث انّ كلّ ما يمكن انقسام الموضوع بالنسبة اليه الى قسمين أو ازيد يستحيل أن يكون من قبيل ملاكات الاحكام ، بل لابدّ من أن يكون الموضوع بالاضافة اليه مطلقاً أو مقيّداً بوجوده أو بعدمه ، كما أنّ كلّ ما يكون مترتّباً على فعل المكلّف في الخارج من المصالح أو المفاسد يستحيل كونه قيداً لموضوع الحكم ، و انّما هو متمحّض في كونه ملاكاً له ، و مقتضياً لجعله على موضوعه .

فالنتيجة أنّ ما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره من التفصيل خاطىء جدّاً ، و لا واقع موضوعي له أصلاً ، و ما اخترناه من التفصيل هو الصحيح .

الفصل (٢)
دخول الفرد المشتبه في أفراد العام باجراء الاصل في العدم الازلي

هل يمكن احراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام باجراء الاصل في العدم الازلي بعد عدم امكان التمسك بعموم العام بالاضافة اليه فيه أو لا يمكن؟ قولان ، فذهب المحقّق صاحب الكفاية قدس سره الى القول الاوّل [١] ، و شيخنا الاستاذ قدس سره الى القول الثاني [٢] ، فهنا نظريتان ، و الصحيح هو النظرية الاولى دون الثانية .

ثمّ ليعلم أنّ محلّ الكلام في جريان هذا الاصل و عدم جريانه انّما هو فيما اذا كان المخصّص ذات عنوان وجودي و موجباً لتقييد موضوع العام بعدمه ، كقولنا : أكرم العلماء الاّ الفسّاق منهم ، أو قولنا : أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق منهم .

و أمّا اذا كان المخصّص موجباً لتقييد موضوع العام بعنوان وجودي ، كقوله : أكرم العلماء العدول ، أو أكرم العلماء ، ثمّ قال : فليكونوا عدولاً ، فهو خارج عن مخل الكلام ، فلو شك في فرد أنّه عادل أو ليس بعادل فلا أصل لنا لاحراز عدالته ، نعم لو شك في بقائها فالاستصحاب و ان كان يقتضي ذلك الاّ أنّه خارج عن مفروض الكلام ، حيث انّ الكلام في وجود الاصل المحرز لعدالته مطلقاً و في جميع الموارد ، و مثل هذا الاصل غير موجود .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٦٠.

٢ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٦٤.

و نظير ذلك ما ذكرناه في الفقه ، من أنّ ما دلّ من الروايات على عدم انفعال الماء مطلقاً الاّ بالتغيّر بأحد أوصاف النجس [١] قد قيّد بروايات الكر الدالّة على اعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاة دون القليل [٢] ، و الاّ لكان عنوان الكر المأخوذ في لسان الروايات لغواً محضاً ، و عليه فيكون موضوع عدم انفعال الماء بالملاقاة الاّ اذا تغيّر هو الماء المقيّد بالكر دون مطلق الماء ، فاذا شك في ماء أنّه كر أم لا ، فلا أصل هنا لاحراز أنّه كر الاّ اذا كانت لكرّيته حالة سابقة .

فالنتيجة أنّ في كلّ مورد يكون المخصّص موجباً لتعنون العام بعنوان وجودي و تقيّده به فهو خارج عن محل الكلام و لا يمكن اثباته بالاصل ، فمحلّ الكلام انّما هو فيما اذا كان المخصّص موجباً لتقيّد العام بعنوان عدمي ، من دون فرق في ذلك بين المخصّص المتّصل و المنفصل كتقييد ما دلّ على انفعال الماء مطلقاً بالملاقاة بما دلّ على أنّ الماء الكر لا ينفعل بها ، فيكون موضوع الانفعال بالملاقاة هو الماء الّذي لا يكون كرّاً .

و عليه فاذا شك في ماء أنّه كر أو ليس بكر ، فالصحيح أنّه لا مانع من الرجوع الى الاصل لاثبات عدم كرّيته يعني عدمها الازلي ، فانّ الموضوع على هذا مركّب من أمرين : أحدهما عنوان وجودي ، و الآخر عنوان عدمي ، و الاوّل محرز بالوجدان ، و الثاني بالاصل ، فبضمّ الوجدان الى الاصل يتحقّق الموضوع المركّب ، فيترتّب عليه أثره .

ففي المثال المزبور يكون الموضوع أي موضوع الانفعال مركّباً من

---

١ ـ عن حريز بن عبدالله أنّه قال : «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب ، فاذا تغيّر الماء و تغيّر الطعم فلا توضّأ منه و لا تشرب » التهذيب ١:٢١٦، عنه الوسائل ١:١٣٧.

٢ ـ الوسائل ١:١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ و ٢ و غيرهما.

الماء و عدم اتّصافه بالكرية ، و الاوّل محرز بالوجدان و الثاني بالاصل ، حيث انّه في زمان لم يكن ماء و لا اتّصافه بالكرية ، ثمّ وجد الماء في الخارج فنشكّ في اتّصافه بالكرية ، و انّه هل وجد أم لا فنستصحب عدمه ، أي عدم اتّصافه بها .

و كذا الحال في المثال الّذي جاء به صاحب الكفاية قدس سره [1] ، و هو ما اذا شك في المرأة أنّها قرشية أو لا ، فلا مانع من الرجوع الى استصحاب عدم اتّصافها بالقرشية و عدم انتسابها بها ، حيث انّ في زمان لم تكن هذه المرأة و لا اتّصافها بالقرشية ، ثمّ وجدت المرأة فنشك في انتسابها الى القريش ، فلا مانع من استصحاب عدم انتسابها اليه ، و بضمّ هذا الاستصحاب الى الوجدان يثبت أنّ هذه مرأة لم تكن قرشية ، و الاوّل بالوجدان و الثاني بالاصل فندخل في موضوع العام .

كلام المحقق النائيني قدس سره في عدم امكان اجراء الاصل :

و لكن أنكر ذلك شيخنا الاستاذ قدس سره ، و قال بأنّ الاستصحاب لا يجرى في العدم الازلي .

و استدلّ على ذلك بعدّة مقدمات :

المقدمة الاولى :

انّ التخصيص سواء أكان بالمتّصل أو بالمنفصل ، و سواء أكان استثناء أو غيره انّما يوجب تقييد موضوع العام بغير عنوان المخصّص ، فاذا كان المخصّص أمراً وجوديّاً كان الباقي تحت العام معنوناً بعنوان عدمي ، و ان كان المخصّص أمراً عدميّاً كان الباقي تحته معنوناً بعنوان وجودي .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٦١.

و الوجه فيه هو ما تقدّم ، من أنّ موضوع كلّ حكم أو متعلّقه بالنسبة الى كلّ خصوصية يمكن أن ينقسم باعتبار وجودها و عدمها الى قسمين، مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له لا بدّ من أن يؤخذ في مقام الحكم عليه امّا مطلقاً بالاضافة الى وجودها و عدمها فيكون من الماهية اللا بشرط القسمي ، أو مقيّداً بوجودها فيكون من الماهية بشرط شيء ، أو مقيّداً بعدمها فيكون من الماهية بشرط لا ، لانّ الاهمال في الواقع في موارد التقسيمات الاوّلية مستحيل .

مثلاً العالم في نفسه ينقسم الى العادل و الفاسق مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له ، و عليه فاذا جعل المولى الملتفت الى ذلك وجوب الاكرام له ، فهو لا يخلو من أن يجعل له مطلقاً و غير مقيّد بوجود العدالة أو بعدمها ، أو يجعل له مقيّداً باحدى الخصوصيتين، ضرورة أنّه لا يعقل جهل الحاكم بموضوع حكمه و انّه غير ملاحظ له ، لا على نحو الاطلاق و لا على نحو التقييد ، و لا فرق في ذلك بين أنواع الخصوصيات و أصنافها .

و عليه فاذا افترضنا خروج قسم من الاقسام عن حكم العام فلا يخلو من أن يكون الباقي تحته بعد التخصيص مقيّداً بنقيض الخارج ، فيكون دليل المخصّص مقيّداً لاطلاقه و رافعاً له ، أو يبقى على اطلاقه بعد التخصيص ايضاً ، و لا ثالث لهما ، و بما أنّ الثاني باطل جزماً لاستلزامه التناقض و التهافت بين مدلولي دليل العام و دليل الخاص ، فيتعيّن الاوّل .

نعم اذا كان المخصّص متّصلاً فهو مانع من انعقاد ظهور العام في العموم من الاوّل ، فاطلاق التقييد و التخصيص عليه مبني على ضرب من المسامحة ، حيث انّه لا تقييد و لا تخصيص في العموم ، فانّ الظهور من الاوّل قد انعقد في الخاص ، و انّما التقييد و التخصيص فيه بحسب المراد الواقعي الجدّي ، فهو من هذه الناحية كالمخصّص المنفصل ، فلا فرق بينهما في ذلك أصلاً ، و ان كان فرق بينهما من ناحية اخرى كما لا يخفى .

ثمّ انّه لا فرق فيما ذكرناه بين كون التخصيص نوعيّاً أو صنفيّاً أو فرديّاً أصلاً ، فالكلّ يوجب تعنون العام بعنوان عدمي [١] .

مناقشة بعض الاعاظم قدس سره في كلامه ، و النظر فيه :

و قد ناقش في هذه المقدمة بعض الاعاظم قدس سره بما ملخّصه :

انّ التخصيص لا يوجب تعنون العام بأي عنوان ، حيث انّه ليس الاّ كموت أحد أفراد العام ، فكما أنّه لا يوجب تعنون العام بأي عنوان ، فكذلك التخصيص ، غاية الامر أنّ الاوّل موت تكويني و الثاني موت تشريعي .

و يردّه أنّ هذا القياس خاطىء جدّاً و لا واقع موضوعي له أصلاً ، و السبب فيه انّ الموت التكويني يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في مرحلة التطبيق ، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ الاحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية الّتي مردّها الى القضايا الشرطية مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له ، مثلاً قولنا الخمر حرام ، يرجع الى قولنا : اذا وجد مائع في الخارج و صدق عليه أنّه خمر فهو حرام ، و اذا لم يوجد مائع كذلك فلا حرمة ، فالحرمة تنتفي في مرحلة التطبيق بانتفاء موضوعها ، و هذا ليس تقييداً للحكم في مرحلة الجعل ، ضرورة أنّه مجعول في هذه المرحلة للموضوع المفروض وجوده في الخارج ، فمتى وجد تحقّق حكمه و الاّ فلا حكم في هذه المرحلة ، أي مرحلة التطبيق و الفعلية .

و هذا بخلاف التخصيص ، فانّه يوجب تقييد الحكم في مرحلة الجعل في مقام الثبوت ، يعني انّ دليل المخصّص يكشف عن أنّ الحكم من

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٦٥ .

الاوّل خاص ، و في مقام الاثبات يدلّ على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع يعني عن الموضوع الموجود ، فيكون من السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع ، كما هو الحال في الموت التكويني .

المقدمة الثانية :

انّ الوجود و العدم مرّة يضافان الى الماهية ، يعني انّها امّا موجودة أو معدومة .

و بكلمة اخرى انّ الماهية سواء أكانت من الماهيات المتأصّلة كالجواهر و الاعراض ، أو كانت من غيرها ، فبطبيعة الحال لا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة ، و لا ثالث لهما ، ضرورة أنّه لا يعقل خلوّ الماهية عن أحدهما ، و الاّ لزم ارتفاع النقيضين ، فكما يقال انّ الجسم الطبيعي امّا موجود أو معدوم ، فكذلك يقال : انّ البياض امّا موجود أو معدوم ، و لا فرق بينهما من هذه الناحية ، و يسمّى هذا الوجود و العدم بالوجود و العدم المحمولين ، نظراً الى أنّهما محمولان على الماهية و بمفادي كان و ليس التامّتين .

و اخرى يلاحظ وجود العرض بالاضافة الى معروضه لا ماهيّته ، أو عدمه بالاضافة اليه ، و يعبّر عن هذا الوجود و العدم بالوجود و العدم النعتيّين تارة ، و بمفاد كان الناقصة و ليس الناقصة تارة اخرى ، و هذا الوجود و العدم يحتاجان في تحقّقهما الى وجود موضوع محقّق في الخارج و يستحيل تحقّقهما بدونه .

فهما من هذه الناحية كالعدم و الملكة ، يعني انّ التقابل بينهما يحتاج الى وجود موضوع محقّق في الخارج ، و يستحيل التقابل بدونه ، امّا احتياج الملكة اليه فظاهر ، حيث لا يعقل وجودها الاّ في موضوع

موجود، و امّا احتياج العدم ، فلانّ المراد منه ليس العدم المطلق ، بل المراد منه عدم خاص ، و هو العدم المضاف الى محلّ قابل للاتصاف بالملكة ، مثلاً العمى ليس عبارة عن عدم البصر على الاطلاق ، و لذا لا يصلح سلبه عمّا لا يكون قابلاً للاتّصاف به ، فلا يقال للجدار مثلاً انّه أعمى ، يعني ليس ببصير ، و من هنا يصحّ ارتفاعهما معاً عن موضوع غير موجود من دون لزوم ارتفاع النقيضين ، فانّ زيداً غير موجود لا بصير و لا أعمى .

و قد تحصّل من ذلك أنّ اتصاف شيء بكلّ منهما يحتاج الى وجوده و تحقّقه في الخارج ، بداهة استحالة وجود الصفة بدون وجود موصوفها ، لانّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، و ما نحن فيه كذلك ، فانّ الوجود و العدم النعتيين يستحيل ثبوتهما بدون وجود منعوت و موصوف في الخارج .

و من هنا يمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون لزوم ارتفاع النقيضين ، فانّ الفرد الخارجي من العالم امّا أن يكون عادلاً أو فاسقاً ، و أمّا المعدوم فلا يعقل اتّصافه بشيء منهما ، و هذا بخلاف الوجود و العدم المحموليّين حيث لا يمكن ارتفاعهما معا ، فانه من ارتفاع النقيضين ، لما عرفت من أنّ الماهية اذا قيست الى الخارج فلا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة و لا ثالث لهما .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّ الوجود و العدم اذا كانا نعتيّين أمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما ، حيث انّ الشيء قبل وجوده لا يكون متّصفاً بوجود الصفة و لا بعدمها ، ضرورة أنّ الاتّصاف فرع وجود المتّصف ، و أمّا اذا كانا محموليّين فلا يمكن ارتفاعهما عن موضوع ، ضرورة أنّه من ارتفاع النقيضين المستحيل ذاتاً .

المقدمة الثالثة :

انّ الموضوع المركّب من شيئين لا يخلو من أن يكون مركّباً من جوهرين أو عرضين، أو جوهر و عرض ، فلا رابع لها :

القسم الاوّل :

أمّا اذا كان من قبيل الاوّل كأن يكون مركّباً من وجودي زيد و عمرو مثلاً ، فتارة يكون كلاهما محرزاً بالوجدان ، و اخرى يكون كلاهما محرزاً بالاصل ، و ثالثة يكون أحدهما محرزاً بالوجدان و الآخر بالاصل ، فبضمّ الوجدان الى الاصل يلتئم الموضوع المركّب ، فيترتب عليه أثره .

كما اذا كان وجود زيد محرزاً بالوجدان و شك في وجود عمرو و انّه باق أو مات ، فلا مانع من استصحاب بقائه و عدم موته ، و بذلك يحرز كلا فردي الموضوع ، حيث انّ الموضوع ليس الاّ ذات وجودي زيد و عمرو من دون دخل عنوان انتزاعي آخر فيه و الاّ لخرج عن محلّ الكلام ، فانّ محلّ الكلام في الموضوعات المركّبة دون البسيطة على أنّه لا يمكن احراز ذلك العنوان الانتزاعي البسيط بالاصل .

القسم الثاني :

و أمّا اذا كان من قبيل الثاني فتارة يكونا عرضين لموضوع واحد كعدالة زيد مثلاً و علمه ، حيث انّهما قد اخذا في موضوع جواز التقليد ، يعني ذات وجودي العدالة و العلم ، و معنى أخذهما في الموضوع كذلك هو أنّه اذا وجد العلم له في زمان كان عادلاً في ذلك الزمان ، فقد تحقّق

الموضوع بكلا جزئيه ، حيث لم يؤخذ في موضوعه ما عدا ثبوتهما و تحقّقهما في زمان واحد من دون أخذ عنوان آخر فيه من التقارن و غيره ، و المفروض أنّ أحدهما لا يتوقّف على الآخر و لا يكون نعتاً له و ان كان كلّ واحد منهما نعتاً لموضوعه و محتاجاً اليه ، فحالهما حال الجوهرين المأخوذين في الموضوع ، فلا فرق بينهما و بين هذين العرضين من هذه الناحية أصلاً .

و عليه فمرّة يكون كلّ منهما محرزاً بالوجدان ، كما اذا ثبت كلّ من علمه و عدالته بالعلم الوجداني ، و مرّة اخرى يكون كلّ منهما محرزاً بالتعبّد ، كما اذا ثبت كلّ منهما بالبينة مثلاً أو بالاصل أو أحدهما بالبينة و الآخر بالاصل ، و مرّة ثالثة يكون أحدهما محرزاً بالوجدان و الآخر محرزاً بالتعبد ، كما اذا كان علمه ثابتاً بالوجدان و عدالته بالبينة أو بالاصل ، و بضمّ الوجدان الى الاصل يلتئم الموضوع المركّب فيترتب عليه أثره ، و هو جواز التقليد أو نحوه .

و اخرى يكونا عرضين لمعروضين في الخارج كاسلام الوارث مثلاً وموت المورث ، حيث انّ كلاً منهما و ان كان نعتاً لموضوعه الاّ أنّ أحدهما ليس نعتاً للاخر و متوقّفاً عليه ، نظير الممكن ، فانّه في وجوده يحتاج الى وجود الواجب بالذات و لا يحتاج الى وجود ممكن آخر ، أو فقل : انّ الموضوع مركّب من وجوديهما العارضين لموضوعين خارجاً من دون أخذ خصوصية فيه كالتقارن أو نحوه ، و عليه فحالهما حال الجوهرين و حال العرضين لموضوع واحد ، فكما أنّه يمكن احراز كليهما بالوجدان أو التعبّد أو أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد ، فكذلك في المقام .

و من هذا القبيل ركوع الامام و ركوع المأموم في زمان واحد ، اذا قلنا انّ الموضوع مركّب من ذاتي ركوع الامام و ركوع المأموم ، يعني ركوع

المأموم تحقّق في زمان كان الامام فيه راكعاً ، و عليه فاذا شك المأموم حينما ركع أنّه هل أدرك الامام في ركوعه أو لا ، فلا مانع من استصحاب بقاء الامام فيه ، و بضمّه الى الوجدان و هو ركوع المأموم يلتئم الموضوع ، فيترتّب عليه أثره و هو صحة الاقتداء .

و أمّا اذا قلنا انّ المستفاد من الادلّة أنّ الموضوع لها عنوان آخر كعنوان الحال أو التقارن أو ما شاكل ذلك ، لا يوجد ركوع الامام و ركوع المأموم في زمان واحد ، فلا يمكن اثباته الاّ على القول بالاصل المثبت الّذي لا نقول به .

و على الجملة فان كان المستفاد من الادلّة هو أنّ الموضوع ذاتي الركوعين في زمان واحد من دون أخذ خصوصية اخرى فيه ، فلا مانع من جريان الاصل و اثبات الموضوع به ، و أمّا ان كان المستفاد منها أنّه قد اخذ فيه خصوصية اخرى كالتقارن أو نحوه فلا أصل في المقام ليتمسك به ، الاّ اذا قلنا بالاصل المثبت و لا نقول به .

القسم الثالث :

و أمّا اذا كان من قبيل الثالث ، و هو ما اذا كان الموضوع مركّباً من جوهر و عرض ، فانّه تارة يكون مركّباً من جوهر و عرض لموضوع آخر ، كما اذا افترضنا أنّ الموضوع مركّب من وجود زيد مثلاً و عدالة عمرو ، أو وجود بكر و قيام خالد و هكذا ، فحال هذا الشق حال القسم الاوّل و الثاني ، فلا مانع من اثباته بالاصل .

و تارة اخرى يكون مركّباً من عرض و موضوعه ، كزيد و عدالته و عمرو و قيامه و هكذا ، ففي مثل هذا الشق لا محالة يكون المأخوذ في الموضوع هو وجود العرض بوجوده النعتي ، حيث انّ العرض نعت

لموضوعه و صفة له ، فعندئذ ان كان لاتّصاف الموضوع به وجوداً أو عدماً حالة سابقة جرى استصحاب بقائه و الاّ فلا .

مثلاً اذا كان لاتّصاف الماء بالكرية أو بعدمها حالة سابقة فلا مانع من استصحاب بقائه ، و أمّا اذا لم تكن له حالة سابقة فلا يجري الاستصحاب ، فانّ استصحاب عدم الكرية بنحو العدم المحمولي أو استصحاب وجودها بنحو الوجود المحمولي ، و ان كان لا مانع منه في نفسه نظراً الى أنّ له حالة سابقة ، الاّ أنّه لا يجدي في المقام ، حيث انّه لا يثبت الاتّصاف المزبور ، و هو مفاد كان أو ليس الناقصة الاّ على القول بالاصل المثبت .

و قد تحصّل من ذلك أنّه لا يمكن اثبات الوجود أو العدم النعتي باستصحاب الوجود المحمولي أو العدم كذلك ، و هذا معنى قولنا : انّ الوجود و العدم المحمولين مغائران للوجود و العدم النعتيّين ، لا بمعنى أنّ في الخارج عدمين و وجودين : أحدهما محمولي و الآخر نعتي ، ضرورة أنّ في الخارج ليس الاّ عدم واحد و وجود كذلك ، و لكنّهما يختلفان باختلاف اللحاظ و الاعتبار ، فتارة يلحظ وجود العرض أو عدمه في نفسه ، و يعبّر عنه بالوجود أو العدم المحمولي ، و اخرى يلحظ وجوده أو عدمه مضافاً الى موضوعه ، و يعبّر عنه بالوجود أو العدم النعتي .

فاستصحاب الوجود أو العدم المحمولي لا يثبت الموضوع و المحلّ الّذي هو قوام الوجود أو العدم النعتي ، مثلاً استصحاب وجود الكر في الخارج لا يثبت اتّصاف هذا الماء بالكر فيما اذا علم باستلزام وجوده فيه

اتّصافه به الاّ على القول باعتبار الاصل المثبت [١].

و بعد هذه المقدّمات أفاد قدس سره : انّ ما خرج عن تحت العام من العنوان لا محالة يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان بمقتضى المقدمة الاولى ، و انّ هذا التقييد لا بدّ أن يكون على نحو مفاد ليس الناقصة بمقتضى المقدّمة الثالثة ، و انّ هذا العنوان المأخوذ في الموضوع يستحيل تحقّقه قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدّمة الثانية .

و عليه فلا يمكن احراز قيد موضوع العام بأصالة العدم الازلي ، ببيان أنّ المستصحب لا يخلو من أن يكون هو العدم النعتي المأخوذ في موضوع العام أو يكون هو العدم المحمولي الملازم للعدم النعتي بقاءاً ، فعلى الاوّل لا حالة سابقة له ، فانّه من الاوّل مشكوك فيه ، و على الثاني و ان كان له حالة سابقة الاّ أنّه لا يمكن باستصحابه احراز العدم النعتي المأخوذ في الموضوع الاّ على القول بالاصل المثبت .

و بكلمة اخرى انّ المأخوذ في موضوع حكم العام بعد التخصيص بما أنّه العدم النعتي فلا يمكن احرازه بالاصل لعدم حالة سابقة له ، و العدم المحمولي و ان كان له حالة سابقة الاّ أنّه لا يمكن باستصحابه اثباته الاّ بناء على الاصل المثبت .

و على ذلك فرّع قدس سره منع جريان أصالة العدم في المشكوك فيه من اللباس ، بناءاً على كون المانعية المجعولة معتبرة في نفس الصلاة و من قيودها ، فانّ الصلاة من أوّل وجودها لا تخلو من أن تكون مقترنة بالمانع أو بعدمه ، فلا حالة سابقة حتّى يتمسك باستصحابها و يحرز به متعلّق التكليف بضمّ الوجدان الى الاصل ، و أمّا العدم الازلي فهو و ان كان

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٤٦٦ ـ ٤٧٠.

متحقّقاً سابقاً الاّ أنّك عرفت أنّ استصحابه لا يجدي الاّ اذا قلنا باعتبار الاصل المثبت .

و أمّا اذا كانت المانعية المجعولة معتبرة في ناحية اللباس و كانت من قيوده ، فمرّة يكون الشك في وجود المانع لاجل الشك في كون نفس اللباس من أجزاء غير المأكول ، و اخرى لاجل الشك في عروض أجزاء غير المأكول على اللباس المأخوذ من غير ما لا يؤكل لحمه .

أمّا الاوّل فلا يجري فيه الاصل ، لما عرفت من أنّ العدم النعتي لا حالة سابقة له ، و العدم الازلي و ان كان له حالة سابقة الاّ أنّ استصحابه لا يجدي لاثبات العدم النعتي ، بناء على ما هو الصحيح من عدم اعتبار الاصل المثبت ، و أمّا الثاني فلا مانع من جريان الاصل فيه و بضمّه الى الوجدان يحرز متعلّق التكليف في الخارج .

فالنتيجة أنّه لا يمكن احراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام باجراء الاصل في العدم الازلي ، فاذاً لابد من الرجوع الى الاصل الحكمي في المقام من البراءة أو نحوها [1] .

المناقشة في كلام المحقق النائيني قدس سره :

و لنأخذ بالمناقشة فيما أفاده قدس سره ، بيان ذلك :

انّ ما أفاده قدس سره في المقدّمة الاولى من أنّ التخصيص الوارد على العام ، سواء أكان متّصلاً أو منفصلاً ، و سواء أكان نوعيّاً أو صنفيّاً أو فرديّاً ، لا محالة يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصّص و تقيّده به في غاية الصحة و المتانة .

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٧١ ـ ٤٧٣ .

ضرورة أنّ الاهمال في الواقع غير معقول ، فلابدّ امّا من الاطلاق أو التقييد ، و حيث انّ الاطلاق غير معقول لاستلزامه التهافت و التناقض بين مدلولي العام و الخاص ، فلا مناص من التقييد ، فهذه المقدمة لا تقتضي كون العدم ، أي عدم عنوان المخصّص المأخوذ في موضوع العام عدماً نعتيّاً أصلاً .

و أمّا ما أفاده قدس سره في المقدمة الثانية ، من أنّ وجود العرض قد يضاف الى ماهيّته ، و يعبّر عنه بالوجود المحمولي و مفاد كان التامة ، و يعبّر عن عدمه البديل له العدم المحمولي و مفاد ليس التامة ، و قد يضاف الى موضوعه المحقّق في الخارج ، و يعبّر عنه بالوجود النعتي و مفاد كان الناقصة ، و يعبّر عن عدمه البديل له بالعدم النعتي و مفاد ليس الناقصة ، فهو في غاية الصحة و المتانة .

كما أنّ ما أفاده قدس سره ، من أنّ الوجود و العدم اذا كانا محموليين لم يمكن ارتفاعهما عن الماهية ، ضرورة أنّها لا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة فلا ثالث لهما ، فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع النقيضين و هو مستحيل ، و أمّا اذا كانا نعتيّين فلا مانع من ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما ، حيث انّ الاتّصاف بكلّ منهما فرع وجود المتّصف في الخارج ، فاذا لم يكن متّصف فيه فلا موضوع للاتّصاف بالوجود أو العدم ، و هذا معنى ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون لزوم محذور ارتفاع النقيضين ، في غاية الصحة و المتانة ، و غير خفي أنّ هذه المقدمة ايضاً لا تقتضي كون المأخوذ في موضوع حكم العام هو العدم النعتي .

و أمّا ما أفاده قدس سره في المقدمة الثالثة ، من أنّ الموضوع المركّب لا يخلو من أن يكون مركّباً من جوهرين أو عرضين ، أو أحد جزئيه جوهر و الآخر عرض ، و لا رابع لها ، أمّا القسم الاوّل و الثاني فقد عرفت

فيهما أنّ احراز كلا جزئي الموضوع أو أحدهما بالاصل اذا كان الآخر محرزاً بالوجدان بمكان من الامكان .

و أمّا القسم الثالث فكذلك اذا كان الموضوع مركّباً من جوهر و عرض مضاف الى جوهر آخر ، و أمّا اذا كان مركّباً من جوهر و عرض مضاف الى ذلك الجوهر ، فقد عرفت أنّه لا يمكن احرازه بالاصل ، فانّ المأخوذ في الموضوع عندئذ هو العرض بوجوده النعتي ، حيث انّ العرض نعت لموضوعه و صفة له ، و حينئذ فان كان له حالة سابقة فهو و الاّ فلا يمكن احرازه بالاصل .

و كذا الحال اذا كان المأخوذ في الموضوع هو العدم النعتي ، فانّه ان كانت له حالة سابقة فهو و الاّ لم يجر الاصل فيه ، و أمّا العدم المحمولي فهو و ان كانت له حالة سابقة الاّ أنّه لا يمكن اثبات العدم النعتي باستصحابه الاّ على القول بالاصل المثبت ، فهو متين جدّاً و لا مناص عنه ، الاّ أنّه لا تقتضي كون العدم ، أي عدم عنوان المخصّص المأخوذ في موضوع حكم العام هو العدم النعتي دون العدم المحمولي .

أساس النزاع بيننا و بين المحقق النائيني قدس سره :

فالنتيجة في نهاية المطاف : انّ هذه المقدّمات الثلاث الّتي ذكرها قدس سره لا تقتضي الالتزام بما أفاده قدس سره من عدم جريان الاستصحاب في المقام ، فأساس النزاع بيننا و بين شيخنا الاستاذ قدس سره ليس في هذه المقدّمات و انّما هو في العام المخصّص بدليل و انّ موضوعه بعد التخصيص هل قيّد بالعدم النعتي أو بالعدم المحمولي ، فعلى الاوّل لا مناص من الالتزام بما أفاده قدس سره من عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الازليّة ، و على الثاني فلا مانع من جريانه فيها .

مثلاً ما دلّ على أنّ الماء الكر لا ينفعل بالملاقاة يكون مخصّصاً للعمومات الدالّة على انفعال الماء بالملاقاة مطلقاً و لو كان كرّاً ، و بعد هذا التخصيص و تقييد موضوع حكم العام و هو الانفعال بعدم عنوان المخصّص و هو الكر ، هل يكون المأخوذ فيه هو الاتّصاف بعدم كونه كرّاً أو المأخوذ فيه هو عدم الاتّصاف بكونه كرّاً ؟

فعلى الاوّل ان كانت له حالة سابقة فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه و الاّ لم يجر ، و استصحاب العدم الازلي لا يثبت العدم النعتي الاّ على القول باعتبار الاصل المثبت و لا نقول به ، و على الثاني فلا مانع من جريانه و به يحرز تمام الموضوع ، غاية الامر أنّ أحد جزئيه و هو الماء كان محرزاً بالوجدان ، و جزئه الآخر و هو العدم المحمولي قد احرز بالاصل .

و كذا اذا شك في امرأة أنّها قرشية أو لا ، فان قلنا : انّ المأخوذ في موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه ان كان الاتّصاف بعدم القرشية لم يجر الاستصحاب فيه لعدم حالة سابقة له ، و ان كان عدم الاتّصاف بها لا مانع منه .

فالنتيجة انّ محلّ النزاع انّما هو في أنّ المأخوذ في موضوع حكم العام بعد ورود التخصيص عليه ما هو ، هل هو العدم النعتي أو العدم المحمولي ؟

كلام المحقق النائيني قدس سره في أنّ المأخوذ في موضوع حكم العام بعد ورود التخصيص عليه هو العدم النعتي :

و قد برهن شيخنا الاستاذ قدس سره أنّ المأخوذ فيه هو العدم النعتي دون المحمولي بما حاصله :

انّ المأخوذ في موضوع العام من جهة ورود المخصّص عليه لو كان هو

العدم المحمولي ليكون الموضوع مركّباً من الجوهر و عدم عرضه بمفاد كان التامة ، فلا محالة امّا أن يكون ذلك مع بقاء اطلاق الموضوع بالاضافة الى كون العدم نعتاً ، أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم نعتاً ايضاً .

و بكلمة اخرى : انّ العدم النعتي بما أنّه من نعوت موضوع العام و أوصافه ، و لذا ينقسم الموضوع باعتباره الى قسمين ، مثلاً العالم الّذي هو موضوع في قضية : أكرم كلّ عالم الاّ اذا كان فاسقاً ، له انقسامات ، منها انقسامه الى اتّصافه بالفسق مثلاً و اتّصافه بعدمه ، فلا محالة امّا أن يكون الموضوع ملحوظاً بالاضافة اليه مطلقاً ، أو مقيّداً به ايضاً أو مقيّداً بنقيضه ، بداهة أنّ الاهمال في الواقع مستحيل .

أمّا القسم الاوّل ، و هو ما اذا كان الموضوع بالاضافة الى العدم النعتي مطلقاً ، فهو غير معقول ، للزوم التناقض و التهافت بين اطلاق موضوع العام بالاضافة الى العدم النعتي و تقييده بالاضافة الى العدم المحمولي ، فانّ الجمع بينهما غير ممكن ، حيث انّ العدم النعتي ذاتاً هو العدم المحمولي مع زيادة شيء عليه ، و هو اضافته الى الموضوع الموجود في الخارج ، فلا يعقل أن يكون الموضوع في مثل قضية : كلّ مرأة ترى الدم الى خمسين الاّ القرشية مثلاً ، مطلقاً بالاضافة الى العدم النعتي ، و هو اتّصافه بعدم القرشية بعد فرض تقييده بالعدم المحمولي ، و هو عدم القرشية بمفاد ليس التامة ، بداهة أنّ مردّ اطلاق الموضوع في القضية هو أنّ المرأة مطلقاً ، أي سواء أكانت متّصفة بالقرشية أم لم تكن تحيض الى خمسين ، و هذا الاطلاق كيف يجتمع مع الاستثناء و تقييد المرأة بعدم كونها قرشية بمفاد ليس التامة .

فالنتيجة أنّ اطلاق موضوع العام بالاضافة الى العدم النعتي بعد تقييده بالعدم المحمولي غير معقول .

و أمّا القسم الثاني فهو ايضاً كذلك ، ضرورة أنّ الموضوع قد قيّد بعدم الفسق بمفاد ليس التامة ، فكيف يعقل تقييده بوجوده بمفاد كان الناقصة .

فاذاً يتعيّن القسم الثالث ، و هو تقيّده بالعدم النعتي ، فاذا قيّد الموضوع به فهو أغنانا عن تقييده بالعدم المحمولي ، حيث انّه يستلزم لغويّة التقييد به ، فالنتيجة هي أنّه لا مناص من تقييد موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه بالعدم النعتي ، و معه لا يمكن التمسك بالاستصحاب في العدم الازلي [١] .

المناقشة في كلامه قدس سره :

و لنأخذ بالنقد على ما أفاده قدس سره :

الوجه الاوّل :

انّ النكتة الّتي ذكرها قدس سره لاستلزام التخصيص تقييد موضوع حكم العام بالعدم النعتي ، لو تمّت لم تختص بخصوص ما نحن فيه ، بل تجري في الموضوعات المركّبة بشتّى أنواعه ، حتّى فيما اذا كان مركّباً من جوهرين أو عرضين لمحلّ واحد أو محلّين .

و السبب فيه هو أنّ انقسام كلّ جزء من أجزاء الموضوع المركّب بمقارنته للجزء الآخر زماناً أو مكاناً و عدمها ، بما أنّه من الانقسامات الاوّلية و الاعراض القائمة بالجوهر ، فلابد من لحاظها في الواقع ، لاستحالة الاهمال فيه .

و عليه فبطبيعة الحال لا يخلو الامر من أن يلحظ كلّ جزء مقيّداً بالاضافة الى الاتّصاف بالمقارنة للجزء الآخر زماناً أو مكاناً ، أو مقيّداً

---

١ ـ أجود التقريرات ٢: ٤٧٢.

بالاضافة الى الاتّصاف بعدم المقارنة له كذلك ، أو مطلقاً لا هذا و لا ذاك ، و من المعلوم أنّ الثاني و الثالث كليهما غير معقول .

أمّا الثاني فلفرض أنّ تقييد جزء الموضوع بجزئه الآخر قد ثبت في الجملة ، و معه كيف يعقل أخذه فيه متّصفاً بعدم مقارنته له ، ضرورة أنّه في طرف النقيض معه ، وكذا الحال في الثالث ، لوضوح أنّ فرض الاطلاق فيه بالاضافة الى الاتّصاف بالمقارنة و عدمه يستلزم التدافع بينه و بين التقييد المزبور .

فاذاً لا مناص من الالتزام بالاوّل ، و من الطبيعي أنّ مع اعتبار التقييد بالاتّصاف بالمقارنة بمفاد كان الناقصة يلزم لغوية تقييد كلّ جزء بنفس وجود الجزء الآخر بمفاد كان التامة ، و النكتة فيه أنّ مفاد كان الناقصة هو مفاد كان التامة مع اشتماله على خصوصية زائدة ، و هي اضافته الى موضوعه و محلّه .

و عليه فبطبيعة الحال اذا افترضنا تقييد جزء موضوع بالاضافة الى جزئه الآخر بمفاد كان الناقصة لزم لغويّة تقييده بالاضافة اليه بمفاد كان التامة ، و يترتّب على ذلك أنّه لا يمكن احراز الموضوع بجريان الاصل في نفس وجود أحد الجزئين مع احراز الآخر بالوجدان الاّ على القول باعتبار الاصل المثبت .

و لتوضيح ذلك نأخذ بمثالين:

١ ـ ما اذا افترضنا أنّ الموضوع مركّب من جوهرين كوجودي زيد و عمر مثلاً ، فانّ ورود كلّ منهما بالاضافة الى الآخر لا يخلو من أن يكون ملحوظاً مقيّداً بالاضافة الى الاتّصاف بالمقارنة له ، أو مقيّداً بالاضافة الى الاتّصاف بعدم المقارنة له ، أو مطلقاً بالاضافة الى كلّ منهما ، لاستحالة الاهمال في الواقع ، و حيث انّ الشقي الثاني و الثالث غير معقول

فلا محالة يتعيّن الشق الاوّل ، و معه يكون تقييده بوجود الجزء الآخر بمفاد كان التامة لغواً محضاً كما عرفت ، و عليه فلا يمكن احراز الموضوع بضم الوجدان الى الاصل .

٢ ـ ما اذا افترضنا أنّ الموضوع مركّب من عرضين في محلّين ، كاسلام الوارث و موت المورّث ، حيث انّ موضوع الارث مركّب منهما ، و عليه فبطبيعة الحال امّا أن يلحظ كلّ منهما بالاضافة الى الآخر مقيّداً باتّصافه بالمقارنة له بمفاد كان الناقصة ، أو مقيّداً باتّصافه بعدم المقارنة له بمفاد ليس الناقصة ، أو مطلقاً بالاضافة الى كلّ منهما ، و لا رابع لها ، و ذلك لاستحالة الاهمال في الواقع ، و قد تقدّم أنّ القسمي الاوّل و الثاني يستلزمان التدافع و التناقض ، فلا يمكن الاخذ بشيء منهما ، و أمّا القسم الثالث فلا مناص من الاخذ به ، و معه لا محالة يكون تقييد أحدهما بالآخر بمفاد كان التامة لغواً محضاً بعد ثبوت التقييد بينهما بمفاد كان الناقصة ، فاذاً لا يمكن احراز الموضوع بضمّ الوجدان الى الاصل ، كما اذا كان الموت محرزاً بالوجدان و شك في بقاء اسلام الوارث ، فباستصحاب بقائه لا يثبت الاتّصاف بالمقارنة الاّ على القول بالاصل المثبت ، و لا نقول به .

فالنتيجة انّ لازم ما أفاده قدس سره هو أنّه لا يمكن احراز الموضوعات المركّبة بشتّى أنواعها و أشكالها بضمّ الوجدان الى الاصل .

الوجه الثاني :

حلّ ذلك بصورة عامّة ، و هو ما ذكرناه في ضمن بعض البحوث السالفة ، من أنّ موضوع الحكم أو متعلّقه بالاضافة الى ما يلازمه وجوداً في الخارج لا مطلق و لا مقيّد و لا مهمل .

أمّا الاطلاق فهو غير معقول ، حيث انّ مردّه الى أنّ ما افترضناه من الموضوع أو المتعلّق للحكم ليس موضوعاً أو متعلّقاً له ، فانّ معنى اطلاقه بالاضافة اليه هو أنّه لا ملازمة بينهما وجوداً و خارجاً ، و هو خلف ، و أمّا التقييد فهو لغو محض ، نظراً الى أنّ وجوده في الخارج ضروري عند وجود الموضوع أو المتعلّق ، و معه لا معنى لتقييده به .

و أمّا الاهمال فهو انّما يتصوّر في مورد القابل لكلّ من الاطلاق و التقييد ، فانّ المولى الملتفت اليه لا يخلو من أن يلاحظ متعلّق حكمه أو موضوعه بالاضافة اليه مطلقاً أو مقيّداً ، لاستحالة الاهمال في الواقع ، و أمّا اذا لم يكن المورد قابلاً لذلك ، كما فيما نحن فيه ، فلا موضوع للاهمال فيه .

و بكلمة اخرى:انّ الاطلاق و التقييد انّما يتصوّران في المحلّ القابل لهما ، يعني ما يمكن لحاظ الموضوع أو المتعلّق بالاضافة اليه مطلقاً تارة و مقيّداً اخرى .

كالقبلة مثلاً بالنسبة الى الصلاة ، حيث يمكن لحاظ الصلاة مطلقة بالاضافة اليها و يمكن لحاظها مقيّدة بها ، و لكن بعد تقييد الصلاة بها كما امتنع اطلاقها بالاضافة اليها كذلك امتنع تقييدها بعدم كونها الى دبر القبلة ، فانّ هذا التقييد أصبح ضروريّاً بعد تقييد الاوّل ، يعني انّ التقييد الاوّل يغني عنه و يلازمه وجوداً بلا حاجة اليه .

و ان شئت قلت : انّ للصلاة الى القبلة لوازم متعدّدة ، فانّها تستلزم في بلدتنا هذه كون يمين المصلّي في طرف الغرب و يساره في طرف الشرق و خلفه في طرف الشمال ، بل لها لوازم غير متناهية ، و من الطبيعي كما أنّه لا معنى لاطلاقها بالاضافة اليها كذلك لا معنى لتقييدها بها ، حيث انّها قد أصبحت ضرورية التحقق عند تحقّق الصلاة الى القبلة ، و معها

لا محالة يكون كلّ من الاطلاق و التقييد بالاضافة اليها لغواً ، حيث انّهما لا يعقلان الاّ في المورد القابل لكلّ منهما لا في مثل المقام ، فانّ تقييدها الى القبلة يغني عن تقييدها بها ، كما هو الحال في كلّ من المتلازمين في الوجود الخارجي .

فانّ تقييد المأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر ، حيث انّه لغو صرف بعد التقييد الاوّل ، كما أنّ الامر بأحدهما يغني عن الامر بالآخر ، حيث انّه لغو محض بعد الامر الاوّل ، و لا يترتّب عليه أيّ أثر ، فلو أمر المولى بالفعل المقيّد بالقيام كالصلاة مثلاً ، فبطبيعة الحال يغني هذا التقييد عن تقييده بعدم جميع أضداده ، كالقعود و الركوع و السجود و ما شاكل ذلك ، فانّ تقييده به بعد التقييد الاوّل لغو محض .

فالنتيجة : انّ ما ذكرناه سار في جميع الامور المتلازمة وجوداً ، سواء أكانت من قبيل اللازم و الملزوم ، أم كانت من قبيل المتلازمين لملزوم ثالث ، فانّ تقييد المأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر ، كما أنّ الامر بأحدهما يغني عن الامر بالآخر .

و عليه فلا معنى لاطلاق المأمور به بالاضافة اليه ، فانّ اطلاقه بحسب مقام الواقع و الثبوت غير معقول ، لفرض تقييده به قهراً ، و أمّا اطلاقه بحسب مقام الاثبات فانّه لغو ، و كذلك تقييده به في هذا المقام ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فانّ العدم النعتي ملازم للعدم المحمولي .

و عليه فتقييد موضوعي العام بعدم كونه متّصفاً بعنوان الخاص كالقرشية مثلاً لا يبقى مجال لتقييده باتّصافه بعدم ذلك العنوان الخاص و لا لاطلاقه بالاضافة اليه ، فكما أنّ تقييد المرأة مثلاً باتّصافها بعدم القرشية يغني عن تقييدها بعدم اتّصافها بالقرشية ، كذلك التقييد بعدم اتّصافها بالقرشية يغني عن التقييد باتّصافها بعدم القرشية ، ضرورة أنّه مع وجود المرأة في الخارج كان كلّ من الامرين المزبورين ملازماً لوجود

الآخر لا محالة ، فلا يبقى مع التقييد بأحدهما مجال للاطلاق و التقييد بالاضافة الى الآخر أصلاً .

و على الجملة فحيث انّ العدم النعتي و العدم المحمولي متلازمان في الخارج و لا ينفكّ أحدهما عن الآخر ، فبطبيعة الحال اذا قيّد الموضوع أو المتعلّق بأحدهما لم يبق مجال للتقييد أو الاطلاق بالاضافة الى الآخر .

نعم انّما تظهر الثمرة بين التقييد بالعدم المحمولي و التقييد بالعدم النعتي في صحّة جريان الاصل و عدمها ، فعلى الاوّل لا مانع من جريان الاصل في نفس العدم و احراز تمام الموضوع بضمّه الى الوجدان ، كما هو الحال في بقيّة موارد تركّب الموضوع من جزئين أو أكثر ، و على الثاني فلا يمكن احراز الموضوع بجريان الاصل في نفس العدم بمفاد ليس التامة ، الاّ على القول باعتبار الاصل المثبت و لا نقول به .

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة : و هي أنّ أخذ كلّ من العدم المحمولي و العدم النعتي في الموضوع أو المتعلّق يغني عن أخذ الآخر فيه بحسب مقام الثبوت و الواقع ، فلا مجال للاطلاق أو التقييد بالاضافة اليه أصلاً .

نعم في ظرف الشك فيه تظهر النتيجة بينهما في جريان الاصل و عدمه ، نظراً الى أنّ المأخوذ في الموضوع أو المتعلّق اذا كان العدم المحمولي أمكن احرازه بجريان الاصل في نفس ذلك العدم ، اذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان .

و أمّا اذا كان المأخوذ فيه العدم النعتي فلا يمكن احرازه بجريان الاصل في نفس ذلك العدم الاّ على القول بالاصل المثبت ، نعم لو كانت حالة سابقة لنفس ذلك العدم جرى الاصل فيه ، و بضمّه الى الوجدان يلتئم الموضوع المركّب .

الفرق بين ما اذا كان المأخوذ في الموضوع الوجود المحمولي أو الوجود النعتي :

و من هنا يظهر الفرق بين ما اذا كان المأخوذ في الموضوع أو المتعلّق الوجود المحمولي ، و ما اذا كان المأخوذ فيه الوجود النعتي .

فعلى الاوّل اذا شك في بقائه فلا مانع من جريان الاصل فيه ، و به يحرز الموضوع أو المتعلّق اذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان ، كما اذا افترضنا أنّ الصلاة مقيّدة بالطهارة بمفاد كان التامة ، فعندئذ اذا شك في بقائها فلا مانع من استصحاب بقائها ، و به يحرز أنّ المكلّف قد صلّى في زمان كان واجداً للطهارة في ذلك الزمان ، أمّا الصلاة فيه فهي محرزة بالوجدان ، و أمّا الطهارة فهي محرزة بالاصل ، و بضمّ الوجدان الى الاصل يلتئم الموضوع المركّب .

و على الثاني اذا شك في بقائه لم يمكن احرازه بجريان الاصل فيه الاّ على أساس أحد أمرين: امّا القول باعتبار الاصل المثبت ، أو يكون لنفس هذا الوجود حالة سابقة .

و مثاله هو ما اذا افترضنا أنّ المأخوذ في الصلاة هو عنوان اقترانها بالطهارة و اجتماعها معها ، و عليه فلا يمكن احراز هذا العنوان باستصحاب بقاء الطهارة الاّ على القول بحجية الاصل المثبت ، أو فيما اذا كانت حالة سابقة لنفس هذا العنوان .

هل يوجب التخصيص تعنون موضوع العام بعدم اتّصافه بعنوان المخصّص بمفاد ليس التامة أو بمفاد ليس الناقصة ؟

و على ضوء هذه النتيجة يقع الكلام في أنّ التخصيص هل يوجب

تعنون موضوع العام بعدم اتّصافه بعنوان المخصّص بمفاد ليس التامة أو يوجب تعنونه باتّصافه بعدم ذلك العنوان بمفاد ليس الناقصة ؟ قد اختار شيخنا الاستاذ مدّظلّه الثاني [1]، و الصحيح هو الاوّل .

فلنا دعويان : الاولى بطلان ما أفاده شيخنا الاستاذ مدّظلّه ، الثانية صحّة ما اخترناه .

أمّا الدعوى الاولى ، فلانّ التخصيص لا يقتضي تقييد موضوع العام بكونه متّصفاً بعدم عنوان المخصّص ، ليترتّب عليه تركّب الموضوع من العرض ـ و هو العدم النعتي ـ و محلّه ، فانّ غاية ما يترتّب عليه فيما اذا كان المخصّص عنواناً وجوديّاً هو تقييد موضوع العام بعدم كونه متّصفاً بذلك العنوان الوجودي .

بيان ذلك : انّه قد حقّق في محلّه أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه ، و يستحيل أن يتحقّق بدون وجود موضوع محقّق في الخارج ، حيث انّ حقيقة وجود العرض حقيقة متقوّمة بالموضوع الموجود خارجاً ، في مقابل وجود الجوهر ، حيث انّه في ذاته غني عن الموضوع و قائم بذاته .

و لذا قيل في تعريف الجوهر بأنّه ماهية اذا وجدت وجدت في نفسه ، في قبال تعريف العرض بأنّه ماهية اذا وجدت وجدت في غيره ، يعني متقوّماً بغيره ، و من هنا يكون وجوده المحمولي عين وجوده النعتي ، يعني انّ في الخارج وجوداً واحداً و الاختلاف بينهما انّما هو في الاضافة ، باعتبار اضافته الى نفسه محمولي ، و باعتبار اضافته الى موضوعه نعتي .

---

١ ـ أجود التقريرات ٢: ٤٧٤.

و على هذا فان كان الموضوع مركّباً من جوهرين أو عرضين في محل واحد أو في محلين، أو عرض مع غير محلّه و موضوعه، ففي جميع ذلك يكون العرض مأخوذاً في الموضوع بوجوده المحمولي و بمفاد كان التامة، فانّ أخذه بمفاد كان الناقصة في هذه الموارد يحتاج الى عناية زائدة، و الاّ فالقضية في نفسها و بطبعها لا تقتضي أزيد من أخذه بمفاد كان التامة.

و أمّا اذا كان مركّباً من العرض و محلّه الخاص، كالكريّة المأخوذة في الماء، و العدالة المأخوذة في زيد مثلاً و هكذا، ففي مثل ذلك لا محالة يكون المأخوذ فيه العرض بوجوده النعتي، ضرورة أنّ الحكم انّما يترتّب على خصوص وجوده في ذلك المحل الخاص و الموضوع المخصوص، و من المعلوم أنّه بعينه وجود نعتي، لما عرفت آنفاً أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فوجود الكرية في ماء هو بعينه ثبوت الكريّة له، الّذي يعبّر عنه باتّصافه بالكرية و ما هو مفاد كان الناقصة، و كذا وجود العدالة في زيد مثلاً هو بنفسه ثبوت العدالة له، المعبّر عنه باتّصاف زيد بالعدالة الّذي هو مفاد كان الناقصة.

فعلى الاوّل لا مانع من احراز الموضوع بضمّ الوجدان الى الاصل، و على الثاني لا يمكن ذلك، فانّ استصحاب وجود العدالة بمفاد كان التامّة لا يثبت اتّصاف زيد بها، و كذا استصحاب وجود الكرية كذلك لا يثبت اتّصاف الماء بها الاّ اذا كانت لهذا الاتّصاف حالة سابقة.

و أمّا في غير هذه الصورة فلا مجال لجريان الاستصحاب و ترتّب آثار الوجود النعتي الاّ على القول باعتبار الاصل المثبت، فالاثر المترتّب على كريّة ماء في الخارج أو عدالة زيد مثلاً انّما يترتّب عليها بضمّ الوجدان الى الاصل، فيما اذا علم باتّصاف الماء بالكرية أو اتّصاف زيد بالعدالة ليستصحب بقاءه عند الشك فيه.

و أمّا مع عدم العلم بهذا الاتّصاف فلا يمكن احراز كرّيته أو عدالته باستصحاب وجود طبيعي الكرية أو العدالة بمفاد كان التامة ، و لو مع العلم بالملازمة بين وجودها في الخارج و اتّصافه بها ، حيث انّه من أوضح أنحاء الاصل المثبت .

نتيجة البحث في المقام :

فالنتيجة انّ الموضوع اذا كان مركّباً من العرض و محلّه ، فلا محالة يكون المأخوذ فيه هو وجود العرض بمفاد كان الناقصة ، حيث انّ ثبوته لموضوعه بعينه هو اتّصافه به كما عرفت .

و أمّا اذا كان مركّباً من عدم العرض و محلّه ، فلا يلزم أن يكون العدم مأخوذاً فيه بمفاد ليس الناقصة حتّى لا يمكن احرازه بالاصل ، بل الظاهر هو أنّه مأخوذ فيه بمفاد ليس التامة ، و السبب في ذلك يرجع الى الفرق بين وجود العرض و عدمه ، حيث انّ العرض في وجوده يحتاج الى موضوع محقّق في الخارج لا في عدمه ، فانّه لا يحتاج الى موضوع كذلك، بداهة أنّ نقطة الافتقار الى وجود الموضوع في عالم العين انّما تكون من لوازم وجود العرض دون عدمه .

فكريّة الماء مثلاً و ان كانت بحيث اذا تحقّقت في الخارج كانت لا محالة في الموضوع الاّ أنّ عدم كرّيته ليس كذلك ، بل هو أمر أزلي كان متحقّقاً قبل تحقّق موضوعه ، فاذا تحقّق ماء في الخارج و لم يكن متّصفاً بالكرية كان عدم كرّيته الّذي يعبّر عنه بعدم اتّصافه بالكرية باقياً على ما كان عليه في الازل .

و كذا عدم عدالة زيد مثلاً ، فانّ عدالته و ان كانت بحيث اذا تحقّقت في الخارج كانت في الموضوع لا محالة ، الاّ أنّ عدم عدالته ليس كذلك ، بل

هو ثابت من الازل ، سواء أكان موضوعها موجوداً أم لا ، فاذا وجد زيد في الخارج و لم يكن متّصفاً بالعدالة فبطبيعة الحال كان عدم عدالته المعبّر عنه بعدم اتّصافه بالعدالة باقياً على ما كان عليه في الازل .

نعم قد يؤخذ في موضوع الحكم اتّصافه بعدم شيء على نحو الموجبة المعدولة ، الاّ أنّ هذا الاعتبار يحتاج الى مؤونة و عناية زائدة ، حيث انّ صرف عدم شيء بما هو هو لم تؤخذ فيه أيّة خصوصية من الخصوصيات ، منها كونه صفة و نعتاً لموضوع موجود في الخارج ، ضرورة أنّه بطلان محض ، فلابدّ في أخذه نعتاً لموضوع محقّق فيه من اعتبار خصوصية في ذلك الموضوع الملازمة لاخذ العدم كذلك ، و تلك الخصوصية هي اضافته اليه ، و من المعلوم أنّها خصوصية زائدة على أصل العدم و ذاته .

و أمّا على تقدير تحقّق هذا الاعتبار و أخذ العدم في الموضوع كذلك ، فلا يجري الاستصحاب في مورده لاحراز تمام الموضوع اذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان ، الاّ اذا كان لاتّصاف الموضوع به حالة سابقة ، فعندئذ لا مانع من جريان استصحاب بقائه ، و بضمّ الوجدان اليه يحرز الموضوع بكلا جزئيه ، و أمّا اذا لم تكن حالة سابقة له فلا يجري الاستصحاب فيه .

و لا يكفي في صحّة جريانه العلم بعدم اتّصافه ، أي اتّصاف الموضوع بوجود ذلك الوصف قبل ذلك ، فانّه و ان كان يوجب صحّة جريانه في عدم الاتّصاف بالوصف الوجودي بمفاد ليس التامة ، ضرورة أنّه لا مانع منه في نفسه ، الاّ أنّه لا يجدي في احراز موضوع الحكم في محلّ الفرض ، لانّ المفروض أنّ العدم المأخوذ فيه انّما هو بمفاد ليس الناقصة و العدم النعتي ، دون العدم المحمولي و ما هو مفاد ليس التامة .

و من المعلوم أنّ استصحاب العدم المحمولي و ما هو بمفاد ليس التامة لا يثبت العدم النعتى و ما هو بمفاد ليس الناقصة الّذي له خصوصية وجوديّة زائدة ، و هي خصوصية اضافته الى الموضوع الموجود في الخارج ، الاّ على القول باعتبار الاصل المثبت ، و لا نقول به .

فالنتيجة لحدّ الآن هي أنّ أخذ العدم النعتي في موضوع الحكم يحتاج الى مؤونة و عناية زائدة دون العدم المحمولي .

و على ضوء هذه النتيجة فالظاهر أنّ عدم عنوان المخصّص المأخوذ في موضوع حكم العام بعد ورود التخصيص عليه هو العدم المحمولي و ما هو مفاد ليس التامة ، دون العدم النعتي و ما هو مفاد ليس الناقصة ، فانّ أخذه فيه يحتاج الى عناية و نصب قرينة ، و الاّ فالقضية ظاهرة في أنّ المأخوذ هو الاوّل دون الثاني ، مثلاً الظاهر في مثل قضية : أكرم العلماء الاّ الفسّاق منهم ، هو تقييد موضوعها بعدم الاتّصاف بالفسق لا بالاتّصاف بعدمه .

و على الجملة اذا اخذ وجود عرض في محلّه موضوعاً لحكم شرعي ، فهو و ان كان لابدّ من كونه مأخوذاً فيه على وجه النعتية و الصفتية و ما هو مفاد كان الناقصة ، الاّ أنّ ذلك لا يستدعي أخذ عدم ذلك العرض نعتاً في موضوع عدم ذلك الحكم و ارتفاعه ، لوضوح أنّ الحكم الثابت للموضوع المقيّد بما هو مفاد كان الناقصة انّما يرتفع عند عدم اتّصافه بذلك القيد على نحو السالبة المحصّلة ، من دون أن يتوقّف ذلك على اتّصاف الموضوع بعدم ذلك القيد على نحو مفاد ليس الناقصة .

و عليه فمفاد قضية : المرأة تحيض الى خمسين الاّ القرشية ، و ان كان هو اعتبار صفة القرشية على وجه النعتية في موضوع الحكم الخاص ، و هو الحكم بتحيّض المرأة القرشية بعد الخمسين ، الاّ أنّ من الواضح أنّه

لا يستدعي أخذ عدم القرشية في موضوع عدم الحكم بتحيّض المرأة بعد الخمسين على وجه النعتية أي مفاد ليس الناقصة ، و انّما يستدعي أخذه في ذلك الموضوع على نحو السالبة المحصّلة ، أعني به مفاد ليس التامة ، فكلّ امرأة لا تكون متّصفة بالقرشية باقية تحت العام بعد خروج خصوص المرأة المتّصفة بها ، الاّ أنّ الباقي تحته المرأة المتّصفة بعدمها أي بعدم القرشية .

و النكتة في ذلك ما عرفت ، من أنّ أخذ العدم النعتي في موضوع الحكم يحتاج الى مؤونة و عناية زائدة في مقام الثبوت و الاثبات دون أخذ العدم المحمولي ، فقضية أكرم العلماء الاّ الفساق منهم ، في نفسها ظاهرة في أنّ المأخوذ في موضوعها هو العدم المحمولي ، فانّ دلالتها على أنّ المأخوذ فيه هو العدم النعتي تحتاج الى رعاية نصب قرينة ، لكي تدلّ على اعتبار خصوصية زائدة على أخذ نفس العدم فيه ، كما أنّ أخذه في مقام الثبوت يحتاج الى لحاظ عناية زائدة .

و على ذلك فاذا شك في كون المرأة الفلانية قرشية من جهة الشبهة الموضوعية دون الحكمية ، فلا مانع من التمسك باستصحاب عدمها الثابت لها قبل وجودها في عالم التكوين ، حيث انّ في زمان لم تكن المرأة موجودة و لا اتّصافها بالقرشية ، ثمّ وجدت المرأة في الخارج و شك في أنّ اتّصافها بالقرشية هل وجد ايضاً ، فلا مانع فيه من استصحاب عدم اتّصافها بها و انّه لم يوجد ، و بذلك يثبت موضوع العام ، فانّ كونها مرأة محرزة بالوجدان و عدم اتّصافها بالقرشية بالاستصحاب ، و بضمّه الى الوجدان يحرز الموضوع بكلا جزئيه و يترتّب عليه أثره ، و هو أنّها تحيض الى خمسين و لا تحيض الى ستّين .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي أنّ دعوى استلزام التخصيص بعنوان

وجودي أخذ عدم ذلك العنوان في طرف العام على وجه الصفتية و النعتية ، كما أصرّ على ذلك شيخنا الاستاذ قدس سره ، و لاجل ذلك منع عن جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية خاطئة جدّاً و لا واقع موضوعي لها أصلاً .

حيث قد عرفت بشكل موسّع أنّ التخصيص بعنوان وجودي سواء أكان بالاستثناء أو بمخصّص منفصل انّما يستلزم تقييد موضوع العام بعدم ذلك العنوان الوجودي بمفاد ليس التامة ، نظراً الى أنّ أخذ عدم عرض مّا في موضوع الحكم بطبعه لا يقتضي الاّ أخذه كذلك ، فانّ تقييده به بمفاد ليس الناقصة يحتاج الى عناية زائدة ثبوتاً و اثباتاً .

و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، و يترتّب على جريانه فيها ثمرات في أبواب الفقه كما لا يخفى .

توضيح كلام صاحب الكفاية قدس سره :

بقي هنا شيء ، و هو انّ ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية قدس سره من العبارة بقوله :

لا يخفى أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتّصل لمّا كان غير معنون بعنوان خاص بل بكلّ عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد الاّ ما شذّ ممكناً [1] ، ما هو مراده و مقصوده ؟

الظاهر أنّ مراده منها هو أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بما أنّه كان مقيّداً بعدم عنوان الخاص فلا محالة يكون المنافي لحكمه هو وجود

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٦١.

هذا العنوان الخاص دون غيره من العناوين، فانّ أيّ عنوان كان وجوديّاً أو عدميّاً فلا يكون اتّصافه و تعنونه به مانعاً عن ثبوت حكمه له.

مثلاً في جملة: كلّ امرأة تحيض الى خمسين الاّ القرشية، يكون المانع عن ثبوت هذا الحكم العام لكلّ مرأة انّما هو هذا العنوان الوجودي، و هو عنوان القرشية دون غيره من العناوين، اذ أي عنوان فرض امكان اتّصاف المرأة به، سواء أكان وجوديّاً أم كان عدميّاً دون ذاك لا يكون مانعاً عن ثبوت هذا الحكم العام لها.

الى هنا قد انتهينا الى هذه النتيجة، و هي أنّه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية الاّ في صورة واحدة، و هي ما اذا كان عموم العام على سبيل القضية الخارجية و كان المخصّص له لبيّاً، فانّ لمثل هذا العام ظهوراً في نفسه في أنّ أمر التطبيق بيد المولى.

و عليه فلا محالة يكون عمومه حجّة حتّى في الفرد المشكوك فيه، على ما تقدّم بشكل موسّع.

التمسّك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص:

ذكر المحقّق صاحب الكفاية قدس سره أنّه [1]: ربّما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى كما اذا شك في صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيكشف صحّته بعموم مثل: أوفوا بالنذور، فيما اذا وقع متعلّقاً للنذر، بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم، و كلّما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً، للقطع بأنّه لولا صحّته لما وجب الوفاء به.

---

١ ـ كفاية الاصول: ٢٦١.

و ربّما يؤيّد ذلك بما ورد من صحة الاحرام و الصيام قبل الميقات و في السفر اذا تعلّق بهما النذر كذلك ، ملخّص ذلك هو أنّه لا مانع من تصحيح عبادة لم تثبت مشروعيّتها من ناحية النذر ، حيث انّ وجوب الوفاء به يكشف عن صحّتها و الّا لم يجب الوفاء به جزماً ، نظير الصوم في السفر [١] و الاحرام قبل الميقات [٢] ، فانّه كالصلاة قبل الوقت في عدم المشروعية كما في بعض الروايات ، و مع ذلك يصحّ بالنذر ، و كذا الصوم في السفر عنه غير مشروع ، و مع ذلك يصحّ بالنذر .

حري بنا أن نتكلّم في هذه المسألة في مقامين : الاوّل في صحة هذا النذر و فساده ، الثاني في صحّة الاحرام قبل الميقات و الصوم في السفر بالنذر .

المقام الاوّل :

لا شبهة في أنّ صحة النذر مشروطة بكون متعلّقه راجحاً ، فلا يصح فيما اذا تعلّق بأمر مباح فضلاً عن المرجوح ، ضرورة أنّ ما كان للّه تعالى لابدّ و أن يكون راجحاً حتّى يصلح للتقرّب به اليه تعالى ، فانّ المباح لا يصلح أن يكون مقرّباً .

فاذاً لا بدّ أن يكون متعلّقه عملاً صالحاً لذلك ، و على ضوء ذلك فلو شك في رجحان عمل و عدمه لم يمكن التمسك بعموم : «**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**» [٣] ، لفرض أنّ الشبهة هنا مصداقية .

و قد تقدّم أنّه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ، بل هو

---

١ ـ الوسائل ١٠ : ٢٠٢ .

٢ ـ الوسائل ١١ : ٣١٩ .

٣ ـ المائدة : ١ .

من أظهر أفراد التمسك به في الشبهة المصداقية ، و لعلّ من يقول به لم يقل بجوازه في المقام ، يعني فيما اذا كان المأخوذ في موضوع حكم العام عنواناً وجوديّاً كما هو المفروض هنا ، فانّ موضوع وجوب الوفاء بالمنذور قد قيّد بعنوان وجودي و هو عنوان الراجح ، و عليه فلا يمكن الحكم بصحة الوضوء بمائع مضاف من جهة التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر ، لفرض أنّ الشك في رجحان هذا الوضوء ، و معه كيف يمكن التمسّك به .

فالنتيجة أنّه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بمائع مضاف من ناحية عموم وجوب الوفاء بالنذر .

المقام الثاني :

لانّ الالتزام بصحّة الاحرام قبل الميقات و صحّة الصوم في السفر من جهة النذر ليس من ناحية التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر ، بل هو من ناحية الروايات الخاصة الدالّة على صحّتهما كذلك بالنذر .

و على ذلك فامّا أن نجعل هذه الادلّة مخصّصة لما دلّ على اشتراط صحة المنذر برجحان متعلّقه ، و امّا أن نقول بكفاية الرجحان الناشيء من قبل النذر في صحّته ، كما التزم بذلك السيد الطباطبائي قدس سره في العروة ، و لكن اورد على ذلك شيخنا الاستاذ قدس سره بأنّ لازم هذه النظريّة امكان تصحيح النذر في المحرّمات ايضاً بالرجحان الناشيء من قبله فضلاً عن المكروهات ، و هو كما ترى [1] .

و فيه : انّ ما أورده قدس سره على هذه النظرية خاطىء جدّاً ، و السبب في

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٤٨٥.

ذلك انّ ما دلّ على حرمة شيء أو كراهته باطلاقه يشمل ما قبل النذر و ما بعده ، يعني انّه كما يدلّ على حرمته قبل النذر كذلك يدلّ عليها بعده ، بداهة أنّ دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح أن يكون مقيّداً لاطلاقه ، و الاّ لامكن تحليل جميع المحرّمات و الواجبات فعلاً و تركاً بالنذر كما أفاده .

و السرّ فيه : انّ دليل وجوب الوفاء به لا يكون ناظراً الى أنّ ما تعلّق به النذر راجح أو ليس براجح ، و عليه فلابد من احرازه من الخارج ، نعم قد يكون تعلّق النذر به ملازماً لانطباق عنوان راجح عليه ، فحينئذ يصح النذر ، اذ لا يعتبر في صحّته أن يكون متعلّقه راجحاً قبله ، أي قبل النذر زماناً ، بل يكفي فيها مقارنته معه زماناً .

و على الجملة فدليل وجوب الوفاء بالنذر لا يكون سبباً و موجباً لحدوث الرجحان في متعلّقه حتّى يستلزم انقلاب الواقع ، بأن يجعل المبغوض محبوباً و الحرام راجحاً ، حيث انّه غير ناظر الى أنّ متعلّقه راجح أو غير راجح ، حرام أو ليس بحرام ، و هكذا ، بل لا بدّ من احراز ذلك من الخارج ، فان أحرزنا أنّه راجح صح النذر و ان لم يحرز ذلك ، سواء أحرزنا أنّه مرجوح كالمكروه أو الحرام أم لم يحرز فهو غير صحيح .

و عليه فبما أنّ ما دلّ على حرمة شيء كشرب الخمر مثلاً أو كراهته باطلاقه يدلّ عليها حتّى بعد تعلّق النذر به ايضاً ، فلا محالة لا يكون مثل هذا النذر صحيحاً لمرجوحية متعلّقه ، و لا يشمله عموم وجوب الوفاء بالنذر لما عرفت .

و لا يقاس ذلك بمسألتي صحّة الصوم في السفر و الاحرام قبل الميقات بالنذر ، فانّ صحّتها في تلك المسألتين انّما هي من ناحية

الروايات الخاصة ، و من الواضح انّنا نستكشف عن هذه الروايات أنّ تعلّق النذر بهما ملازم لانطباق عنوان راجع عليهما أو موجب له ، و لاجله يصحّ النذر و يجب الوفاء به ، فتكون تلك الروايات مقيّدة لاطلاق أدلّة عدم مشروعية الصوم في السفر و الاحرام قبل الميقات بغير صورة النذر.

و بكلمة اخرى انّ الظاهر كفاية الرجحان الناشيء من قبل النذر ، يعني انّ تعلّقه بشيء اذا كان موجباً لانطباق عنوان راجح عليه أو ملازم له و لكن احراز ذلك يحتاج الى دليل ، ففي كلّ مورد قد دلّ الدليل على ذلك و لو بالدلالة الالتزامية فلا اشكال في صحة النذر فيه ، كما هو الحال في تلك المسألتين ، و أمّا اذا لم يكن دليل على ذلك فلا يمكن احرازه ، و بدونه لا يمكن الحكم بصحة النذر أصلاً .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي : انّ صحّة الصوم في السفر بالنذر ، و كذا الاحرام قبل الميقات انّما هي من ناحية أحد أمرين: امّا من ناحية أنّ ما دلّ على صحّتهما بالنذر يكون مقيّداً لاطلاق ما دلّ على اعتبار الرجحان في متعلّقه ، و امّا من ناحية كشفه عن عروض عنوان راجح عليه من جهة النذر على الشكل الّذي عرفت .

تنبيهات

١ ـ اذا دار الامر في المقام بين التخصيص و التخصّص

ما اذا علم بأنّ اكرام زيد مثلاً غير واجب ، و لكن لا ندري أنّ عدم وجوب اكرامه من ناحية التخصيص ، أي تخصيص عموم : أكرم كلّ عالم بغيره ، أو انّه من ناحية التخصّص ، يعني انّ عدم وجوب اكرامه من ناحية أنّه ليس بعالم ، فدار الامر في المقام بين التخصيص و التخصّص .

و مثال ذلك في الفقه مسألة الملاقي لماء الاستنجاء ، حيث انّه غير محكوم بالنجاسة اذا توفّرت فيه الشرائط الّتي ذكرت ، لعدم تأثير ماء الاستنجاء في الملاقي ، فحينئذ لا محالة يدور بين أن يكون خروجه عن هذا الحكم بالتخصّص أو بالتخصيص ، يعني انّ ما دلّ على طهارة الملاقي له هل يكون مخصّصاً لعموم ما دلّ على انفعال الملاقي للماء النجس ، أو يكون خروجه منه بالتخصيص .

فيه خلاف بين الاصحاب ، فذهب بعضهم الى الاوّل ، و آخر الى الثاني ، بدعوى أنّه لا مانع من التمسك بأصالة عدم التخصيص لاثبات طهارة ماء الاستنجاء ، نظراً الى أنّ الاصول اللفظية كما تثبت لوازمها الشرعية كذلك تثبت لوازمها العقلية و العادية ايضاً ، فالنتيجة أنّه لا مانع من التمسك بها لاثبات التخصّص ، و بكلمة اخرى:انّ الحريّ بنا أن نتكلّم في كبرى المسألة ، فنقول :

اذا دار الامر بين التخصيص و التخصّص فهل يقدّم الاوّل على الثاني ، فيه قولان ، المعروف في الالسنة هو القول الثاني .

ما يستدلّ على تقديم التخصّص على التخصيص :

و استدلّ عليه بأصالة عدم التخصيص في طرف العام ، و هذه الاصالة كما تثبت لوازمها الشرعية كذلك تثبت لوازمها العقلية و العادية ، نظراً الى أنّ المثبتات من الاصول اللفظية حجة .

مثلاً اذا علم بخروج زيد عن عموم العام و شك في أنّ خروجه منه بالتخصيص أو بالتخصّص فلا مانع من التمسك بأصالة عدم ورود التخصيص عليه لاثبات التخصّص .

النظر في هذا الاستدلال :

و لنأخذ بالنقد عليه ، و هو أنّ حجية أصالة عدم التخصيص لم تثبت بآية أو رواية حتّى نأخذ باطلاقها في أمثال المورد ، و انّما هي ثابتة بالسيرة القطعية من العقلاء ، فاذاً بطبيعة الحال تتبع حجّيتها في كل مورد جريان السيرة منهم على العمل بها في ذلك المورد ، و قد ثبت جريان سيرتهم فيما اذا احرز فردية شيء لعام و شك في خروجه عن حكمه ، ففي مثل هذا المورد لا مانع من التمسك بها .

و أمّا اذا كان الامر بالعكس بأن علم بخروجه عن حكمه و شك في فرديّته لعام كما فيما نحن فيه ، حيث انّا نعلم بأنّ زيداً مثلاً خارج عن حكم العام و لكن لا نعلم أنّ خروجه من ناحية أنّه ليس بفرد له أو من ناحية التخصيص ، فلا نعلم بجريان السيرة منهم على العمل بها ، و مع عدم احرازه لا يمكن الحكم بحجّيتها .

أو فقل : انّ الاصول اللفظية و ان كانت مثبتاتها حجة ، لما ذكرناه في محلّه ، من أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً و بقاءاً ، يعني في أصل الوجود و الحجية ، و قد ذكرنا غير مرّة أنّه لا يمكن بقاء الدلالة الالتزامية على الحجية اذا سقطت الدلالة المطابقية عنها ، ضرورة أنّها تسقط بسقوطها ، كما حقّقنا ذلك بشكل موسّع في ضمن البحث عن ثبوت الملازمة بين الامر بشيء و النهي عن ضدّه .

هذا فيما اذا كانت الدلالة المطابقية موجودة من جهة ظهور اللفظ أو من جهة بناء العقلاء ، و أمّا اذا لم تكن دلالة مطابقية في البين فلا موضوع للدلالة الالتزامية ، لفرض أنّها متفرّعة عليها فكيف يعقل وجودها بدون تلك .

و بعد ذلك نقول : انّ ما ثبت حجية هذه الاصالة فيه هو ما اذا كان الشيء فرداً لعام و شك في خروجه عن حكمه ، ففي مثل ذلك تكون هذه الاصالة حجّة ، فلا مانع من الاخذ بدلالتها الالتزامية ايضاً ، لما عرفت من أنّها تابعة للدلالة المطابقية في الحدوث و الحجية ، و أمّا في محل الكلام و هو عكس هذا الفرض تماماً فلا تجرى هذه الاصالة ، لعدم احراز بناء العقلاء عليها فيه ، فما ظنّك بدلالتها الالتزامية .

مثلاً لو قال المولى لعبده : بع جميع كتبي الموجودة في مكتبتنا هذه ، فباع جميعها ، فليس للمولى الاعتراض عليه بقوله : لماذا بعت الكتاب الفلاني ، بل له الزام المولى بظهور العام في العموم و عدم نصبه قرينة على الخلاف ، و أمّا اذا قال له : بع جميع كتبي ، ثمّ قال : لا تبع الكتاب الفلاني ، و نشك في أنّه وقف أو عارية أو أنّه ملكه ، فعلى الاوّل يكون خروجه من باب التخصّص ، و على الثاني من باب التخصيص ، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم لاثبات التخصّص ، لعدم احراز جريان السيرة على التمسك بها في مثل المقام .

و من هذا القبيل الملاقي لماء الاستنجاء ، حيث انّ أمره يدور بين أن يكون خروجه عن عموم ما دلّ على انفعال الملاقي للماء النجس بالتخصيص أو التخصّص .

الاقوال في الملاقي لماء الاستنجاء :

بيان ذلك : انّ في ماء الاستنجاء أقوال ثلاثة :

١ ـ النجاسة .

٢ ـ الطهارة ، و نسب هذا القول الى المشهور بين الاصحاب .

٣ ـ النجاسة لكن مع العفو ، بمعنى عدم انفعال الشيء بملاقاته .

النظر في القول الاوّل :

أمّا القول الاوّل فلا أصل له ، حيث انّه يقوم على أساس الاخذ بعموم ما دلّ على انفعال الملاقي للماء النجس لما نحن فيه ايضاً ، و لكن فساده بمكان من الوضوح ، فانّ الملاقي لماء الاستنجاء قد خرج عن هذا العموم جزماً للنصوص الخاصة الدالّة على عدم انفعاله بملاقاته .

فاذاً هذا القول على تقدير القائل به خاطىء جدّاً ، و لا واقع موضوعي له أصلاً ، فيدور الحق بين القولين الاخيرين ، و نقول :

انّ هنا طوائف من الروايات :

١ ـ ما دلّت على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ، كمفهوم أخبار الكر [١] و نحوه من الروايات المتفرّقة الواردة في الموارد الخاصة بعد الغاء خصوصيات الموارد بنظر العرف .

٢ ـ ما دلّت على انفعال الملاقي للماء النجس [٢].

٣ ـ ما دلّت على عدم انفعال الملاقي لماء الاستنجاء فحسب [٣].

ثمّ انّ هذه الطائفة لا تخلو من أن تكون مخصّصة للطائفة الاولى بغير ماء الاستنجاء ، و نتيجة هذا التخصيص هي طهارته و عدم انفعاله بملاقاة

---

١ ـ الوسائل ١:١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ و ٢ و غيرهما، : «اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء».

٢ ـ عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : «سألته عن رجل رعف و هو يتوضّأ فتقطر قطرة في انائه هل يصحّ الوضوء منه ؟ قال : لا » ـ الكافي ٣:٧٤ ، عنه الوسائل ١:١٥٠.

٣ ـ عن الاحول محمد بن النعمان قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : اخرج عن الخلأ فاستنجي بالماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجي به ؟ قال : «لا بأس » ـ الوسائل ١:٢٢٨.

النجس كالبول أو العذرة ، و حينئذ تكون طهارة ملاقيه على القاعدة و من باب التخصص أو تكون مخصّصة للطائفة الثانية ، فتكون نتيجة هذا التخصيص نجاسة ماء الاستنجاء من دون تأثيره في انفعال ملاقيه كالبدن أو الثوب ، و لا ثالث لهما .

فالاحتمال الاوّل يقوم على أساس احدى دعويين :

الدعوى الاولى :

انّ الحكم بطهارة الملاقي لماء الاستنجاء ان كان لطهارته فلا تخصيص في الطائفة الثانية الدالّة على انفعال الملاقي للماء النجس ، و ان كان مع نجاسة ماء الاستنجاء لزم التخصيص في هذه الطائفة ، فبأصالة عدم التخصيص تثبت طهارة ماء الاستنجاء .

و يرد على هذه الدعوى أوّلاً : انّ أصالة العموم في هذه الطائفة معارضة بأصالة العموم في الطائفة الاولى ، للعلم الاجمالي بتخصيص احداهما بالطائفة الثالثة ، بناء على ما هو الصحيح من أنّ مثبتاتها حجة ، فانّ لازم أصالة العموم في الطائفة الاولى تخصيص الطائفة الثانية ، كما أنّ لازم أصالة العموم في الطائفة الثانية تخصيص الطائفة الاولى من ناحية و اثبات التخصّص من ناحية اخرى ، يعني خروج الملاقي لماء الاستنجاء عن عموم الطائفة الثانية موضوعيّاً لا حكميّاً ، فلا يمكن الجمع بينهما معاً ، لاستلزامه طرح الطائفة الثالثة رأساً .

و ثانياً : انّ هذه الاصالة لا تجري في مثل المقام في نفسها ، للعلم التفصيلي بسقوطها امّا تخصيصاً و امّا تخصّصاً ، فلا تجري لاثبات التخصّص .

و بكلمة اخرى : انّ أصالة العموم انّما تجري فيما اذا علم بفرديّة شيء

للعام و شك في خروجه عن حكمه ، و أمّا اذا علم بخروجه عن حكمه و شك في فرديّته له ففي مثل ذلك لا مجال للتمسك بها أصلاً ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، نعم بناء على جريانها في نفسها تقع المعارضة بين اطلاق الطائفة الاولى و اطلاق الطائفة الثانية ، و دعوى أنّ الطائفة الثانية واردة في موارد خاصّة فلا اطلاق لها خاطئة جدّاً ، فانّها و ان كانت كذلك الاّ أنّ الغاء خصوصيات الموارد بالارتكاز العرفي ممّا لا شبهة فيه ، و بضمّ هذا الارتكاز اليها يثبت الاطلاق .

و حيث لا ترجيح في البين فيسقط كلا الاطلاقين معاً و يرجع الى الاصل العملي ، و مقتضاه طهارة ماء الاستنجاء ، و لكن هذا مجرّد فرض لا واقع موضوعي له ، فالصحيح هو عدم جريانها في نفسها في أمثال المقام .

الدعوى الثانية :

انّ مقتضى الارتكاز العرفي هو التلازم بين نجاسة شيء و نجاسة ملاقيه ، و على ضوء هذا التلازم فما دلّ على طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ يدلّ بالالتزام العرفي على طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ ، و فيما نحن فيه بما أنّ الطائفة الثالثة تدلّ على طهارة الملاقي لماء الاستنجاء ، فبطبيعة الحال تدلّ بالالتزام العرفي على طهارة ماء الاستنجاء ، فتكون مخصّصة للطائفة الاولى .

و يرد على هذه الدعوى أوّلاً : انّ هذه الدلالة الالتزامية معارضة بالدلالة الالتزامية الموجودة فيما دلّ على نجاسة العذرة الشامل باطلاقه للعذرة عند ملاقاة ماء الاستنجاء لها جزماً ، حيث انّه يدل بالدلالة الالتزامية على نجاسته بالملاقاة ، فانّ مقتضى تلك الدلالة الالتزامية

نجاسة ماء الاستنجاء ، و مقتضى هذه طهارته فلا يمكن الجمع بينهما للتدافع .

نعم على هذا فالنتيجة هي القول بالطهارة ، حيث انّ كلتا الدلالتين الالتزاميتين تسقط ، فالمرجع هو الاصل العملي ، و هو في المقام أصالة الطهارة .

و ثانياً : انّ المستفاد من روايات الباب ، و هي الطائفة الثالثة ، عدم وجود هذه الدلالة الالتزامية ، حيث انّ محطّ السؤال فيها عن حكم الملاقي لماء الاستنجاء .

و من الطبيعي أنّ السؤال عن حكمه من حيث الطهارة أو النجاسة مساوق لعدم الجزم بالملازمة بين نجاسة شيء و نجاسة ملاقيه ، امّا في مرتبة ملاقاة الثوب أو البدن لماء الاستنجاء ، أو في مرتبة ملاقاة ماء الاستنجاء للعذرة بعد اليقين بنجاسة العذرة .

و حكم الامام عليه السلام في تلك الروايات بطهارة الثوب الملاقي لا محالة يدلّ على عدم الملازمة في احدى المرتبتين ، فان كان عدم الملازمة في مرتبة ملاقاة الثوب لماء الاستنجاء فمرده الى التخصيص في المقام ، و ان كان في مرتبة ملاقاة ماء الاستنجاء للعذرة فمردّه الى التخصّص ، و حيث انّ تلك الطائفة يعني الروايات الدالة على طهارة الثوب لا تدلّ على تعيينه ، أي تعيين عدم الملازمة في احدى المرتبتين خاصّة ، فلا محالة لا ظهور لها في طهارة ماء الاستنجاء و لا دلالة لها عليها .

فاذاً لا مانع من الرجوع الى عموم الطائفة الاولى ، حيث انّ قضيته انفعال الماء القليل بملاقاة النجس ، و قد تحصل من ذلك أنّ الاظهر حسب القاعدة نجاسة ماء الاستنجاء ، و تترتّب عليها آثارها ما عدا انفعال الملاقي له .

و لكن مع ذلك لا يمكن رفع اليد عن الروايات الظاهرة في الطهارة ، و لا سيما معتبرة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال : سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الّذي استنجى به أينجس ذلك ثوبه ؟ قال : لا » ، فانّها تدلّ بمقتضى الفهم العرفي على عدم نجاسة ماء الاستنجاء ، و يزيد على ذلك خصوصاً ملاحظة حال المفتي و المستفتي ، فانّه اذا سأل العامي مقلّده عمّا أصابه ماء الاستنجاء ، و أجابه بأنّه غير منجّس ، فهل يشك السائل في طهارة ماء الاستنجاء عندئذ .

و عليه فهذه الروايات تعين عدم الملازمة في ملاقاة ماء الاستنجاء لعين النجاسة و هي العذرة في مفروض المقام ، نظراً الى أنّها واردة في مورد خاص ، دون ما دلّ على نجاسة العذرة ، فانّه يدل بالالتزام على نجاسة ملاقيها مطلقاً في هذا المورد و غيره ، و هذه الروايات تخصّص هذه الدلالة الالتزامية في غير هذا المورد .

٢ ـ اذا دار أمر الخاص بين فردين أحدهما فرد للعام و الآخر ليس فرداً له

انّ ما علم بخروجه عن حكم العام اذا دار أمره بين فردين : أحدهما فرد للعام و الآخر ليس فرداً له ، كما اذا تردّد أمر زيد في مثل لا تكرم زيداً ، بين زيد العالم و غيره من ناحية الشبهة المفهومية ، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بأصالة العموم بالاضافة الى زيد العالم ، لفرض أنّ الشك كان في خروجه عن حكم العام ، و بذلك يثبت التخصّص ، يعني انّ الخارج هو زيد الجاهل ، بناء على أنّ مثبتاتها حجة .

و الوجه فيه هو انّ هذا المورد من موارد التمسك بها ، حيث انّ فرديّته

للعام محرزة و الشك انّما هو في خروجه عن حكمه ، و هذا بخلاف المسألة المتقدّمة حيث انّها بعكس ذلك تماماً ، يعني انّ هناك كان خروج الخارج عن حكم العام معلوماً و الشك انّما هو في فرديّته له ، و قد تقدّم أنّه لا دليل في مثل ذلك على جريان أصالة العموم لاثبات التخصّص .

و لكن قد يقال بأنّ العلم الاجمالي بحرمة اكرام زيد المردّد بين العالم و غيره موجب لترك اكرامهما ، و أصالة العموم لا توجب انحلاله ، نظراً الى أنّها غير متكفّلة لبيان حال الافراد ، و ليس حالها كقيام امارة على أنّ زيد العالم يجب اكرامه ، حيث انّه يوجب انحلاله جزماً ، نظراً الى أنّها متكفّلة لبيان حال الفرد دونها ، فاذاً تسقط عن الحجية بالاضافة الى زيد العالم ايضاً .

و غير خفي ما في هذا القول ، فانّ أصالة العموم و ان لم تكن ناظرة الى بيان حال الافراد ، الاّ أنّها مع ذلك توجب انحلال هذا العلم الاجمالي .

بيان ذلك هو أنّ لها دلالة مطابقية و دلالة التزامية ، فبالاولى تدلّ على وجوب اكرام زيد العالم ، و بالثانية تدلّ على انتفاء الحرمة عنه و اثباتها لزيد الجاهل باعتبار أنّ مثبتاتها حجة .

و على هذا فلا محالة ينحلّ هذا العلم الاجمالي الى علمين تفصيليين هما : العلم بوجوب اكرام زيد العالم ، و العلم بحرمة اكرام زيد الجاهل ، فلا تردّد حينئذ .

و في نهاية المطاف قد استطعنا أن نخرج بالنتيجة التالية ، و هي أنّ مسألة دوران الامر بين التخصيص و التخصّص اذا كانت بالاضافة الى فرد واحد ، فقد تقدّم في ضمن البحوث السالفة أنّه لا دليل على جريان أصالة العموم فيها لاثبات التخصّص ، فاثبات كلّ منهما يحتاج الى دليل ، و لا دليل عليه الاّ اذا كان هناك أصل موضوعي يحرز به أنّ المشكوك فرد

للعام أو ليس بفرد له ، فعلى الاوّل يثبت التخصيص ، و على الثاني التخصّص ، و لكنّه خارج عن مفروض الكلام .

نعم قد يكون مقتضى دليل آخر التخصيص ، كما في مسألة ماء الاستنجاء ، فانّ نتيجة التمسك بعموم ما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس هي نجاسة ماء الاستنجاء ، و عليه فبطبيعة الحال يكون الحكم بطهارة الملاقي له تخصيصاً في دليل انفعال الملاقي لماء النجس ، و قد سبق تفصيل ذلك بشكل موسع ، و أمّا اذا كانت كبرى مسألة دوران الامر بينهما بالاضافة الى فردين ، يكون أحدهما فرداً للعام و الآخر ليس بفرد له ، فقد عرفت أنّه لا مانع من الرجوع الى أصالة العموم لاثبات التخصص .

نتيجة هذا المبحث :

الى هنا قد انتهينا الى عدة نقاط :

١ ـ انّ الكلام في جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه يقع في موارد ثلاثة : في الشبهات الحكمية ، و في الشبهات المفهومية ، و في الشبهات المصداقية ، أمّا في الاولى فلا خلاف في جواز التمسك بالعام فيها الاّ ما نسب الى بعض العامة من عدم جواز مطلقاً ، أو التفصيل بين المخصّص المنفصل و المخصّص المتّصل ، فلا يجوز في الاوّل دون الثاني .

٢ ـ الصحيح هو جواز التمسك بالعام مطلقاً ، يعني بلا فرق بين كون المخصّص منفصلاً أو متّصلاً ، و دعوى أنّ المخصّص اذا كان منفصلاً يوجب التجوّز في العام المستلزم لاجماله ، فلا يمكن التمسك به ، خاطئة جدّاً ، و ذلك لعدة وجوه ، منها ما عن شيخنا الاستاذ قدس سره على تفصيل تقدّم .

٣ ـ انّ ما أفاده شيخنا الاستاذ دام ظله يرجع الى عدّة نقاط ، و قد ناقشنا في النقطة الثالثة منها فحسب دون غيرها .

٤ ـ انّ العام دائماً يستعمل في معناه الموضوع له و ان لم يكن مراداً واقعاً و جدّاً ، فانّ الارادة الجدّية قد تكون مطابقة للارادة الاستعمالية و قد لا تكون مطابقة لها ، و ما أورده شيخنا الاستاذ دام ظله من أنّا لا نعقل للارادة الاستعمالية في مقابل الارادة الجدية معنى معقولاً ، قد ذكرنا خطائه و انّه لا واقع موضوعي له .

٥ ـ انّ الوجه الثاني و الثالث كليهما يرجع الى ما حقّقناه في المقام ، و ليس وجهاً آخر في قبال ما ذكرناه .

٦ ـ انّ ما عن شيخنا العلامة الانصاري دام ظله ، من أنّ التخصيص في العام و ان استلزم المجاز فيه الاّ أنّه لا يمنع من التمسك به بالاضافة الى غير ما هو الخارج عنه من الافراد لا يمكن المساعدة عليه بوجه ، على ما عرفت بشكل موسّع .

٧ ـ انّ المخصّص المجمل بحسب المفهوم تارة يدور أمره بين الاقل و الاكثر و اخرى بين المتباينين ، و على كلا التقديرين مرّة اخرى يكون متّصلاً و اخرى يكون منفصلاً ، فان كان متّصلاً منع عن أصل انعقاد ظهور العام في العموم ، من دون فرق بين أن يكون دائراً بين الاقل و الاكثر أو بين المتباينين .

و ان كان منفصلاً ، فان كان أمره دائراً بين الاقل و الاكثر ، فبما أنّه لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم ، فبطبيعة الحال يقتصر في تخصيصه بالمقدار المتيقن و هو خصوص الاقل ، و في الزائد عليه يرجع الى عموم العام ، و ان كان دائراً بين المتباينين فهو و ان لم يوجب اجمال العام حقيقة الاّ أنّه يوجب اجماله حكماً فلا يمكن التمسك به .

٨ ـ انّه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية مطلقاً ، أي سواء أكان المخصّص متّصلاً أم كان منفصلاً ، أمّا على الاوّل فواضح كما تقدّم بشكل موسّع ، و أمّا على الثاني فكذلك ، حيث انّ القضية سواء أكانت حقيقية أم كانت خارجية لا تتكفّل لبيان موضوعها نفياً و اثباتاً ، و انّما هي متكفّلة لبيان الحكم عليه على تقدير تحقّقه في الخارج ، و ما نسب الى المشهور من أنّهم يجوّزون التمسك بالعام في الشبهات المصداقية مبني على الحدس و الاستنباط و لعلّه لا أصل له ، و أمّا ما نسب الى السيد الطباطبائي قدس سره من جواز التمسك به فيها لا أصل له كما عرفت بشكل مفصّل .

٩ ـ انّ شيخنا الاستاذ قدس سره قد ذكر أنّ المشهور حكموا بالضمان فيما اذا دار أمر اليد بين كونها عادية أو غير عادية ، و احتمل أنّ وجه فتواهم بذلك أحد أمور ، ثمّ ناقش في جميع هذه الامور ، و بعد ذلك بيّن قدس سره وجهاً آخر لذلك ، و قد تقدّم أنّ ما ذكره قدس سره من الوجه متين جدّاً ، نعم فيما اذا كان المالك راضياً بتصرّف ذى اليد في ماله و لكنّه يدّعي ضمانه بعوضه و هو يدّعي فراغ ذمته عنه ، ففي مثل ذلك مقتضى الاصل عدم الضمان على تفصيل تقدّم .

١٠ ـ انّ ما يمكن أن يستدلّ به على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ، هو أنّ ظهور العام في العموم قد انعقد و المخصّص المنفصل لا يكون مانعاً عن انعقاده على الفرض ، و المفروض أنّ هذا الظهور حجّة ما لم يقم دليل على خلافه ، و لا دليل عليه بالاضافة الى الافراد المشكوكة ، حيث انّ الخاص لا يكون حجّة فيها ، و قد عرفت بشكل موسّع خطأ هذا الاستدلال ، فلاحظ .

١١ ـ انّ شيخنا العلامة الانصاري قدس سره فصّل بين ما كان المخصّص لفظيّاً

و ما كان لبيّاً ، فعلى الاوّل لا يجوز التمسك بالعام دون الثاني ، و تبعه فيه المحقّق صاحب الكفاية قدس سره ايضاً ، و قد أفاد في وجه ذلك ما يرجع الى عدّة خطوط .

و قد فصّلنا الكلام حول هذه الخطوط بشكل موسّع ، و قلنا انّ هذا التفصيل لا يرجع الى معنى محصّل ، فالصحيح هو تفصيل آخر ، و هو أنّ في كلّ مورد ثبت انّ أمر التطبيق ايضاً بيد المولى يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ، و كلّ مورد كان أمر التطبيق بيد المكلّف لا يجوز التمسك به .

١٢ ـ الصحيح جريان الاصل في الاعدام الازلية ، و عليه فيمكن احراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام و ترتّب حكمه عليه ، و لكن أنكر ذلك شيخنا الاستاذ قدس سره و شدّد ذلك ببيان مقدّمات ، و قد ذكرنا أنّ المقدّمات الّتي ذكرها قدس سره بأجمعها في غاية الصحة و المتانة ، الاّ أنّها لا تقتضي عدم جريان هذا الاصل ، و انّ المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص هو العدم النعتي لا المحمولي ، و قد عرفت أنّ المأخوذ فيه هو العدم المحمولي .

و عليه فلا مانع من جريان هذا الاصل لاحراز أنّ الفرد المثبتة داخل في أفراد العام و محكوم بحكمه .

١٣ ـ انّه يعتبر في صحة النذر أن يكون متعلّقه راجحاً ، فلو شك في ذلك لم يجز التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر ، لانّ الشبهة مصداقية فلا يجوز التمسك بالعام فيها ، و أمّا صحة الاحرام قبل الميقات بالنذر و كذلك الصوم في السفر فانّما هي من جهة الروايات الخاصة لا من جهة التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر .

١٤ ـ اذا علم بخروج فرد عن حكم العام و شك في أنّ خروجه من باب

التخصيص أو من باب التخصص ، فلا يمكن التمسك بأصالة عدم التخصيص لاثبات أنّ خروجه من باب التخصّص ، فانّ الاصول اللفظية و ان كانت مثبتاتها حجة الاّ أنّه لا دليل على جريانها في مثل المقام .

١٥ ـ انّ الاقوال في ماء الاستنجاء ثلاثة ، الصحيح بمقتضى الفهم العرفي أنّه طاهر ، فانّ ما دلّ على طهارة ماء الاستنجاء بالملازمة العرفية يتقدّم على ما دلّ على نجاسته كذلك ، لوروده في مورد خاص .

الفصل (٣)
اشتراط الفحص قبل التمسك بأصالة العموم

قبل التكلّم في أدلّته ينبغي تقدّم ما ذكره شيخنا الاستاذ مدّظلّه تبعاً للمحقّق صاحب الكفاية مدّظلّه [١]، و هو نقطة الفرق بين الفحص هنا و الفحص في موارد الاصول العملية .

كلام صاحب الكفاية و المحقق النائيني قدّسهما في الفرق بين الفحص هنا و الفحص في موارد الاصول العملية :

و حاصلها هو :

انّ الفحص في المقام انّما هو عن المانع و المزاحم لحجية الدليل مع ثبوت المقتضي لها ، و هو ظهوره في العموم ، حيث انّه قد انعقد لفرض عدم الاتيان بالقرينة المتّصلة المانعة عن انعقاد ظهوره في العموم ، و الفحص انّما هو عن وجود قرينة منفصلة ، و هي انّما تزاحم حجية العام لا ظهوره ، فالمقتضي للعمل به موجود و هو الظهور ، و الفحص انّما هو لرفع احتمال وجود المانع عنه في الواقع .

و هذا بخلاف الفحص في الشبهات البدوية في موارد التمسك بالاصول العملية ، فانّه لتتميم المقتضي ، أمّا بالاضافة الى أصالة البراءة العقلية فواضح ، حيث انّ العقل لا يستقل بقبح العقاب بدون بيان ما لم يقم

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٦٥.

العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى المتوجّهة اليه ، لوضوح أنّه لا يجب على المولى ايصال الاحكام الى المكلّفين على نحو لا يخفى عليهم شيء منها ، بل الّذي هو وظيفة المولى بيان الاحكام لهم على النحو المتعارف ، بحيث انّهم لو قاموا بما هو وظيفتهم و هي الفحص عنها لوصلوا اليها .

و على هذا الضوء فلا يكون موضوع أصالة البراءة العقلية محرزاً قبل الفحص ، فانّ موضوعها عدم البيان ، فلا بدّ في جريانها من احرازه ، و من المعلوم أنّه قبل الفحص غير محرز ، حيث يحتمل وجود بيان في الواقع ، بحيث لو تفحّصنا عنه لوجدناه ، و مع هذا الاحتمال كيف يكون محرزاً .

فالنتيجة أنّ عدم جريانها قبل الفحص انّما هو لعدم المقتضي لها ، و الفحص انّما هو لتتميمه و احراز موضوعها .

و على الجملة فمن البديهي أنّ العقل يستقلّ باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول ، اذا لم يقم العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى مع احتمال قيام المولى بما هو وظيفته من بيان أحكامه المتوجّهة الى عبده ، بحيث انّ العبد لو تفحّص عنها لظفر بها ، و معه كيف يكون العقل مستقلاً بعدم استحقاق العقاب عليها .

و قد ذكرنا في محلّه أنّه لا تنافي بين هذه القاعدة و قاعدة قبح العقاب من دون بيان ، لاختلافهما مورداً و موضوعاً .

أمّا مورداً فلانّ مورد تلك القاعدة ما كان التكليف الواقعي فيه منجّزاً بمنجزّ مّا ، دون مورد هذه القاعدة أي قاعدة قبح العقاب ، حيث انّ التكليف الواقعي فيه غير منجّز ، لفرض عدم قيام منجّز عليه .

و أمّا موضوعاً فلانّ موضوع تلك القاعدة هو ما قام بيان على التكليف و منجّز عليه ، و لو كان ذلك البيان و المنجّز نفس احتماله في الواقع ،

حيث انّه منجّز بحكم العقل اذا كان قبل الفحص ، و أمّا موضوع هذه القاعدة هو ما لا يقوم بيان و منجّز عليه ، و أمّا البراءة الشرعية فأدلّتها على تقدير تماميّتها سنداً و ان كانت مطلقة و غير مقيّدة بالفحص ، الاّ أنّ اطلاقها قد قيّد باستقلال العقل بوجوب الفحص ، و انّه لا يجوز العمل باطلاقها و الاّ لزم كون بعث الرسل و انزال الكتب لغواً ، ضرورة أنّه لو لم يجب الفحص بحكم العقل و النظر لم يمكن اثبات أصل النبوة ، حيث انّ اثباتها يتوقّف على وجوب النظر الى المعجزة ، و بدونه لا طريق لنا الى اثباتها .

و على الجملة فكما أنّ ترك النظر الى المعجزة قبيح بحكم العقل المستقل ، لاستلزامه نقض الغرض الداعي الى بعث الرسل و انزال الكتب ، فكذلك ترك الفحص عن الاحكام الشرعية المتوجّهة الى العباد بعين هذا الملاك .

فالنتيجة انّ موضوع أدلّة البراءة الشرعية قد قيّد بما بعد الفحص ، فالفحص في مواردها انّما هو متمّم لموضوعها ، و من ذلك يظهر حال دليل الاستصحاب ايضاً حرفاً بحرف [1] .

النظر في كلامهما قدس سرهما :

و لنأخذ بالنظر على ما أفاداه قدس سرهما ، بيان ذلك :

انّ هذه النظرية و ان كانت لها صورة ظاهرية الاّ أنّه لا واقع موضوعي لها ، فانّ الفحص في كلا المقامين كان مرّة عن ثبوت المقتضي و الموضوع ، و مرّة اخرى عن وجود المزاحم و المانع .

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٨٠ ـ ٤٨٢ .

توضيح ذلك : انّ العمومات الواردة في الكتاب أو السنة أو من الموالي العرفية ان كانت في معرض التخصيص ، بحيث قد قامت قرينة من الخارج على أنّ المتكلّم بها قد اعتمد في بيان مراداته منها على القرائن المنفصلة و البيانات الخارجية المتقدّمة أو المتأخّرة زماناً ، حيث انّ دأبه انّما هو على عدم بيان مراده في مجلس واحد أو أخّر البيان لاجل مصلحة مقتضية لذلك .

كما هو الحال في عمومات الكتاب ، حيث انّ اللّه تعالى أوكل بيان المراد منها الى النبي الاكرم صلى الله عليه وآله و أوصيائه عليهم السلام ، و من هنا قد ورد من الائمة الاطهار عليهم السلام مخصّصات بالاضافة الى عمومات الكتاب و السنة ، أو ورد منهم عليهم السلام عمومات و لكن أخّر بيانها الى أمد آخر ، لاجل مصلحة تقتضي ذلك أو مفسدة في البيان كخلاف تقية أو نحوها .

و نتيجة ذلك انّ مثل هذه العمومات الّتي قد علمنا من الخارج أنّها في معرض التخصيص ، و انّ دأب المتكلّم بها انّما هو على بيان مراداته الواقعية منها بالقرائن المنفصلة المتأخّرة عنها زماناً أو المتقدّمة عليها كذلك لا يكون حجة قبل الفحص ، لعدم احراز بناء العقلاء على العمل بها قبله ، و بدونه فلا يمكن التمسك بها ، حيث انّ عمدة الدليل على حجّيتها انّما هو بناء العقلاء على التمسك بها.

و بما أنّنا لم نحرز البناء منهم بالتمسك بتلك الطائفة من العمومات قبل الفحص عن وجود القرائن على خلافها ، فلا يمكن الحكم بحجّيتها بدونه ، فاذاً بطبيعة الحال كان الفحص عن وجود تلك القرائن بالاضافة الى هذه العمومات متمّماً للموضوع و المقتضي للعمل بها و بدونه لا يتم ، و عليه فحالها من هذه الناحية حال أصالة البراءة ، فكما أنّ الفحص في موارد التمسك بها يكون متمّماً للموضوع و المقتضي له ، فكذلك الفحص في موارد التمسك بهذه العمومات .

و أمّا اذا كانت العمومات ليست من تلك العمومات الّتي تكون في معرض التخصيص ، كما هو الحال في أكثر العمومات الواردة من الموالي العرفية بالاضافة الى عبيدهم و خدمهم ، أو من الموكّلين بالاضافة الى وكلائهم ، أو من الامراء بالاضافة الى المأمورين ، فانّ هذه العمومات ليست في معرض التخصيص ، و لاجل ذلك لا مانع من العمل بها قبل الفحص ، حيث انّها كاشفة عن أنّ المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدّي و ظاهرة في ذلك ، و هذا الظهور حجّة ما لم تقم قرينة على الخلاف و لا يجب عليهم الفحص .

و السرّ في ذلك كلّه هو أنّ السيرة القطعية من العقلاء قد جرت على العمل بها قبل الفحص ، فالتوقّف عن العمل بها قبله خلاف تلك السيرة الجارية بينهم ، و هذا بخلاف تلك العمومات ، فانّ السيرة لم تجر على العمل بها قبل الفحص عن وجود المخصّصات و القرائن على الخلاف ، نظراً الى أنّها غير كاشفة عن مطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية ، فاذا كانت العمومات من هذا القبيل لم يجب الفحص عنها الاّ فيما اذا علم اجمالاً بورود مخصّص عليها .

فعندئذ لا محالة يجب الفحص لاجل هذا العلم الاجمالي ، حيث انّه لو لم ينحلّ بالفحص لكان موجباً لسقوطها عن الحجية و الاعتبار ، و ضرورة أنّ أصالة العموم تسقط في أطرافه ، و من الواضح أن الفحص حينئذ انّما هو عن وجود المانع و المزاحم مع ثبوت المقتضي للعمل بها ، يعني هذا العلم الاجمالي يكون مانعاً عن العمل بها مع ثبوت المقتضي له .

و مثل هذه العمومات الاصول العملية في الشبهات الموضوعية حيث انّ المقتضي للعمل بها في تلك الشبهات تام و لا قصور فيه أصلاً ، نظراً

الى أنّ جـريانها فـيها لا يـتوقّف عـلى الفـحص الاّ فـي مـوارد العـلم الاجمالي، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الانـائين مـثلاً أو بـخمرية أحدهما، فانّهِ مانع عن جريان الاصول في أطرافه مع ثبوت المقتضي لها و عدم قصور فيه أبداً، و لذا لو انحلّ هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بنجاسة أحدهما وجداناً أو تعبّداً فلا مانع من جريانها في الآخر.

فالنتيجة أنّه لا فرق بين الاصول العملية فـي الشـبهات المـوضوعية و تلك الطائفة من العمومات، و أنّهما من واد واحد.

الى هنا قد استطعنا أن نصل الى هذه النقطة، و هي أنّـه لا فـرق بـين الفحص في موارد الاصول اللفظية و الفحص في موارد الاصول العملية، فما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره تبعاً للمحقق صاحب الكفاية قدس سره من الفرق بينهما خاطىء جدّاً و لا واقع موضوعي له أصلاً.

ما استدلّ به على عدم جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص، و النظر فيها:

انّ المعروف و المشهور بين الاصحاب هو عدم جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص، و هذا هو الصحيح، و استدلّ على ذلك بعدّة وجوه، و لكنّها بأجمعها مخدوشة و غير قابلة للاستدلال بها.

الدليل الاوّل:

انّ الظن بمراد المولى من العـموم لا يـحصل قـبل الفـحص، فـلزوم الفحص انّما هو لتحصيل الظن به.

و ان شئت قلت: انّ حجّية أصالة العموم ترتكز على ما أفـاده الظـن بمراد المولى، بما أنّها لا تفيد الظن قبل الفحص عن وجود المخصّصات في الواقع فيجب حتّى يحصل الظن به.

و يرد عليه أوّلاً : انّه أخصّ من المدّعى ، فانّ المدّعى هو وجوب الفحص مطلقاً و ان فرض حصول الظن منها قبل الفحص ، مع أنّ لازم هذا الوجه هو عدم وجوبه في هذا الفرض .

و ثانياً : انّ حجّية أصالة العموم انّما هي من باب افادة الظن النوعي دون الشخصي ، كما ذكرناه بشكل موسّع في محله ، و عليه فهي حجّة سواء أفادت الظن أم لم تفيد ، بل لا يضرّ بحجّيتها قيام الظن الشخصي على الخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق .

الدليل الثاني :

انّ خطابات الكتاب و السنة خاصّة للمشافهين ، فلا تعمّ غيرهم من الغائبين و المعدومين ، و عليه فلا يمكن لهم أن يتمسّكوا بعموم تلك الخطابات لفرض أنّها غير متوجّهة اليهم ، بل لا بدّ في اثبات الحكم المتوجّه الى المشافهين لهم من التمسك بذيل قانون الاشتراك في التكليف ، و من الطبيعي أنّ التمسك بهذا القانون يتوقّف على تعيين حكم المشافهين من تلك الخطابات و أنّه عام أو خاص ، و من المعلوم أنّ تعيينه منها يتوقّف على الفحص ، فاذاً يجب على غير المشافهين الفحص .

فالنتيجة أنّ هذه النظرية تستلزم وجوب الفحص عن القرائن و المخصّصات على غير المشافهين.

و يرد عليه أوّلاً : انّه أخصّ من المدّعى ، حيث انّ جميع الخطابات الواردة في الكتاب و السنة بشتّى أنواعها ليس من الخطابات المشافهة ، ضرورة أنّ بعضها ورد على نحو القضية الحقيقية ، و من الطبيعي أنّها غير مختصّة بالمشافهين ، كقوله تعالى : « **وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ**

اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً »[١] ، و ما شاكله ، و كقوله عليه السلام : « كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر »[٢] ، « و كل مسكر حرام »[٣] ، و ما شابهها .

و ثانياً : انّا سنذكر في ضمن البحوث الآتية أنّها لا تختص بالمشافهين و الحاضرين في مجلس الخطاب ، بل تعمّ غيرهم من الغائبين و المعدومين ايضاً .

الدليل الثالث :

انّ كلّ من يتصدّى لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب و السنة يعلم اجمالاً بورود مخصّصات كثيرة للعمومات الواردة فيهما ، و بتعبير آخر أنّ المتصدّي لذلك يعلم اجمالاً بوجود قرائن على ارادة خلاف الظواهر من الكتاب و السنة .

و قضية هذا العلم الاجمالي عدم جواز العمل بها الاّ بعد الفحص عن المخصّص و المقيّد ، كما أنّ قضية العلم الاجمالي بوجود واجبات و محرّمات في الشريعة المقدّسة عدم جواز العمل بالاصول العملية الاّ بعد الفحص عن الحجية على التكليف .

و قد يورد عليه بأنّ المدرك لوجوب الفحص لو كان هو العلم الاجمالي لكانت قضيّته وجوب الفحص عن كلّ ما يحتمل أن يكون فيه

---

١ ـ آل عمران : ٩٧.

٢ ـ التهذيب ١ : ٢٨٤، الحديث ٨٣٢، عنه الوسائل ٣، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤.

٣ ـ عن فضيل بن يسار ، قال : ابتدأني أبو عبدالله عليه السلام يوماً من غير أن أسأله فقال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « كلّ مسكر حرام ، قال : قلت : أصلحك اللّه كله ؟ قال : نعم الجرعة منه حرام » ـ الكافي ٦ : ٤٠٩ ، عنه الوسائل ٢٥ : ٣٢٥.

مخصّص أو مقيّد ، سواء أكان من الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة أم كان من غيرها ، أو فقل : انّ لازم ذلك هو وجوب الفحص عن كلّ كتاب يحتمل أن يكون فيه مخصّص أو مقيّد ، من دون فرق بين كون ذلك الكتاب كتاباً فقهيّاً أو أصوليّاً أو غيرهما ، و من الطبيعي أنّ المجتهد لا يتمكّن من الفحص عن كلّ مسألة مسألة كذلك ، حيث انّ عمره لا يفي بذلك ، و هذا دليل على أنّ المدرك لوجوب الفحص ليس هذا العلم الاجمالي .

و الجواب عنه : انّ لنا علمين اجماليين :

أحدهما : علم اجمالي بوجود مخصّصات و مقيّدات في ضمن الروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام .

و ثانيهما : علم اجمالي بوجودهما في ضمن خصوص الروايات الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة و في الابواب المناسبة للمسألة .

و قضية العلم الاجمالي الاوّل و ان كانت هي وجوب الفحص عن كلّ كتاب أو باب يحتمل وجود المخصّص أو المقيّد فيه ، الاّ أنّ هذا العلم الاجمالي ينحلّ بالعلم الاجمالي الثاني ، حيث انّ المعلوم بالاجمال في ذاك العلم ليس بأزيد من المعلوم بالاجمال في هذا العلم ، و معه لا محالة ينحلّ العلم الاجمالي الاوّل بالعلم الاجمالي الثاني ، يعني انّه لا علم لنا بوجود مخصّص أو مقيّد في الخارج عن دائرة العلم الاجمالي الثاني ، و ان كان احتماله موجوداً ، الاّ أنّه لا أثر له و لا يكون مانعاً عن التمسك بالعموم أو الاطلاق .

و من الطبيعي أنّ الفحص عن وجود المخصّص أو المقيّد في كلّ مسألة في الابواب المناسبة لهما بمكان من الامكان ، و لا يلزم منه محذور العسر و الحرج عادة فضلاً عن عدم امكان ذلك .

نظير ذلك ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة عشرة انائات في ضمن مائة اناء، ثمّ علمنا اجمالاً بنجاسة العشرة في ضمن الخمسين، و نحتمل أن تكون العشرة في ضمن المائة بعينها هي العشرة في ضمن الخمسين، و على هذا فلا محالة ينحلّ العلم الاجمالي الاوّل بالعلم الاجمالي الثاني، يعني لا علم لنا بالنجاسة الخارجة عن دائرة العلم الاجمالي الثاني، و هذا هو معنى الانحلال، فاذاً لا يجب الاجتناب الاّ عن أطراف هذا العلم الاجمالي الثاني دون الزائد عنها.

و قد أجبنا بمثل هذا الجواب عن هذه الشبهة الّتي أوردها هناك ايضاً على وجوب الفحص في موارد التمسك بالاصول العملية، فلاحظ.

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّ هذا الاشكال غير وارد على هذا الوجه.

الاشكال على هذا الدليل:

نعم يرد عليه اشكال آخر، و هو أنّ المقتضي لوجوب الفحص لو كان هذا العلم الاجمالي، فبطبيعة الحال أنّه انّما يقتضي وجوبه مادام لم ينحلّ، فاذا انحلّ العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال لم يكن مقتض لوجوب الفحص بعده لا محالة.

و عليه فلا مانع من التمسك بالعموم قبل الفحص، مع أنّ المدّعى وجوبه مطلقاً و لو بعد الانحلال، و من هنا يعلم أنّ العلم الاجمالي بما هو لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوبه على الاطلاق.

كلام المحقق النائيني قدس سره في دفع الاشكال:

هذا، و قد تصدّى شيخنا الاستاذ قدس سره لجوابه بأنّ هذا العلم الاجمالي غير قابل للانحلال، و أفاد في وجه ذلك ما اليك نصّه:

ليس الميزان في انحلال العلم الاجمالي هو مجرّد وجود القدر المتيقّن في البين ليترتّب عليه ما ذكرت من انحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف أو المخصّصات المستلزم لعدم وجوب الفحص و بعد ذلك عند احتمال تكليف أو تخصيص ، بل الميزان في الانحلال أمر آخر لا بدّ في توضيحه من بيان أمور :

١ ـ انّه لا بدّ في موارد العلم الاجمالي من تشكيل قضية شرطية على سبيل منع الخلو ، ضرورة أنّه لازم العلم بأصل وجود الشيء مع الشك في خصوصيّته و انطباقه على كلّ واحد من أطرافه .

٢ ـ انّه يختلف موارد العلم الاجمالي ، فتارة تكون القضية الشرطية الّتي لا بدّ منها في موارد العلم الاجمالي مؤتلفة من قضية متيقّنة و قضية اخرى مشكوك فيها ، كما هو الحال في موارد دوران الامر بين الاقل و الاكثر ، و اخرى تكون القضية الشرطية المزبورة مؤتلفة من قضيّتين يكون كلّ منهما مشكوكاً فيه ، كما هو الحال في موارد دوران الامر بين المتباينين ، و ثالثة تكون تلك القضية جامعة لكلتا الخصوصيّتين ، فهي من جهة تكون مؤتلفة من قضية متيقّنة و اخرى مشكوك فيها ، و من جهة اخرى مؤتلفة من قضيتين مشكوك فيهما ، و لازم ذلك انحلال العلم الاجمالي الى علمين اجماليين : أحدهما من قبيل القسم الاوّل ، و الثاني من قبيل القسم الثاني .

٣ ـ من القضايا الّتي قياساتها معها ، و هو استحالة أن يزاحم ما لا يقتضي خلاف شيء لما يقتضي ذلك .

اذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّ الانحلال في القسم الاوّل كعدمه ، و في القسم الثاني ممّا لا ريب فيه و لا اشكال ، و أمّا القسم الثالث ففي انحلال العلم الاجمالي فيه و عدمه خلاف ، و توهّم الانحلال فيه هو الموجب لتوهّم الانحلال في المقام ، و لكنّ التحقيق خلافه .

و توضيحه مع التطبيق على المقام هو أن يقال : انّنا اذا علمنا بعد المراجعة الى ما بأيدينا من الكتب المعتبرة أنّ فيها ما يخالف الاصول اللفظية و العملية ، فكلّ ما فيها من التكاليف الالزامية و التخصيصات الواردة على العمومات يكون منجّزاً لا محالة ، لانّ المفروض تعلّق العلم به بهذا العنوان أعني به وروده في تلك الكتب ، و هذا العلم يوجب التنجز بمقدار عنوان متعلّقه .

و عليه فالاحكام و المخصّصات الواقعية الموجودة في تلك الكتب بما أنّها معلومة بهذا العنوان مع قطع النظر عن مقدار كمّيتها تكون ذات علامة و تعيّن ، فلا ينحلّ العلم بها بالظفر بمقدار يعلم بتحقّقه من التكاليف و المخصّصات في هذه الكتب ، فانّ العلم بالتكليف المردّد بين الاقل و الاكثر انّما يكون منحلاً الى العلم بوجود الاقل و الشك في وجود الاكثر اذا لم يكن الاكثر طرفاً لعلم اجمالي آخر متعلّق بعنوان لم تلحظ فيه الكمية .

و أمّا فيما اذا كان كذلك كما في المقام فلا يكون للعلم بوجود الاقل موجباً للانحلال ، لانّ غاية الامر أنّ العلم بالتكاليف أو المخصّصات من جهة تعلّقه بما هو مردّد بين الاقل و الاكثر لا يكون مقتضياً لتنجّز الاكثر ، و ذاك لا ينافي تنجّزها من جهة تعلّقه بما له تعيّن و علامة .

و عليه فكلّ حكم احتمل المكلّف جعله في الشريعة المقدسة ، أو كلّ عام احتمل أن يكون له مخصّص يجب الفحص عنه في تلك الكتب لكونه من أطراف العلم الاجمالي المتعلّق بما له تعيّن و علامة ، و لا يفرق في ذلك بين الظفر بالمقدار المتيقّن من حيث الكميّة و العدد و عدم الظفر به .

و بالجملة المعلوم بالاجمال في محلّ الكلام و ان كان مردّداً بين الاقل و الاكثر ، الاّ أنّ ذلك بمجرّده لا يكفي في عدم تنجّز الاكثر بعد تعلّق

العلم به بعنوان آخر لم تلحظ فيه الكمية و العدد ، فغاية ما هناك هو عدم اقتضاء العلم الثاني للتنجّز بالاضافة الى المقدار الزائد على المتيقن ، لا أنّه يقتضي عدم التنجّز بالاضافة الى ذلك المقدار ، فلا يعقل أن يزاحم اقتضاء العلم الاوّل للتنجز في تمام ما بأيدينا من الكتب على ما هو مقتضى المقدمة الثالثة .

و نظير ذلك ما اذا كنت عالماً بأنّك مديون لزيد بمقدار مضبوط يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعة الى الدفتر ، فهل يساعد وجدانك على أن تكتفي بمراجعة الدفتر بمقدار يكون فيه القدر المتيقن من الدين ، و هل عدم الاكتفاء به الاّ من جهة العلم باشتغال الذمة بمجموع ما في الدفتر الموجب لتنجّز الواقع المعنون بهذا العنوان ، على ما هو عليه في نفس الامر من الكمية و المقدار .

فاتّضح ممّا ذكرناه أنّ الانحلال يتوقّف زائداً على كون المعلوم مردّداً بين الاقل و الاكثر ، على أن لا يكون متعلّق العلم معنوناً بعنوان آخر غير ملحوظ فيه الكمية و العدد ، و أمّا اذا كان كذلك فلا يعقل فيه الانحلال و يستحيل أن يكون مجرّد اليقين بمقدار معيّن ممّا يندرج تحت ذلك العنوان موجباً له ، فانّه يستلزم سقوط ما فيه الاقتضاء عن اقتضائه لاجل ما لا اقتضاء فيه ، و هو غير معقول [1] .

خلاصة كلامه قدس سره :

نلخّص ما أفاده قدس سره في عدّة نقاط :

١ ـ انّ الضابط في انحلال العلم الاجمالي ليس هو الظفر بالمقدار المعلوم و المتيقن ، بل له نكتة اخرى لا بدّ في الحكم بالانحلال من توفّر

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٨٢ ـ ٤٨٥ .

تلك النكتة ، و سوف يأتي توضيحها في ضمن النقاط التالية .

٢ ـ انّ القضية المتشكلة في مورد العلم الاجمالي مرّة تكون مركّبة من قضية متيقنة و قضية مشكوك فيها ، كما هو الحال فيما اذا كان المعلوم بالاجمال مردّداً بين الاقل و الاكثر ، و اخرى تكون مركّبة من قضيتين مشكوكتين ، كما اذا تردّد المعلوم بالاجمال بين أمرين متباينين .

و ثالثة تكون جامعة بين الامرين ، يعني انّ العلم الاجمالي في هذه الصورة ينحلّ في الحقيقة الى علمين اجماليّين ، فالمعلوم بالاجمال في أحدهما مردّد بين الاقل و الاكثر و في الآخر بين المتباينين ، فهذه الصورة في الحقيقة مركّبة من الصورتين الاوّلتين ، و ليست صورة ثالثة في قبالهما .

٣ ـ انّ العلم الاجمالي انّما يكون قابلاً للانحلال ، فيما اذا تعلّق بعنوان لوحظ فيه الكمية و العدد ، من دون أن يكون ذا علامة و تعيّن في الواقع ، كما هو الحال في أكثر موارد العلم الاجمالي .

و أمّا اذا كان متعلّقاً بعنوان ذات علامة و تعين في الواقع و لم تلحظ فيه الكمية و العدد ، فهو غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن ، و مثال ذلك هو ما اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الانائات ، و علم ايضاً بنجاسة خصوص اناء زيد مثلاً المردّد بين تلك الانائات ، و احتمل أن يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاوّل هو اناء زيد ، كما احتمل أن يكون غيره .

و بما أنّ المعلوم بالعلم الاجمالي الثاني ذو علامة و تعيّن في الواقع دون المعلوم في العلم الاجمالي الاوّل ، فلا ينحلّ الثاني بانحلال الاوّل بالظفر بالمقدار المعلوم ، حيث انّ نسبة اناء زيد الى كلّ واحد من هذه الانائات على حد سواء ، من دون فرق بين المعلوم منها بالتفصيل و المشكوك منها بالشك البدوي .

و ان شئت قلت : انّ العلم التفصيلي بنجاسة أحدها و ان كان يوجب انحلال العلم الاجمالي الاوّل جزماً ، الاّ أنّه لا يؤثّر بالاضافة الى العلم الاجمالي الثاني ، فانّ المعلوم بالاجمال فيه و ان احتمل انطباقه على المعلوم بالتفصيل ، الاّ أنّ مجرّد ذلك لا يكفي بعد ما كانت نسبته الى كلّ واحد منها نسبة واحدة .

فلا تنحلّ القضية الشرطية فيه الى قضيّتين حمليّتين : احداهما متيقّنة ، و الاخرى مشكوك فيها ، حيث انّ ملاك انحلال العلم الاجمالي هو انحلال هذه القضية ، و هي قد انحلّت في العلم الاجمالي الاوّل على الفرض دون العلم الاجمالي الثاني .

و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فانّ لنا علمين اجماليين ، أحدهما متعلّق بوجود المخصّصات و المقيّدات المردّد في الواقع بين الاقل و الاكثر ، و ثانيهما متعلّق بوجوداتهما في خصوص الكتب الاربعة مثلاً ، فالعلم الاجمالي الثاني يمتاز عن العلم الاجمالي الاوّل ، حيث انّ المعلوم بالاجمال في العلم الثاني ذات علامة و تعيّن في الواقع دون المعلوم بالاجمال في العلم الاوّل .

و نتيجة ذلك هي : انّ العلم الاجمالي الاوّل ينحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم دون الثاني ، نظراً الى أنّ المعلوم بالاجمال فيه ذات علامة و تعيّن في الواقع من دون لحاظ الكميّة و العدد فيه .

و على الجملة فاذا ظفرنا بالمقدار من المخصّص و المقيّد ، فان لوحظ بالاضافة الى العلم الاجمالي الاوّل ، فان كان بمقدار المعلوم بالاجمال فيه فقد انحلّ لا محالة ، و ان لوحظ بالاضافة الى العلم الاجمالي الثاني لم يؤثّر فيه أصلاً حيث لم تلحظ فيه الكمية ، فما دام العلم الاجمالي متعلّقاً بما له تعيّن و علامة في الواقع فهو غير قابل للانحلال ، و لا ينتفي

الاّ بانتهاء تعيّنه و علامته فيه ، و لازم ذلك هو وجوب الاحتياط بالاضافة الى كلّ ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال المعنون بهذا العنوان و العلامة .

و في المقام العلم الاجمالي الاوّل الّذي يدور المعلوم بالاجمال فيه بين الاقل و الاكثر ، و ان انحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال ، و هو الاقل ، و لازمه هو عدم وجوب الفحص عن المخصّص أو المقيّد في ضمن الاكثر ، الاّ أنّ هذا الاكثر طرف للعلم الاجمالي الثاني ، و هو يقتضي وجوب الفحص عنه في ضمنه ، فلا يزاحم ما لا اقتضاء له ، و هو العلم الاجمالي الاوّل ، ما له اقتضاء ، و هو العلم الاجمالي الثاني .

٤ ـ ما اذا علم شخص اجمالاً بأنّه مديون لزيد مثلاً بمقدار مضبوط في الدفتر يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعة اليها ، لم يجز له الرجوع الى أصالة البراءة عن الزائد بعد العلم التفصيلي بالمقدار المتيقن من الدين ، و ليس هذا الاّ من ناحية أنّ المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي ذات علامة و تعيّن في الواقع ، فهو لا محالة يوجب تنجّز الواقع المعنون بهذا العنوان على ما هو عليه في نفس الامر من الكمية و المقدار .

المناقشة في كلامه قدس سره :

و لنأخذ بالنظر الى هذه النقاط :

النقطة الاولى :

هي خاطئة جدّاً و لا واقع موضوعي لها أصلاً ، و السبب فيه هو أنّ الضابط في انحلال العلم الاجمالي انّما هو الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال تفصيلاً بالعلم الوجداني أو العلم التعبّدي ، فانّه اذا ظفر المكلّف بهذا المقدار و احتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه كما هو

كذلك ، فبطبيعة الحال ينحلّ العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بالاضافة الى المقدار المعلوم بالاجمال و الشك البدوي بالاضافة الى غيره ، فعندئذ لا مانع من الرجوع الى الاصل في غير موارد العلم التفصيلي .

و لا فرق في ذلك بين أن يكون المعلوم بالاجمال ذات علامة و تعيّن في الواقع و أن لا يكون كذلك ، ضرورة أنّ المعلوم بالاجمال اذا احتمل انطباقه على المعلوم بالتفصيل أو على المعلوم بالاجمال في علم اجمالي آخر فضلاً عن احرازه فقد انحلّ و لو كان ذا علامة و تعيّن في الواقع ، و لا تبقى القضية الشرطية المتشكّلة في مورده على سبيل مانعة الخلو ، بل تنحلّ الى قضيّتين حمليّتين : احداهما متيقّنة ، و الاخرى مشكوك فيها .

و ليس لانحلالة نكتة اخرى سوى ما ذكرناه ، و ما أفاده قدس سره من النكتة سوف يأتي بطلانها بشكل موسّع في ضمن البحوث التالية .

النقطة الثانية :

يرد عليها أنّ فرض القضية المتشكّلة في موارد العلم الاجمالي مركّبة من قضية متيقّنة و قضية مشكوك فيها ، بعينه هو فرض انحلال العلم الاجمالي ، أو فقل : انّ في كلّ مورد كان المعلوم بالاجمال مردّداً بين الاقل و الاكثر الاستقلاليين ، ففيه صورة للعلم الاجمالي لا واقعه الموضوعي .

نعم فيما اذا كان الاقل و الاكثر ارتباطيين ، فالعلم الاجمالي في مواردها و ان كان موجوداً الاّ أنّ القضية الشرطية فيها ليست مركّبة من قضية متيقنة و قضية مشكوك فيها ، بل هي مركّبة من قضيتين مشكوكتين ،

حيث انّ العلم الاجمالي في موردهما قد تعلّق بالجامع بين الاطلاق و التقييد ، و كلّ منهما مشكوك فيه ، و بما أنّ الاصل في طرف الاطلاق غير جار لعدم الكلفة فيه ، فلا مانع من جريانه في طرف التقييد ، و بذلك ينحلّ العلم الاجمالي حكماً .

لما حقّقناه في الاصول من أنّ تنجيز العلم الاجمالي انّما يقوم على أساس عدم جريان الاصول في أطرافه و سقوطها من جهة المعارضة . و أمّا اذا افترضنا أنّ الاصل قد جرى في بعض أطرافه بلا معارض ، فلا يكون العلم الاجمالي مؤثّراً ، و ما نحن فيه من هذا القبيل .

فالنتيجة أنّ ما فرضه ﷺ من تركّب القضية في مورده ، أي مورد العلم الاجمالي هو فرض انحلاله لا فرض وجوده .

النقطة الثالثة :

هي لو تمّت فانّما تتمّ في المثال الّذي ذكرناه لا في المقام ، و السبب فيه هو أنّ المعلوم بالاجمال هنا و ان كان ذا علامة و تعيّن في الواقع ، الاّ أنّه انّما يمنع من انحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المتيقّن فيما اذا لم يكن في نفسه مردّداً بين الاقل و الاكثر ، كالمثال الّذي قدّمناه آنفاً .

و أمّا اذا كان ما له العلامة و التعيّن مردّداً ايضاً بين الاقل و الاكثر ، فبطبيعة الحال يكون حاله حال ما ليس له العلامة و التعين في الواقع ، فكما أنّ ما ليس له العلامة و التعيّن فيه ينحل بالظفر بالمقدار المتيقن و المعلوم ، فكذلك ما له العلامة و التعيّن ، و ما نحن فيه كذلك ، فانّ ما له العلامة و التعيّن فيه حاله حال ما ليس له العلامة و التعين ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية ، يعني من ناحية الانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن .

و ان شئت فقل : كما أنّ العلم الاجمالي بوجود التكاليف

و المخصّصات في الشريعة المقدسة ينحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم و المتيقّن ، كذلك العلم الاجمالي بوجود التكاليف و المخصّصات في خصوص الكتب المعتبرة ينحلّ بذلك .

و النكتة فيه أنّ المعلوم بالاجمال في هذا العلم الاجمالي كالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاوّل ، يعني انّ أمره دائر بين الاقل و الاكثر ، و عليه فبطبيعة الحال ينحل بالظفر بالمقدار الاقل تفصيلاً ، فلا علم بعده بوجود المخصّص أو المقيّد في ضمن الاكثر .

و الشاهد عليه هو انّنا لو أفرزنا ذلك المقدار من الكتب المعتبرة فلا علم لنا بعده بوجود المخصّص أو المقيّد فيها ، و هذا معنى انحلال العلم الاجمالي .

و على الجملة انّ قوام العلم الاجمالي انّما هو بالقضية الشرطية المتشكّلة في مورده على سبيل مانعة الخلو ، فاذا انحلّت هذه القضية الى قضيتين حمليّتين : احداهما متيقنة ، و الاخرى مشكوك فيها ، فقد انحلّ العلم الاجمالي و لا يعقل بقاؤه .

و المفروض في المقام قد انحلّت هذه القضية الى هاتين القضيتين ، و مجرّد كون المعلوم بالاجمال فيه ذا علامة و تعيّن في الواقع لا يمنع عن انحلاله بعد ما كان في نفسه مردّداً بين الاقل و الاكثر كالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاوّل ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى انّ ما أفاده قدس سره لا يتمّ في المثال الّذي ذكرناه ايضاً بناء على ضوء نظريته قدس سره ، من أنّ العلم الاجمالي مقتض للتنجيز دون العلة التامة .

و الوجه في ذلك هو أنّ المكلّف اذا علم بوجود نجس بين اناءات متعدّدة مردّد بين الواحد و الاكثر ، و علم ايضاً بنجاسة اناء زيد

بالخصوص المعلوم وجوده بين هذه الاناءات ، فانّه اذا علم بعد ذلك وجداناً أو تعبّداً بنجاسة أحد تلك الاناءات بعينه .

فهذا العلم التفصيلي كما يوجب انحلال العلم الاجمالي الاوّل المتعلّق بوجود النجس بينها المردّد بين الاقل و الاكثر ، كذلك يوجب ارتفاع أثر العلم الثاني لاحتمال أنّ الاناء المعلوم نجاسته تفصيلاً ، هو اناء زيد ، فلا علم بوجود اناء زيد بين الاناءات الباقية ، كما لا علم بوجود النجس بينها ، فاذاً لا مانع من الرجوع الى أصالة الطهارة في الاناءات الباقية ، و لا يلزم من جريانها فيها مخالفة قطعية عملية ، و المفروض أنّ المانع عن جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي انّما هو لزوم المخالفة القطعية العملية .

فاذا افترضنا أنّ جريانها في أطرافه لا يستلزم تلك المخالفة ، فلا مانع منه ، و بكلمة اخرى أنّ تنجيز العلم الاجمالي يتوقّف على تعارض الاصول في أطرافه ، بتقريب أنّ جريانها في الجميع مستلزم للمخالفة القطعية العملية ، و في البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح ، فلا محالة تسقط في الجميع .

و أمّا اذا افترضنا أنّه لا يلزم من جريانها في أطرافه المخالفة القطعية العملية الّتي هي المانع الوحيد عنه ، فلا يكون العلم الاجمالي منجّزاً ، و حينئذ لا مانع من جريانها فيها ، و ما نحن فيه كذلك حيث انّه لا مانع من جريان أصالة الطهارة في الاناءات الباقية بأجمعها لفرض عدم لزوم المخالفة القطعية العملية منه الّتي هي ملاك المعارضة بين جريانها فيها الموجبة لسقوطها ، فاذا جرت أصالة الطهارة فيها فبطبيعة الحال ينحلّ العلم الاجمالي فيصبح وجوده كعدمه .

و في نهاية الشوط قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أنّه بناءاً

على أساس نظريته قدس سره ، من أنّ العلم الاجمالي يكون مقتضياً للتنجيز لا العلة التامة ، كما قوّينا ايضاً هذه النظرية ، لا يفرق بين كون المعلوم بالاجمال ذا علامة و تعيّن في الواقع و ما لا علامة و التعين له ، و ما له العلامة لا يفرق فيه بين أن يكون مردّداً بين الاقل و الاكثر و ما لا يكون مردّداً بينهما .

فانّ العلم الاجمالي في جميع هذه الصور ينحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم ، يعني انّه لا مانع بعد ذلك من الرجوع الى الاصول فيما عدا هذا المقدار المتيقّن تفصيلاً ، حيث انّ المانع من الرجوع اليها في أطرافه انّما هو وقوع المعارضة بينها ، و حيث انّ منشأه لزوم المخالفة القطعية العملية ، و هي غير لازمة في المقام في تمام هذه الشقوق .

و قد تحصّل من مجموع ما ذكرناه أنّ العلم الاجمالي بوجود المخصّصات أو المقيّدات لا يصلح أن يكون ملاكاً لوجوب الفحص ، و الاّ لكان لازمه عدم وجوبه بعد انحلاله ، مع أنّ الامر ليس كذلك .

النقطة الرابعة :

قد ظهر خطأها ممّا ذكرناه ، فانّ مجرّد العلم الاجمالي بكون مقدار الدين مضبوطاً في الدفتر لا يوجب الاحتياط و الفحص بعد الظفر بالمقدار المتيقن ثبوته ، لفرض أنّه قد انحل بعد الظفر بهذا المقدار الى قضية متيقّنة و قضية مشكوك فيها ، و مجرّد كون المعلوم بالاجمال هنا ذا علامة و تعيّن في الواقع لا يمنع عن انحلاله كما عرفت آنفاً ، و لا سيّما فيما اذا كان مردّداً بين الاقل و الاكثر ، كما هو كذلك في المثال ، فانّه ينحلّ لا محالة بالظفر بالمقدار المتيقن.

و عليه فوجوب الفحص عن الزائد على هذا المقدار يحتاج الى دليل آخر يدلّ عليه بعد عدم الاطمئنان باشتمال الدفتر على الزائد عنه .

و من هنا لو لم يتمكّن من الرجوع الى الدفتر لضياعه أو نحو ذلك لم يجب عليه الاحتياط جزماً بأداء ما يقطع معه بفراغ الذمة واقعاً ، بل يرجع الى أصالة البراءة بالاضافة الى الزائد على المقدار المعلوم و المتيقن ، لفرض الشك في اشتغال الذمة به ، و هذا دليل على أنّ العلم الاجمالي المزبور لا يكون منجّزاً للواقع على ما هو عليه .

الدليل الرابع للمحقق النائيني قدس سره :

ثمّ انّ شيخنا الاستاذ قدس سره بيّن وجهاً آخر لوجوب الفحص ، و حاصله هو :

انّ حجية أصالة العموم انّما هي لكشفها عن مراد المتكلّم في الواقع ، و هو متقوّم بجريان مقدّمات الحكمة في مدخوله الّتي تكشف عن عدم دخل قيد مّا في مراده ، نظراً الى أنّ أداة العموم انّما وضعت للدلالة على عموم ما يراد من مدخولها ، و لا تكون متكفّلة لبيان أنّ المراد من مدخولها هو الطبيعة المطلقة دون المقيّدة ، فانّ اثبات ذلك يتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة ، كما تقدّم ذلك في ضمن البحوث السالفة موسّعاً ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى حيث انّنا قد علمنا بعد مراجعة الادلّة الشرعية أنّ طريقة الشارع قد استقرّت على ابراز مراداته و بيان مقاصده من ألفاظه الصادرة منه في هذا المقام بالقرائن المنفصلة حتّى قيل انّه لم يوجد عام في الكتاب و السنة الاّ و قد ورد عليه تخصيص منفصل عنه لا يكون للعمومات الواردة فيهما ظهور تصديقي كاشف عن المراد قبل الفحص عن مخصّصاتها ، و من الطبيعي أنّ ما لم يكن لها هذا الظهور يعني الظهور التصديقي الكاشف عن المراد قبل الفحص عنها لا محالة لا تكون حجة يصح الاعتماد عليها .

و على ضوء هذا العلم ، يعني العلم بأنّ ديدن الشارع قد استقرّ على ذلك ، فقد انهدم أساس جريان مقدّمات الحكمة في مدخول الاداة ، أي أداة العموم ، فانّها انّما تجري في مدخول العمومات الّتي يكون المتكلّم بها في مقام بيان مراداته منها ، و لم تستقرّ سيرته على بيان مقاصده بالقرائن المنفصلة ، كما هو الحال في عمومات الكتاب و السنة ، حيث انّها واردة في عصر النبي صلى الله عليه وآله ، و مخصّصاتها قد وردت في عصر الائمة عليهم السلام ، و كذا الحال في العمومات الصادرة منهم عليهم السلام ، فانّ بناءهم ليس على ابراز مقاصدهم و مراداتهم في مجلس واحد لمصلحة دعت الى ذلك أو لمفسدة في البيان .

و من الطبيعي أنّ هذا العلم أوجب هدم أساس المقدّمات ، فلا يعقل جريانها في مدخول مثل هذه العمومات ، لفرض أنّ من مقدّمات الحكمة عدم نصب المتكلّم القرينة على الخلاف ، فاذا علمنا من الخارج أنّ ديدن هذا المتكلّم قد جرى على نصب القرينة المنفصلة على الخلاف ، فكيف تجري المقدّمات في كلامه ، فاذا لم تجر المقدّمات لم ينعقد له ظهور تصديقي في العموم حتّى يكون كاشفاً عن مراده الجدي في الواقع .

فالنتيجة أنّ عدم جواز التمسك بالعمومات أو المطلقات الواردة في الكتاب أو السنة قبل الفحص انّما هو لاجل هذه النكتة [1] .

المناقشة في هذا الدليل :

و لنأخذ بالنقد على هذا الوجه بأمرين :

١ ـ ما ذكرناه سابقاً بشكل موسّع ، من أنّ أداة العمومات بنفسها متكفّلة لاثبات اطلاق مدخولها ، يعني انّها تدلّ بمقتضى وضعها على تسرية

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٨٧ ـ ٤٨٨ .

الحكم الى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها ، من دون حاجة الى اجراء مقدّمات الحكمة فيه .

٢ ـ سوف ما نذكره ان شاء اللّه تعالى في مبحث المطلق و المقيّد انّ مقدّمات الحكمة انّما تجرى لاثبات ظهور المطلق في الاطلاق ، فاذا صدر كلام مطلق عن متكلّم في مجلس و لم يصدر منه قرينة على الخلاف جرت مقدّمات الحكمة فيه ، و بها يثبت ظهوره في الاطلاق ، و العلم بأنّ سيرة المتكلّم قد جرت على ابراز مراداته و مقاصده بالقرائن المنفصلة ، و ليس بنائه على ابرازها في مجلس واحد ، لا يمنع عن جريان مقدّمات الحكمة في كلامه اذا لم ينصب قرينة متّصلة على الخلاف .

و السبب فيه واضح ، و هو أنّ القرينة المنفصلة لا تمنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق ، و انّما هي تمنع عن حجّية ظهوره فيه ، و المفروض أنّ جريان مقدّمات الحكمة انّما هو لاثبات ظهوره ، فلا يكون العلم المزبور مانعاً عنه .

و على الجملة فبناءاً على تسليم نظريّته قدس سره ، من أنّ دلالة أدوات العموم على اراداته من مدخولها تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة فيه ، فما أفاده قدس سره في المقام غير تام ، فانّ القرائن المنفصلة لا تمنع عن جريان مقدّمات الحكمة في المطلق لاثبات ظهوره في الاطلاق ، و المانع عنه انّما هو القرينة المتصلة ، فالمراد من عدم البيان الّذي هو من احدى مقدّماتها هو عدم البيان المتّصل لا المنفصل ، فلا يتوقّف انعقاد ظهوره في الاطلاق على عدم بيانه ايضاً .

و عليه فلا محالة ينعقد ظهور العام في العموم ، مع أنّ لازم ما أفاده قدس سره هو عدم جواز التمسك بالعموم فيما اذا كان المخصّص المنفصل مجملاً ، حيث انّه يصلح أن يكون مانعاً عن جريان مقدّمات الحكمة في مدخوله ، فاذا لم تجر لم ينعقد ظهور للعام في العموم ، أو فقل : انّ

عمومات الكتاب و السنة لا تخلو من أن ينعقد لها ظهور في العموم ، و لا يتوقّف انعقاده فيه على عدم وجود القرائن المنفصلة ، أو لا ينعقد لها ظهور فيه .

فعلى الاوّل لا بدّ من التزام شيخنا الاستاذ قدس سره بعدم وجوب الفحص ، حيث انّ ملاكه على ما ذكره قدس سره انّما هو عدم ظهور لها في العموم ، فاذا افترضنا أنّ الظهور لها قد انعقد فيه فلا مقتضى له بعد ذلك .

و على الثاني لا بدّ له من الالتزام بعدم جواز التمسك بها حتّى فيما اذا كان المخصّص المنفصل مجملاً ، ضرورة أنّه لو توقّف انعقاد ظهور العام في العموم على عدم البيان أصلاً حتّى المنفصل ، فبطبيعة الحال لا يفرق في المخصّص المجمل بين كونه متّصلاً أو منفصلاً ، فكما أنّ اجمال الاوّل يسري الى العام و يمنع عن انعقاد ظهوره في العموم ، فكذلك الاجمال الثاني ، مع أنه قدس سره غير ملتزم به .

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة ، و هي أنّ هذه الوجوه الّتي ذكرت لوجوب الفحص لا يتمّ شيء منها .

عدم الفرق بين وجوب الفحص بين الاصول العملية و اللفظية :

فالصحيح في المقام أن يقال : انّ ما دلّ على وجوب الفحص عن الحجة في موارد الاصول العملية بعينه هو الدليل على وجوبه في موارد الاصول اللفظية ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، فالملاك لوجوبه في كلا البابين واحد .

و ذكرنا هناك أنّ ما دلّ على وجوبه أمران :

١ ـ حكم العقل بذلك ، حيث انّه يستقل بأنّ وظيفة المولى ليست الاّ تشريع الاحكام و اظهارها على المكلّفين بالطرق العادية ، و لا يجب عليه تصدّيه لجميع ما له دخل في الوصول اليهم ، بحيث يجب على المولى

ايصال التكليف الى العبد و لو بغير الطرق العادية المتعارفة ، اذا امتنع العبد من الاطّلاع على تكاليف مولاه بتلك الطرق ، كما أنّه يستقلّ بأنّ وظيفة العبد انّما هي الفحص عن تكاليف المولى الّتي جعلها و أظهرها بالطرق العادية لئلا يقع في مخالفتها ، ضرورة أنّه لو لم يتصدّ للفحص عنها و تمسّك بأصالة البراءة أو استصحاب العدم في كلّ مورد احتمل التكليف فيه لزم ابطال فائدة بعث الرسل و انزال الكتب ، حيث لا يمكن الوصول الى تلك التكليف الاّ بالفحص .

و على الجملة فالعقل كما يستقلّ بوجوب النظر الى المعجزة و الاّ لزم افحام جميع الانبياء و الاوصياء ، كذلك يستقل بوجوب الفحص في مقام الرجوع الى البراءة أو الاستصحاب ، فالملاك لاستقلاله في كلا الموردين واحد.

و السرّ في ذلك ما عرفت من أنّه لا يجب على المولى ايصال الاحكام و التكاليف الّتي جعلها في الشريعة المقدّسة الى العباد بالطرق غير العادية ، فالواجب عليه بيانها بالطرق المتعارفة العادية ، بحيث يتمكن المكلف من الوصول اليها بالمراجعة و الفحص ، فلو لم يفحص و وقع في مخالفتها لم يكن معذوراً.

و هذا الوجه بعينه جار في موارد الرجوع الى الاصول اللفظية ، فانّ المكلّف لو تمسّك بها بدون الفحص عن القرائن على خلافها ، مع علمه بأنّ بيان الاحكام الشرعية كان على نحو التدريج و بالطرق العادية المتعارفة لوقع في مخالفة تلك الاحكام كثيراً و لا يكون معذوراً ، حيث انّ العقل يرى أنّ وظيفته هي الفحص عن القرائن المحتملة في الواقع ، و انّه لو تفحّص عنها لوصل اليها لو كانت موجودة ، و معه كيف يكون معذوراً.

فالنتيجة انّ وظيفة المولى بيان الاحكام بالطرق العادية و وظيفة العبد الفحص عن تلك الاحكام، بلا فرق بين موارد الاصول العملية و الاصول اللفظية.

٢ ـ الآيات و الروايات الدالّتان على وجوب التعلّم و الفحص.

أمّا الاولى:

فمنها قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ»[١].

و منها قوله تعالى: «فَلَوْلاٰ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ـ الخ»[٢]، و غيرهما من الآيات.

أمّا الثانية:

فمنها قوله عليه السلام: «ان اللّه تعالى يقول لعبده في يوم القيامة: هلّا عملت؟ فقال: ما علمت، فيقول: هلا تعلمت»[٣]، و غيرها من الروايات، و من الواضح أنّ هذا الوجه لا يختص بموارد الرجوع الى الاصول العملية، بل يعمّ غيرها من موارد الرجوع الى الاصول اللفظية ايضاً، ضرورة أنّه لا يكون في الآيات و الروايات ما يوجب اختصاصهما بها.

فالنتيجة أنّهما لا تختصّان بمورد دون مورد، و تدلان على وجوب التعلّم و الفحص مطلقاً، بلا فرق بين موارد الاصول العملية و موارد الاصول اللفظية. هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص.

الكلام في مقدار الفحص:

و أمّا مقداره، فهل يجب الفحص على المكلّف بمقدار يحصل له

---

١ ـ النحل: ٤٣، الانبياء: ٧.

٢ ـ التوبة: ١٢٢.

٣ ـ أمالي الطوسي: ٩، المجلس الاوّل، و تفسير الصافي ٢: ١٦٩.

العلم الوجداني بعدم وجود المخصّص أو المقيّد في مظانّه و ان احتمل وجوده في الواقع ، أو بمقدار يحصل له الاطمئنان بذلك ، أو لا هذا و لا ذاك بل تكفي تحصيل الظن به ؟ فيه وجوه .

أمّا الاوّل : فهو غير لازم جزماً ، لانّ تحصيل العلم الوجداني بعدم وجوده بالفحص يتوقّف على الفحص عن جميع الكتب المحتمل وجوده فيها ، و ان لم يكن الكتاب من كتب الحديث ، و من الطبيعي أنّ هذا يحتاج الى وقت طويل ، بل لعلّه لا يفي العمر بالفحص كذلك في باب واحد من أبواب الفقه فضلاً في جميع الابواب ، هذا ، مضافاً الى عدم الدليل على وجوبه كذلك .

و أمّا الثاني : فهو الصحيح ، نظراً الى أنّه حجة فيجوز الاكتفاء به ، هذا من ناحية ، و من ناحية اخرى انّ تحصيله لكلّ من يتصدّى لاستنباط الاحكام الشرعية من أدلّتها بمكان من الامكان ، نظراً الى أنّ الاطمئنان يحصل بعدم وجوده بالفحص عنه في الابواب المناسبة ، و لا يتوقّف على الفحص عن الزائد عنها ، و المفروض أنّ تحصيل الزائد على مرتبة الاطمئنان غير واجب .

و أمّا الثالث : فلا يجوز الاكتفاء به ، لعدم الدليل بعد ما لم يكن حجة شرعاً .

فالنتيجة أنّ المقدار الواجب من الفحص هو ما يحصل الاطمئنان منه بعدم وجود المخصّص أو المقيّد في مظانّه دون الزائد ، و لا أثر لاحتمال وجوده في الواقع بعد ذلك ، كما أنّه لا يجوز الاكتفاء بما دونه ، يعني الظن، لعدم الدليل عليه .

كلام صاحب الكفاية قدس سره في المقام ، و النظر فيه :

و لصاحب الكفاية قدس سره في المقام كلام ، و حاصله هو : انّ عمومات

الكتاب و السنة بما أنّها كانت في معرض التخصيص ، فالمقدار اللازم من الفحص هو ما به يخرج عن المعرضية له .

و غير خفيّ أنّ ما أفاده قدس سره لا يرجع بظاهره الى معنى محصّل ، فانّ تلك العمومات اذا كانت في معرض التخصيص لم تخرج عن المعرضية بالفحص عن مخصّصاتها ، لانّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه ، بل القطع الوجداني بعدم المخصّص لها لا يوجب خروجها عن المعرضية ، فضلاً عن الاطمئنان ، و لعلّه قدس سره أراد الاطمئنان من ذلك .

و كيف كان فالصحيح ما ذكرناه ، من أنّ الفحص الواجب انّما هو بمقدار يحصل منه الاطمئنان بالعدم دون الزائد عليه .

الفصل (٤)
اختصاص الخطاب بالمشافهين و عدمه

ذكر المحقّق صاحب الكفاية قدس سره أنّ النزاع فيها يتصوّر على وجوه [١]:

١ ـ أن يكون النزاع في أنّ التكليف المتكفّل له الخطاب هل يمكن تعلقّه بالمعدومين أو الغائبين أو يختصّ بالحاضرين في مجلس الخطاب، و لا يفرق فيه بين كون الخطاب شفاهيّاً أو غيره، كقوله تعالى: «وَ لِلّٰهِ عَلَى النّٰاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً» [٢]، و قوله تعالى: «أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ» [٣]، و ما شاكلهما.

٢ ـ أن يكون النزاع في امكان المخاطبة مع المعدومين أو الغائبين و عدم امكانها، يعني أنّه هل يمكن توجيه الخطاب اليهما أم لا، فالنزاع على هذين الوجهين يكون عقليّاً.

٣ ـ أن يكون في وضع أدوات الخطاب، يعني أنّها موضوعة للدلالة على عموم الالفاظ الواقعة عقيبها للمعدومين و الغائبين أو موضوعة للدلالة على اختصاصها بالحاضرين في مجلس الخطاب.

---

١ ـ كفاية الاصول: ٢٦٦.

٢ ـ آل عمران: ٩٧.

٣ ـ البقرة: ٢٧٥.

محلّ النزاع في المقام :

و بعد ذلك نقول : الّذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو هذا الوجه ، يعني الوجه الاخير دون الوجهين الاوّلين ، لأنّهما غير قابلين لان يجعلها محلاً للنزاع و الكلام .

أمّا الاوّل : فلانّ جعل التكليف بمعنى البعث أو الزجر الفعلي لا يعقل ثبوته للمعدومين بل للغائبين ، ضرورة أنّه يقتضي ثبوت موضوعه في الخارج ، و هو العاقل البالغ القادر ، و التفاته الى التكليف حتّى يكون فعليّاً في حقّه و الاّ استحال فعليته .

و أمّا جعل التكليف بمعنى الانشاء و ابراز الامر الاعتباري على نحو القضية الحقيقية ، فثبوته للمعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الامكان ، لوضوح أنّه لا بأس بجعل التكليف كذلك للموجودين و المعدومين معاً ، حيث انّ الموضوع فيها قد اخذ مفروض الوجود و لا مانع من فرض وجود الموضوع و جعل الحكم له ، سواء أكان موجوداً حقيقة أم لم يكن ، فالوجود الفرضي لا يقتضي الوجود الحقيقي ، حيث لا مانع من فرض المعدوم موجوداً .

و ان شئت قلت : انّا قد ذكرنا في محلّه أنّ الاعتبار خفيف المؤونة ، فكما أنّه يتعلّق بالامر الحالي ، فكذلك يتعلّق الامر الاستقبالي ، كما هو الحال في الواجب المشروط بالشرط المتأخّر .

و عليه فلا مانع من جعل الحكم للموجودين و المعدومين بنحو القضية الحقيقية الّتي ترجع الى القضية الشرطية ، حيث انّ مردّها الى الشرط المتأخّر لا محالة .

و نظير ذلك مسألة الوقف على البطون المتعدّدة المتلاحقة ، حيث انّ الواقف يعتبر من حين الوقف ملكيّة ماله لجميع البطون بطناً بعد بطن ،

بحيث انّ كلّ بطن لاحق بتلقّي الملك من الواقف لا من البطن السابق ، و معنى ذلك هو أنّ الواقف من حين الوقف يعتبر ملكيّته له ، فيكون زمان المعتبر متأخّراً عن زمان الاعتبار ، فالنتيجة أنّ النزاع بهذا المعنى لا يرجع الى معنى معقول .

و أمّا الثاني : فان اريد من امكان توجيه الخطاب الى المعدومين و الغائبين توجيهه اليهما بقصد التفهيم حقيقة فهو غير معقول ، ضرورة أنّ توجيه الخطاب الحقيقي الى الحاضر في مجلس الخطاب اذا كان غافلاً مستحيل ، فما ظنّك بالمعدوم و الغائب ، فيكون نظير الخطاب الى الحجر ، فانّه لا يعقل اذا قصد به تفهيمه ، و كتوجيه الخطاب باللغة العربية الى من لا يكون عارفاً بها أو بالعكس ، و هكذا ، فانّ الخطاب الحقيقي في جميع هذه الموارد غير معقول .

و ان اريد بذلك شيئاً آخر كاظهار العجز أو المظلومية أو ما شاكل ذلك ، فتوجيه الخطاب بهذا المعنى الى المعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الامكان ، كما هو المشاهد في الصبي كثيراً حين ما يخاف أو يضربه شخص ، نادى يا أبا يا امّا ، مع أنّه يعلم بأنّ أبيه أو امّه غير حاضر عنده ، فغرضه من هذا الخطاب اظهار العجز و التظلّم .

فالنتيجة أنّ الخطاب الحقيقي الّذي يكون الداعي اليه قصد التفهيم لا يمكن توجيهه الى الغائب بل الى الحاضر ، اذا كان غافلاً فضلاً عن المعدوم ، و أمّا الخطاب الانشائي الّذي يكون الداعي اليه اظهار العجز أو الشوق أو الولاء أو ما شاكل ذلك الى المعدوم فضلاً عن الغائب بمكان من الامكان .

و هنا شقّ ثالث للخطاب ، و هو أن يقصد التكلّم تفهيم المخاطب حين ما وصل اليه الخطاب لا من حين صدوره ، كما اذا افترضنا أن المخاطب نائم ، فيكتب المتكلّم و يخاطبه بقوله : اذا قمت من النوم أفعل الفعل

الفلاني ، أو خاطب ولده بقوله : يا ولدي اذا كبرت فافعل كذا و كذا ، أو سجّل خطابه في شريط ثمّ يرسله الى مكان أو بلد آخر ليسمع الناس خطابه في ذلك المكان أو البلد .

فيكون قصده تفهيمهم من حين وصول الخطاب اليهم و سماعهم ايّاه ، لا من حين الصدور أو خطاب شخص في بلد آخر بالتلفون ، حيث انّ خطابه لم يصل اليه من حين صدوره منه ، بل لا محالة وصوله اليه كان بعده بزمان و ان كان ذلك الزمان قليلاً جدّاً ، و من الطبيعي أنّه اذا جاز الفصل بين صدور الخطاب من المتكلّم و بين قصده تفهيم المخاطب بزمان لم يفرق بين الزمان القليل و الكثير ، فاذا جاز في القليل جاز في الكثير ايضاً .

و عليه فلا مانع من أن يكون المقصود بالتفهيم من الخطابات الواردة في الكتاب و السنة جميع البشر الى يوم القيامة ، يعني كلّ من وصلت اليه تلك الخطابات فهو مقصود به كما هو كذلك ، و كيف ما كان فلا اشكال في امكان ذلك أصلاً .

و قد تحصّل من مجموع ما ذكرناه أنّ النزاع في هذا الوجه ايضاً لا يرجع الى معنى محصّل .

بيان آخر لتبيين محل النزاع :

فالّذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو الوجه الاخير ، و هو أنّ أدوات الخطاب هل هي موضوعة للدلالة على الخطاب الحقيقي أو الانشائي ، فعلى الاوّل لا يمكن شموله للغائبين فضلاً عن المعدومين ، بل لا يمكن شموله للحاضر في المجلس اذا كان غافلاً عنه ، فما ظنك بالغائب و المعدوم كما أشرنا اليه آنفاً .

و على الثاني فلا مانع من شموله للمعدومين و الغائبين، حيث انّ مفادها حينئذ اظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداع من الدواعي، فلا مانع عندئذ من شمولها للغائب بل المعدوم بعد فرضه بمنزلة الموجود، كما هو لازم كون القضية حقيقة، هذا، و الظاهر أنّها موضوعة للدلالة على الخطاب الانشائي، فانّ المتفاهم العرفي من أدوات الخطاب هو اظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداع من الدواعي.

و من الواضح أنّ الخطابات بهذا المعنى يشمل المعدومين بعد فرضهم منزلة الموجودين فضلاً عن الغائبين، هذا، مضافاً الى أنّ لازم القول بكون هذه الادوات مستعملة في الخطاب الحقيقي في موارد استعمالاتها في الخطابات الشرعية هو اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين في مجلس التخاطب و عدم شمولها للغائبين فضلاً عن المعدومين، و هذا ممّا نقطع بعدمه، لانّ اختصاصها بالمدركين لزمان الحضور و ان كان محتملاً في نفسه، الاّ أنّه لا يحتمل اختصاصها بالحاضرين في المسجد جزماً.

و عليه فلا مناص من الالتزام باستعمالها في الخطاب الانشائي و لو كان ذلك بالعناية، فاذاً يشمل المعدومين ايضاً بعد تنزيلهم منزلة الموجودين على ما هو لازم كون القضية حقيقية.

هذا كلّه على تقدير كون الخطابات القرآنية خطاباً من اللّه تعالى بلسان رسوله صلى الله عليه وآله الى امّته، و أمّا اذا قلنا بأنّها نزلت على قلبه صلى الله عليه وآله قبل قراءته فلا موضوع عندئذ لهذا النزاع، حيث انّه لم يكن حال نزولها على هذا الفرض من يتوجّه اليه الخطاب حقيقة ليقع النزاع في اختصاصها بالحاضرين مجلس الخطاب أو عمومها للغائبين بل المعدومين.

كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام ، و النظر فيه :

و من ضوء هذا البيان يظهر أنّ ما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره في المقام من التفصيل بين القضايا الخارجية و القضايا الحقيقية ـ بتقريب أنّ الخطاب في القضايا الخارجية يختصّ بالمشافهين ، فانّ عمومه للغائبين فضلاً عن المعدومين يحتاج الى عناية زائدة و بدونها فلا يمكن الحكم بالعموم ، و أمّا في القضايا الحقيقية فالظاهر أنّه يعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين ، حيث انّ توجيه الخطاب اليهم لا يحتاج الى أزيد من تنزيلهم منزلة الموجودين الّذي هو المقوّم لكون القضية حقيقية ـ [1] لا يتمّ .

فانّ كون القضية حقيقية و ان كان يقتضي بنفسه فرض الموضوع فيها موجوداً و الحكم على هذا الموضوع المفروض وجوده ، الاّ أنّ مجرّد ذلك لا يكفي في شمول الخطاب للمعدومين ، ضرورة أنّ صرف وجود الموضوع خارجاً لا يكفي في توجيه الخطاب اليه ، بل لابدّ فيه من فرض وجوده في مجلس التخاطب و التفاته الى الخطاب ، و الاّ لصحّ خطاب الغائب في القضية الخارجية من دون عناية ، و هو خلاف المفروض كما عرفت .

فالنتيجة أنّ الصحيح هو ما ذكرناه ، من أنّ أدوات الخطاب موضوعة للدلالة على الخطاب الانشائي دون الحقيقي ، و قد مرّ أنّه لا مانع من شمول الخطاب الانشائي للمعدومين فضلاً عن الغائبين .

الكلام في ثمرة هذا البحث :

قد ذكر له عدّة ثمرات نذكر منها ثمرتين :

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٨٩ .

الثمرة الاولى :

انّه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فظواهره تكون حجة عليهم بالخصوص ، و على القول بعدمه فلا تكون حجة عليهم كذلك .

و اورد على هذه الثمرة المحقّق صاحب الكفاية قدس سره بأنّها تبتني على مقدمتين [1] :

١ ـ اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد افهامه .

٢ ـ أن يكون المقصود بالافهام من خطابات القرآن هو خصوص الحاضرين في مجلس التخاطب .

و لكن كلتا المقدّمتين خاطئة و غير مطابقة للواقع :

أمّا المقدّمة الاولى : فلما حقّقناه في محلّه من عدم اختصاص حجّية الظواهر بخصوص المقصودين بالافهام بل تعمّ الجميع من المقصودين و غيرهم ، و ذلك لعدم الفرق في السيرة العقلائية القائمة على العمل بها بين من قصد افهامه من الكلام و من لم يقصد ، و تمام الكلام في محله .

و أمّا المقدمة الثانية : فلأنّ المقصود بالافهام من خطابات القرآن جميع الناس الى أن تقوم الساعة من الحاضرين و الغائبين و المعدومين ، و النكتة في ذلك أنّ القرآن لا يختصّ بطائفة دون طائفة ، و بزمان دون زمان ، بل هو يجري كما يجري الليل و النهار ، و كما تجري الشمس و القمر ، و يجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا .

و لا يمكن القول بأنّ المقصود بالافهام من خطاباته هو الحاضرين في مجلس التخاطب دون غيرهم ، حيث انّه لا يناسب مكانة القرآن و عظم

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٦٩.

شأنه ، و انّه كتاب الٰهي نزل لهداية البشر جميعاً ، فلا محالة يكون المقصود بالافهام منها جميع البشر ، غاية الامر أنّ من يكون حاضراً في مجلس التخاطب يكون مقصوداً بالافهام من حين صدورها ، و من لم يكن حاضراً أو كان معدوماً فهو مقصود به حين ما وصلت اليه الآيات و الخطابات .

الثمرة الثانية :

انّه على القول بالعموم و الشمول يصح التمسك بعمومات الكتاب و السنة بالاضافة الى الغائبين و المعدومين ، كقوله تعالى مثلاً : « **إِذٰا نُودِيَ لِلصَّلاٰةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ** »[1] ، فانّه لا مانع من التمسك بعمومه على هذا القول لاثبات وجود السعي لهما .

و أمّا على القول بالاختصاص و عدم العموم فلا يصح التمسك بها لفرض أنّ وجوب السعي في الآية عندئذ غير متوجّه الينا لنتمسّك بعمومه عند الشك في تخصيصه ، بل هو خاص للحاضرين في المجلس ، فاثباته للمعدومين يحتاج الى تمامية قاعدة الاشتراك في التكليف هنا .

و هذه القاعدة انّما تثبت الحكم لهم اذا كانوا متّحدين مع الحاضرين في الصنف ، و أمّا مع الاختلاف فيه فلا مورد لتلك القاعدة ، مثلاً الحكم الثابت للمسافر لا يمكن اثباته بهذه القاعدة للحاضر و بالعكس ، نعم اذا ثبت حكم لشخص خاص بعنوان كونه مسافراً ثبت لجميع من يكون متّحداً معه في هذا العنوان ببركة تلك القاعدة .

---

١ ـ الجمعة : ٩ .

و أمّا في المقام ، فهل يمكن التمسك بهذه القاعدة لاثبات الحكم الثابت للحاضرين في ذلك العصر للمعدومين، فيه وجهان ، الاظهر عدم امكان التمسك بها ، و ذلك لعدم احراز اشتراكهم معهم في الصنف ، لاحتمال أنّ لوصف الحضور دخلاً فيه ، و مع هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بهذه القاعدة .

و على الجملة فلا شبهة في أنّه لا يمكن اختلاف أهل شريعة واحدة في أحكام تلك الشريعة ، نعم هم مختلفون فيها حسب اختلافهم في الصنف ، فيثبت لكلّ صنف منهم حكم خاص لا يثبت للآخر ، مثلاً للحائض حكم ، و للجنب حكم آخر ، و للمستطيع حكم ثالث ، و للمسافر حكم رابع ، و للحاضر حكم خامس ، و هكذا ، و لا يمكن اختلاف أفراد صنف واحد في ذلك الحكم ، فاذا ثبت لفرد منه ثبت للباقي ، فاذا دلّ دليل على ثبوت حكم لشخص ثبت لغيره من الافراد المتّحدة معه في الصنف .

و نظير ذلك كثير في الروايات ، حيث انّ رواية لو كانت متكفّلة لحكم شخص خاص باعتبار ورودها فيه ، فالحكم لا يختص به بل يعمّ غيره ممّا هو متحد معه في الصنف ، بقانون الاشتراك في التكليف ، و أمّا اذا لم يحرز الاتّحاد فيه فلا يمكن التمسك بهذه القاعدة ، لتسرية الحكم من مورده الى غيره ممّا لم يحرز اتّحاده معه فيه .

و ما نحن فيه من هذا القبيل ، حيث انّنا لم نحرز اتّحاد المعدومين مع الحاضرين في الصنف لاحتمال دخل وصف الحضور فيه ، فلا يمكن التمسك بتلك القاعدة .

فالنتيجة انّ الثمرة تظهر بين القولين ، فعلى القول بشمول الخطابات للمعدومين يجوز لهم التمسك بها ، و على القول بعدمه فلا يجوز لهم ذلك .

كلام صاحب الكفاية قدس سره في دفع هذه الثمرة :

هذا ، و قد اورد على هذه الثمرة المحقّق صاحب الكفاية قدس سره بما اليك نصّه :

و لا يذهب عليك انّه يمكن اثبات الاتّحاد و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له ، ممّا كان المشافهون واجدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به ، و كونهم كذلك لا يوجب صحّة الاطلاق مع ارادة المقيّد معه ، فيما يمكن أن يتطرّق الفقدان ، و ان صحّ فيما لا يتطرّق اليه ذلك ، و ليس المراد بالاتّحاد في الصنف الاّ الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الاحكام لا الاتّحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه و التفاوة بسببه بين الانام ، بل في شخص واحد بمرور الدهور و الايّام ، و الاّ لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الاحكام .

و دليل الاشتراك انّما يجدي في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصّين بخصوص عنوان أو لم يكونوا معنونين به شك في شمولها لهم ايضاً ، فلولا الاطلاق و اثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك ، و معه كان الحكم يعمّ غير المشافهين و لو قيل باختصاص الخطابات بهم ، فتأمّل جيّداً[1] .

بيان آخر لكلامه قدس سره :

فنلخّص أنّه لا يكاد تظهر الثمرة الاّ على القول باختصاص حجّية الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المتشافهين غير مقصودين بالافهام ، و قد حقّق عدم الاختصاص في غير المقام ، و اشير الى منع كونهم غير مقصودين به في خطاباته تبارك و تعالى في المقام .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٧٠.

و ملخّص ما أفاده قدس سره هو :

انّ التمسك بقاعدة الاشتراك في التكليف لا يمكن الاّ فيما احرز الاتّحاد في الصنف ، و من الطبيعي أنّه لا يمكن احرازه فيه الاّ باحراز عدم ما كان المشافهون في ذلك الزمان واجدين له دون غيرهم ، و من المعلوم أنّه لا يمكن احراز ذلك الاّ بالتمسك باطلاق الخطاب لاثبات عدم دخله في الحكم ، و هو لا يمكن الاّ في الاوصاف المفارقة دون الاوصاف اللازمة للذات ، حيث انّ ما يحتمل دخله فيه ممّا كان المشافهون واجدين له ان كان من الاوصاف المفارقة و كان دخيلاً في مطلوب المولى واقعاً ، فعليه بيانه بنصب قرينة دالّة على التقييد و الاّ لأخلّ بغرضه ، و ان كان من الاوصاف اللازمة و كان دخيلاً فيه كذلك لم يلزم عليه بيانه و لا اخلال بالغرض بدونه .

و النكتة في ذلك هي أنّ ما يحتمل دخله فيه ان كان من تلك الاوصاف لم يمكن التمسك بالعموم و الاطلاق ، حيث انّ التمسك به فرع جريان مقدّمات الحكمة ، و مع الاحتمال المزبور لا تجري المقدمات ، اذ على تقدير عدم البيان لا يكون اخلال بالغرض ، نظراً الى عدم انفكاك الوصف المزبور عن الموضوع .

النظر في كلامه قدس سره :

و غير خفيّ أنّ ما أورده قدس سره من الايراد على هذه الثمرة يتمّ في غير المقام و لا يتمّ فيه ، فلنا دعويان :

١ ـ تماميّة ما أفاده قدس سره في غير المقام ، و هو ما اذا كانت الاوصاف الّتي نحتمل دخلها في الحكم الشرعي من العوارض المفارقة ، كالعلم و العدالة و الفسق و ما شاكلهما .

٢ ـ عدم تماميّته في المقام ، و هو ما اذا كان الاوصاف الّتي نحتمل فيه من العوارض اللازمة للذات ، كالهاشمية و القرشية و ما شاكلهما .

الدعوى الاولى :

لانّ احتمال دخل مثل هذه الاوصاف في ثبوت حكم لجماعة كانوا واجدين لها مع عدم البيان من قبل المولى على دخله فيه لا يكون مانعاً عن التمسك بالاطلاق ، لوضوح أنّه لو كان دخيلاً فيه واقعاً فعلى المولى بيانه ، و الاّ لكان مخلاً بغرضه ، و هو خلف .

و السرّ في ذلك هو أنّ الوصف المزبور بما أنّه من الاوصاف و العوارض المفارقة ، يعني أنّه قد يكون و قد لا يكون ، فمجرّد انّ هؤلاء الجماعة واجدين له حين ثبوت الحكم لهم غير كاف لبيان دخله فيه و لتقييد اطلاق الكلام ، حيث انّه ليس بنظر العرف ممّا يصحّ أن يعتمد عليه المتكلّم في مقام البيان اذا كان دخيلاً في غرضه واقعاً ، بل عليه نصب قرينة تدلّ على ذلك ، و الاّ لكان اطلاق كلامه في مقام الاثبات محكماً و كاشفاً عن اطلاقه في مقام الثبوت ، يعني انّ مقتضى اطلاق كلامه هو ثبوت الحكم لهم في كلتا الحالتين ، أي حالة وجدان الوصف المزبور و حالة فقدانه .

فالنتيجة انّ احتمال دخل مثل هذا الوصف لا يكون مانعاً عن جريان مقدّمات الحكمة و التمسك بالاطلاق .

الدعوى الثانية :

لانّ احتمال دخل مثل تلك الاوصاف في ثبوت الحكم مانع عن جريان مقدّمات الحكمة ، و السبب فيه أنّ الحكم اذا ثبت لطائفة كانوا واجدين

لوصف لازم لذاتهم كالهاشمية أو نحوها و كان الوصف المزبور دخيلاً فيه واقعاً صح عرفاً اعتماد المتكلّم عليه في مقام البيان ، فلا يحتاج الى بيان زائد .

و عليه فاذا احتمل دخله و كان المتكلّم في مقام البيان فبطبيعة الحال يحتمل اعتماده في هذا المقام عليه ، و معه كيف يمكن التمسك بالاطلاق .

فالنتيجة أنّ عدم دخله يحتاج الى قرينة خارجية دون دخله فيه .

و بكلمة اخرى:ليس لهم حالتان : حالة كونهم واجدين للوصف المزبور و حالة كونهم فاقدين له ، حتّى يكون لكلامه اطلاق بالاضافة الى كلتا الحالتين فالتقييد يحتاج الى دليل ، بل لهم حالة واحدة ، و هي حالة كونهم واجدين له ، فلا اطلاق لكلامه حتّى يتمسك به لاثبات الحكم الثابت لهم لغيرهم ، فالاطلاق يحتاج الى دليل و ما نحن فيه من هذا القبيل ، نظراً الى أنّ ما يحتمل دخله في الحكم و هو الوصف الحضور من الاوصاف اللازمة ، و مع احتمال دخله فيه لا يمكن التمسك باطلاق الخطابات لاثبات الحكم لغير الحاضرين بعين الملاك المتقدّم .

فالنتيجة أنّه لا بأس بهذه الثمرة .

خلاصة الكلام في هذا المقام :

نتائج البحوث المتقدّمة عدّة نقاط :

١ ـ انّ ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية قدس سره و تبعه فيه شيخنا الاستاذ قدس سره ، من الفرق بين الفحص في المقام و الفحص في موارد الاصول العملية ، فانّ الفحص هنا عن وجود المزاحم و المانع مع ثبوت المقتضي له ، و أمّا الفحص هناك انّما هو عن ثبوت أصل المقتضي له ، لا يمكن

المساعدة عليه ، لما عرفت من أنّه لا فرق بين الفحص فيما نحن فيه و الفحص هناك .

٢ ـ انّ ما هو المعروف و المشهور بين الاصحاب من عدم جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص هو الصحيح ، و ان كان ما استدلّوا عليه من الوجوه مخدوشة بتمامها .

٣ ـ قد يستدلّ على وجوب الفحص بالعلم الاجمالي بوجود مخصّصات و مقيّدات ، و هذا العلم الاجمالي أوجب لزوم الفحص عنها ، حيث انّ أصالة العموم لا تجري ما لم ينحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم ، و ناقش في انحلال هذا العلم الاجمالي شيخنا الاستاذ مدّ ظلّه ، و قد تقدّم بشكل موسّع أنّ العلم الاجمالي ينحلّ ، و ما أفاده شيخنا الاستاذ مدّ ظلّه من عدم الانحلال لا يرجع الى معنى محصّل ، و بالتالي ذكرنا أنّ العلم الاجمالي لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوب الفحص .

٤ ـ انّ الدليل على وجوب الفحص بعينه هو الدليل على وجوبه في موارد الاصول العملية ، و قد ذكرنا هناك أنّ الدليل عليه أمران : أحدهما حكم العقل بذلك ، و ثانيهما الآيات و الروايات الدالّتان على وجوب التعلّم و الفحص .

٥ ـ انّ النزاع المعقول في شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين و الغائبين انّما هو في وضع أدوات الخطاب ، و أنّها موضوعة للدلالة على عموم الالفاظ الواقعة عقيبها للمعدومين و الغائبين ، أو موضوعة للدلالة على اختصاصها بالحاضرين فحسب ، ثمّ انّه لا يمكن أن يكون النزاع في توجيه الخطاب الى المعدومين و الغائبين حقيقة فانّه غير معقول ، نعم توجيه الخطاب اليهم انشاء أو بداع آخر كاظهار العجز أو التحسّر أو نحو ذلك أمر معقول .

٦ ـ ذكرنا للمسألة ثمرتين:

الاولى : انّه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فالظواهر حجة بالخصوص ، و على القول بعدم عمومه فلا تكون حجة عليهم كذلك ، و اورد على هذه الثمرة صاحب الكفاية قدس سره بأنّها تبتني على مقدّمتين، و كلتاهما خاطئة .

الثانية : انّه على القول بعموم الخطاب يجوز التمسك بعمومات الكتاب و السنة بالاضافة الى الغائبين و المعدومين ، و على القول بعدم عمومه لا يجوز التمسك بها ، و هذه الثمرة لا بأس بها ، و لا يرد عليها ما أورده المحقّق صاحب الكفاية قدس سره .

الفصل (٥)
تعقّب العام بضمير يرجع الى بعض مدلوله

اذا عقّب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده ، فبطبيعة الحال يدور الامر بين التصرف في العام بالالتزام بتخصيصه و بين التصرف في الضمير بالالتزام بالاستخدام فيه .

و مثّلوا لذلك بقوله تعالى : « وَ الْمُطَلَّقٰاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ـ الى قوله تعالى : ـ وَ بُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ »[1] ، فانّ كلمة المطلّقات تعمّ الرجعيّات و غيرها ، و الضمير في قوله تعالى : « وَ بُعُولَتُهُنَّ » يرجع الى خصوص الرجعيات ، حيث انّ حقّ الرجوع للزوج انّما ثبت فيها دون غيرها من المطلقات .

فاذاً يقع الكلام في أنّ المرجع في المقام هل هو أصالة العموم أم أصالة عدم الاستخدام ، أم لا هذا و لا ذاك ؟ وجوه بل أقوال .

كلام المحقق صاحب الكفاية قدس سره في جريان أصالة عدم الاستخدام :

اختار المحقّق صاحب الكفاية قدس سره القول الاخير ، و أفاد في وجه ذلك ما توضيحه[2] :

---

١ ـ البقرة : ٢٢٨.

٢ ـ كفاية الاصول : ٢٧١.

لا يمكن الرجوع في المقام لا الى أصالة العموم و لا الى أصالة عدم الاستخدام ، أمّا أصالة العموم فلانّ تعقّب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده يصلح أن يمنع عن انعقاد ظهوره فيه ، حيث انّ ذلك داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية بنظر العرف ، و معه لا ظهور له حتّى يتمسك به الاّ على القول باعتبار أصالة الحقيقة تعبّداً ، و هو غير ثابت جزماً ، و أمّا أصالة عدم الاستخدام فلانّ الاصل اللفظي انّما يكون متّبعاً ببناء العقلاء فيما اذا شك في مراد المتكلّم من اللفظ ، و أمّا اذا كان المراد معلوماً و كان الشك في كيفيّة ارادته و أنّها على نحو الحقيقة أو المجاز فلا أصل هناك لتعيّنها .

و على الجملة فالاصول اللفظية بشتّى أشكالها انّما تكون حجة في تعيين المراد من اللفظ فحسب دون كيفيّة ارادته ، من عموم أو خصوص ، و حقيقة أو مجاز ، لفرض عدم بناء من العقلاء على العمل بها لتعيينها ، و انّما بناؤهم على العمل بها في تعيين المراد عند الشك فيه ، و بما أنّ المراد من الضمير فيما نحن فيه معلوم و الشك انّما هو في كيفية استعماله و أنّه على نحو الحقيقة أو المجاز ، فلا يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام لاثبات كيفية استعماله ، لعدم بناء من العقلاء على العمل بها في هذا المورد على الفرض ، و الدليل الآخر غير موجود .

فالنتيجة لحدّ الآن هي عدم جريان كلا الاصلين في المقام ، لكن كلّ بملاك ، فانّ أصالة العموم بملاك اكتناف العام بما يصلح للقرينية ، و أصالة عدم الاستخدام بملاك أنّ الشك فيها ليس في المراد و انّما هو في كيفية استعماله ، فاذاً لا مناص من القول بالتوقّف في المسألة من هذه الناحية .

كلام المحقق النائيني قدس سره في جريان أصالة العموم :

هذا ، و لكن قد اختار شيخنا الاستاذ قدس سره القول الاوّل ، و هو جريان أصالة العموم دون أصالة عدم الاستخدام .

و قد أفاد في وجه ذلك وجوهاً :

الوجه الاوّل :

انّ الاستخدام في الضمير انّما يلزم فيما اذا اريد من المطلّقات في الآية الكريمة معناها العام ، و من الضمير الراجع اليها خصوص الرجعيات منها .

و من الواضح أنّ هذا يقوم على أساس أن يكون العام بعد التخصيص مجازاً ، اذ على هذا يكون للعام معنيان :

١ ـ معنى حقيقي ، و هو جميع ما يصلح أن ينطبق عليه مدخول أداة العموم .

٢ ـ معنى مجازى ، و هو الباقي من أفراده بعد تخصيصه .

و عليه فبطبيعة الحال اذا اريد بالعام معناه الحقيقي و بالضمير الراجع اليه معناه المجازي لزم الاستخدام ، و أمّا بناء على ما هو الصحيح من أنّ العام لا يكون مجازاً بعد التخصيص فلا يكون له الاّ معنى واحد حقيقي ، و ليس له معنى آخر ليراد من الضمير الراجع اليه معنى مغاير لما اريد من نفسه كي يلزم الاستخدام [١] .

و يرد على هذا الوجه أنّ لزوم الاستخدام في طرف الضمير لا يتوقّف على كون العام مجازاً بعد التخصيص ، ضرورة أنّه لو اريد من العام جميع

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٩٢ .

أفراده و من الضمير الراجع اليه بعضها فهو استخدام و ان لم يستلزم كون العام مجازاً حيث انّه خلاف الظاهر ، فانّ الظاهر اتّحاد المراد من الضمير و ما يرجع اليه ، و ملاك الاستخدام هو أن يكون على خلاف هذا الظهور ، و لاجل ذلك يحتاج الى قرينة و اذا لم تكن فالاصل يقتضي عدمه ، فالمراد من أصالة عدم الاستخدام هو هذا الظهور .

الوجه الثاني :

انّ أصالة عدم الاستخدام لا تجري في نفسها و لو مع قطع النظر عن معارضتها بأصالة العموم .

و السبب في ذلك ما أشرنا اليه في ضمن البحوث السالفة ، من أنّ أصالة الظهور انّما تكون حجّة اذا كان الشك في مراد المتكلّم ، و أمّا اذا كان المراد معلوماً و كان الشك في كيفية ارادته من أنّه على نحو الحقيقة أو المجاز فلا تجري .

و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فانّ أصالة عدم الاستخدام انّما تجري اذا كان الشك فيما اريد بالضمير ، و أمّا اذا كان المراد به معلوماً و الشك في الاستخدام و عدمه انّما هو من ناحية الشك فيما اريد بالمرجع ، فلا مجال لجريانها أصلاً [1] .

و يرد على هذا الوجه أنّ المراد بالضمير في المقام و ان كان معلوماً الاّ أنّ من يدّعي جريان أصالة عدم الاستخدام لا يدّعي ظهور نفس الضمير في ارادة شيء ، ليرد عليه ما أفاده قدس سره ، بل انّما هو يدّعي ظهور الكلام بسياقه في اتّحاد المراد بالضمير و ما يرجع اليه ، يعني ظهور الضمير في رجوعه الى عين ما ذكر أوّلاً ، لا الى غير ما اريد منه ، و حيث انّ المراد

---

١ ـ أجود التقريرات ٢:٤٩٣.

بالضمير في مورد الكلام معلوم ، فبطبيعة الحال يدور الامر بين رفع اليد عن الظهور السياقي ، الّذي مردّه الى عدم ارادة العموم من العام و رفع اليد عن أصالة العموم الّتي تقتضي الالتزام بالاستخدام .

و لكنّ الظاهر بحسب ما هو المرتكز في أذهان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصالة عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصالة العموم ، بل الامر كذلك بنظرهم حتّى فيما اذا دار الامر بين رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام و رفع اليد عن ظهور اللفظ في كون المعنى المراد به المعني الحقيقي ، يعني يلزم في مثل ذلك ايضاً رفع اليد عن ظهور اللفظ في ارادة المعنى الحقيقي و حمله على ارادة المعنى المجازي .

مثلاً في مثل قولنا : رأيت أسدا و ضربته ، يتعيّن حمله على ارادة المعنى المجازي ، و هو الرجل الشجاع ، اذا علم أنّه المراد بالضمير الراجع اليه .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّ أصالة عدم الاستخدام تتقدّم بنظر العرف على أصالة العموم فيما اذا دار الامر بينهما .

الوجه الثالث :

انّنا لو سلّمنا جريان أصالة عدم الاستخدام مع العلم بالمراد الاّ أنّها انّما تجري فيما اذا كان الاستخدام من جهة عقد الواضع ، كما اذا قال المتكلّم : رأيت أسداً و ضربته ، و علمنا أنّ مراده بالضمير هو الرجل الشجاع ، و احتملنا أن يكون المراد بلفظ الاسد الحاكي عمّا وقع عليه الرؤية و هو الرجل الشجاع ايضاً لئلا يلزم الاستخدام ، و أن يكون المراد به الحيوان المفترس ليلزم ذلك ، ففي مثل ذلك نسلّم جريان أصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم ، فيثبت بها أنّ المراد بلفظ الاسد في المثال هو الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس .

و أمّا فيما نحن فيه فليس ما استعمل فيه الضمير هو خصوص الرجعيّات، بل الضمير قد استعمل فيما استعمل فيه مرجعه، يعني كلمة المطلّقات في الآية الكريمة، فالمراد بالضمير فيها انّما هو مطلق المطلقات، و ارادة خصوص الرجعيات منها انّما هي بدالّ آخر، و هو عقد الحمل في الآية، فانّه يدلّ على كون الزوج أحقّ بردّ زوجته.

فالنتيجة أنّ ما استعمل فيه الضمير هو بعينه ما استعمل فيه المرجع، و عليه فأين الاستخدام في الكلام لتجري أصالة عدمه فتعارض بها أصالة العموم، هذا من ناحية.

و من ناحية اخرى انّ ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية قدس سره [1]، من أنّه لا يمكن الرجوع في المقام الى أصالة العموم ايضاً من جهة اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية خاطىء جدّاً و لا واقع موضوعي له أصلاً، و ذلك لانّ الملاك في مسألة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية انّما هو اشتمال الكلام على لفظ مجمل من حيث المعنى، بحيث يصحّ اتّكال المتكلّم عليه في مقام بيان مراده.

كما في مثل قولنا: أكرم العلماء الاّ الفسّاق منهم، اذا افترضنا أنّ لفظ الفاسق يدور أمره بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الاعمّ منه و من مرتكب الصغيرة، فلا محالة يسري اجماله الى العام.

و لكن هذا خارج عمّا نحن فيه، فانّ ما نحن فيه هو ما اذا كان الكلام متكفّلاً لحكمين متغائرين كما في الآية الكريمة، حيث انّ الجملة المشتملة على العام متكفّلة لحكم و هو لزوم التربّص و العدة، و الجملة المشتملة على الضمير متكلفّة لحكم آخر مغائر له، و هو أحقّية رجوع الزوج الى الزوجة في مدّة التربص و العدة، و الحكم الاوّل ثابت لجميع

---

١ ـ كفاية الاصول: ٢٧٢.

أفراد العام ، و الحكم الثاني ثابت لبعض أفراده ، و من الواضح أنّ ثبوت الحكم الثاني لبعض أفراده لا يكون قرينة على اختصاص الحكم الاوّل به ايضاً ، ضرورة أنّه لا صلة له به من هذه الناحية أصلاً ، كيف فحيث قد عرفت أنّه حكم مغائر له .

و ان شئت قلت : انّه لا مانع من أن يكون العام بجميع أفراده محكوماً بحكم و ببعضها محكوماً بحكم آخر مغائر للاوّل ، و لا مقتضى لكون الثاني قرينة على تخصيص الاوّل بوجه ، و هذا بخلاف ما اذا كان الكلام متكفّلاً لحكم واحد كالمثال المتقدّم ، حيث انّ اجمال المخصّص فيه يسري الى العام لا محالة .

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة ، و هي أنّ المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية [١] .

و يرد على هذا الوجه أنّ ما أفاده قدس سره من كون الضمير في الآية الكريمة مستعملاً في العموم و ان كان في غاية الصحة و المتانة ، حيث انّ قيام الدليل الخارجي على عدم جواز الرجوع الى بعض أقسام المطلقات في أثناء العدة لا يوجب استعمال الضمير في الخصوص ، أعني به خصوص الرجعيات من أقسام المطلقات ، و ذلك لما حقّقناه في ضمن البحوث السالفة من أنّ التخصيص لا يستلزم كون العام مجازاً .

الاّ أنّ ما أفاده قدس سره من كون الدالّ على اختصاص الحكم بالرجعيات هو عقد الحمل المذكور في الآية الكريمة ، و هو قوله تعالى : « أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ » [٢] حيث انّه يدلّ على كون الزوج أحقّ بردّ زوجته ، خاطىء جدّاً .

و السبب فيه أنّ الآية المباركة تدلّ على أنّ الحكم المذكور فيها عام

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٤٩٤ ـ ٤٩٦ .

٢ ـ البقرة : ٢٢٨ .

لجميع المطلقات بشتّى ألوانها و أشكالها ، من دون اختصاصه بقسم خاص منها ، فليس فيها ما يدلّ على الاختصاص ، فالاختصاص انّما ثبت بدليل خارجي ، و لاجل ذلك يكون حاله حال المخصّص المنفصل ، يعني انّه لا يستلزم كون اللفظ مستعملاً في خصوص ما ثبت له الحكم في الواقع .

و بكلمة اخرى : انّ الآية الكريمة قد تعرّضت لثبوت حكمين للمطلقات : أحدهما لزوم التربّص و العدة لهن ، و ثانيهما أحقّية الزوج لردّ زوجته ، فلو كنّا نحن و الآية المباركة لقلنا بعموم كلا الحكمين لجميع أقسام المطلقات ، حيث ليس فيها ما يدلّ على الاختصاص ببعض أقسامهنّ ، و انّما ثبت ذلك بدليل خارجي ، فقد دلّ دليل من الخارج على أنّ الحكم الثاني خاص للرجعيات فحسب دون غيرها من أقسام المطلقات ، كما أنّ الدليل الخارجي قد دلّ على أنّ الحكم الاوّل خاص بغير اليائسة و من لم يدخل بها .

فاذاً بطبيعة الحال كما أنّ لفظ المطلقات في الآية استعمل في معنى عام و التخصيص انّما هو بدليل خارجي ، و هو لا يوجب استعماله في الخاص ، كذلك الحال في الضمير ، فانّه استعمل في معنى عام و التخصيص انّما هو من جهة الدليل الخارجي ، و هو لا يوجب استعماله في الخاص .

و أمّا ما أفاده دام ظله من أنّ المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية و ان كان تامّاً كما عرفت تفصيله بشكل موسّع في ضمن كلامه دام ظله ، الاّ أنّ هنا نكتة اخرى ، و هي تمنع عن التمسك بأصالة العموم ، و تلك النكتة هي الّتي أشرنا اليها سابقاً ، من أنّ المرتكز العرفي في أمثال المقام هو الاخذ بظهور الكلام في اتّحاد المراد من الضمير مع ما يرجع اليه ، و رفع اليد عن ظهور العام في العموم ، يعني انّ ظهور

الكلام في الاتحاد يكون قرينة عرفية لرفع اليد عن أصالة العموم ، اذ من الواضح أنّ أصالة العموم انّما تكون متّبعة فيما لم تقم قرينة على خلافها ، و مع قيامها لا مجال لها .

خلاصة الكلام في هذا المقام :

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهاتين النتيجتين :

١ ـ انّ الصحيح في المسألة هو القول الثاني ، يعني الاخذ بأصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم ، لما عرفت من النكتة فيه .

و عليه ففي كلّ مورد اذا فرض دوران الامر بين الالتزام بالاستخدام و رفع اليد عن أصالة العموم كان اللازم هو رفع اليد عن أصالة العموم و ابقاء ظهور الكلام في عدم الاستخدام .

٢ ـ انّ الآية الكريمة أو ما شاكلها خارجة عن موضوع المسألة ، حيث انّ موضوع المسألة هو ما اذا استعمل الضمير الراجع الى العام في خصوص بعض أقسامه ، فدار الامر بين الالتزام بالاستخدام و رفع اليد عن أصالة العموم .

و قد عرفت أنّ الضمير الراجع الى العام في الآية المباركة غير مستعمل في خصوص بعض أقسامه ، بل هو مستعمل في العام و التخصيص انّما هو من جهة الدليل الخارجي ، و هو لا يوجب كونه مستعملاً في خصوص الخاص .

ثمّ انّه هل يكون لهذه المسألة صغرى في الفقه أم لا ؟ الظاهر عدمها حيث انّه لم يوجد في القضايا المتكفّلة ببيان الاحكام الشرعية مورد يدور الامر فيه بين رفع اليد عن أصالة العموم و رفع اليد عن أصالة عدم الاستخدام ، و على هذا الضوء فلا تترتّب على البحث في هذه المسألة ثمرة في الفقه .

الفصل (٦)
تخصيص العام بالمفهوم

هل يقدّم المفهوم على العموم أو بالعكس أو لا هذا و لا ذاك ؟ ففيه وجوه :

الوجه الاول :

قيل بتقدّم العموم على المفهوم ، بدعوى أنّ دلالة العام على العموم ذاتية أصلية و دلالة اللفظ على المفهوم تبعية ، و من الطبيعي أنّ الدلالة الاصلية تتقدّم على الدلالة التبعية في مقام المعارضة .

و يرد عليه : أنّ دلالة اللفظ على المفهوم لا تخلو من أن تكون مستندة الى الوضع أو الى مقدّمات الحكمة فلا ثالث لهما .

و بكلمة اخرى : قد تقدّم في مبحث المفاهيم أنّ دلالة القضية على المفهوم انّما هي من ناحية دلالتها على خصوصية مستتبعة له ، و من المعلوم أنّ دلالتها على تلك الخصوصية امّا من جهة الوضع أو من جهة مقدّمات الحكمة .

و المفروض أنّ دلالة العام على العموم ايضاً لا تخلو من أحد هذين الامرين ، يعني الوضع أو مقدّمات الحكمة ، فاذاً ما هو معنى أنّ دلالة العام على العموم أصلية و دلالة القضية على المفهوم تبعية ، فالنتيجة أنّه لم يظهر لنا معنى محصّل لذلك .

الوجه الثاني :

و قيل بتقدّم المفهوم على العموم ، و لا سيّما اذا كان من المفهوم الموافق ، ببيان أنّ دلالة القضية على المفهوم عقلية و دلالة العام على العموم لفظية ، فلا يمكن رفع اليد عن المفهوم من جهة العموم ، و بتعبير واضح أنّ المفهوم لازم عقلي للخصوصية الّتي كانت في المنطوق ، و من الطبيعي أنّه لا يعقل رفع اليد عنه من دون أن يرفع اليد عن تلك الخصوصية ، ضرورة استحالة انفكاك اللازم عن الملزوم ، و من المعلوم أنّ رفع اليد عن تلك الخصوصية بلا موجب ، لفرض أنّها ليست طرفاً للمعارضة مع العام ، و ما هو طرف لها و هو المفهوم فرفع اليد عنه بدون رفع اليد عنها غير معقول .

أو فقل : انّ رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف في المنطوق ، مع أنّ المفروض لزوم المفهوم له أمر غير ممكن ، و التصرف في المنطوق و رفع اليد عنه مع أنّه ليس طرفاً للمعارضة بلا مقتض و موجب ، و عليه فلا محالة يتعيّن التصرف في العموم و تخصيصه بغير المفهوم .

و يرد عليه : أنّ التعارض بين المفهوم و العام يرجع في الحقيقة الى التعارض بين المنطوق و العام ، و السبب فيه أنّ المفهوم كما عرفت لازم عقلي للخصوصية الموجودة في طرف المنطوق ، و من الطبيعي أنّ انتفاء الملزوم كما يستلزم انتفاء اللازم ، كذلك انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ، فلا يعقل انفكاك بينهما لا ثبوتاً و لا نفياً ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى : انّ القضية الّتي هي ذات مفهوم فقد دلّت على تلك الخصوصية بالمطابقة و على لازمها بالالتزام ، غاية الامر ان كان اللازم موافقاً للقضية في الايجاب و السلب سمّي ذلك بالمفهوم الموافق ، و ان كان مخالفاً لها في ذلك سمّي بالمفهوم المخالف .

و من ناحية ثالثة : انّ الدليل المعارض قد يكون معارضاً للملزوم و يسمّى ذلك بالمعارض للمنطوق ، و قد يكون معارضاً للازم و يسمّى ذلك بالمعارض للمفهوم ، و لكن على كلا التقديرين يكون معارضاً لكليهما معاً ، ضرورة أنّ ما يكون معارضاً للملزوم و يدلّ على نفيه فلا محالة يدلّ على نفي لازمه ايضاً ، و كذا بالعكس ، أي ما يكون معارضاً للازم و يدلّ على نفيه ، فبطبيعة الحال يدلّ على نفي ملزومه ايضاً ، لما أشرنا اليه آنفاً من أنّ نفي الملزوم كما يستلزم نفي اللازم ، كذلك نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم .

الاّ أن يكون اللازم أعمّ من الملزوم أو أخصّ منه ، فعندئذ لا ملازمة بينهما ، و أمّا اذا كان اللازم لازماً مساوياً له ، كما هو الحال في المفهوم ، حيث انّه لازم مساوي للمنطوق ، فلا يعقل رفع اليد عنه بدون رفع اليد عن المنطوق ، لانّ مردّه الى انفكاك اللازم عن الملزوم و هو مستحيل .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي : انّ العام المعارض للمفهوم بعمومه كما هو مفروض مسألتنا هذه ، فهو في الحقيقة معارض للمنطوق و يدلّ على نفيه ، نظراً الى ما عرفت من أنّ التصرف في المفهوم و رفع اليد عنه بدون التصرف في المنطوق و رفع اليد عنه غير ممكن حتّى يعقل كونه طرفاً للمعارضة مستقلاً .

فاذا افترضنا أنّ العام بعمومه يكون منافياً للمفهوم فبطبيعة الحال يكون منافياً للمنطوق ايضاً ، و لا محالة يمنع عن دلالة القضية على الخصوصية المستتبعة له المفهوم ، و الاّ فلا يعقل كونه منافياً له و مانعاً عن دلالة القضية عليه بدون منعه عن دلالتها على تلك الخصوصية ، لاستلزام ذلك انفكاك اللازم عن الملزوم و هو مستحيل ، فاذاً المعارضة في الحقيقة لا تعقل الاّ بينه و بين المنطوق ، كما هو الحال في جميع موارد يكون الدليل معارضاً للمفهوم .

الوجه الثالث : تفصيل صاحب الكفاية قدس سره في المقام

هذا ، و قد فصّل المحقّق صاحب الكفاية قدس سره في المقام و اليك نصّه :

و تحقيق المقام أنّه : اذا ورد العام و ما له المفهوم في كلام أو كلامين ، و لكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة للتصرف في الآخر ، و دار الامر بين تخصيص العموم أو الغاء المفهوم ، فالدلالة على كلّ منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة أو بالوضع ، فلا يكون هناك عموم و لا مفهوم ، لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة ، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك ، فلا بدّ من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم و المفهوم ، اذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر ، و الاّ كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الآخر .

و منه قد انقدح الحال فيما اذا لم يكن بين ما دلّ على العموم و ما له المفهوم ذاك الارتباط و الاتّصال و أنّه لا بدّ أن يعامل مع كلّ منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر ، و الاّ فهو المعوّل ، و القرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل [1] .

أقول : ما أفاده قدس سره يحتوي على نقطتين :

١ ـ أن يكون العام و ما له المفهوم في كلام واحد أو في كلامين يكونان بمنزلة كلام واحد ، فعندئذ لا يخلوان من أن تكون دلالة كلّ منهما على مدلوله بالاطلاق و مقدّمات الحكمة ، أو بالوضع ، أو أحدهما بالوضع و الآخر بالاطلاق و مقدّمات الحكمة .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٧٣.

فعلى الاوّل و الثاني لا ينعقد الظهور لشيء منهما ، أمّا على الاوّل فلانّ انعقاد ظهور كلّ منهما في مدلوله يرتكز على تماميّة مقدّمات الحكمة فيه ، و المفروض أنّها غير تامّة في المقام ، حيث انّ كلاً منهما مانع عن جريانها في الآخر ، و أمّا على الثاني فلفرض أنّ كلاً منهما يصلح أن يكون قرينة على الآخر ، و عليه فيدخل المقام في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، و معه لا محالة لا ينعقد الظهور لشيء منهما ، اذاً يكون المرجع في مورد المعارضة هو الاصول العملية .

و على الثالث فما كانت دلالته بالوضع يتقدّم على ما كانت دلالته بالاطلاق و مقدّمات الحكمة ، حيث انّ ظهوره في مدلوله لا يتوقّف على شيء دون ذاك ، فانّه يتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة ، و هي غير جارية في المقام ، لفرض أنّ ظهوره في مدلوله مانع عن جريانها .

٢ ـ أن يكونا في كلامين منفصلين ، و عندئذ فتارة تكون دلالة كلّ منهما على مدلوله بالاطلاق و مقدّمات الحكمة ، و اخرى تكون بالوضع ، و ثالثة تكون أحدهما بالوضع و الآخر بالاطلاق و مقدّمات الحكمة ، فعلى الفرض الاوّل و الثاني لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر الاّ اذا كان ظهور أحدهما أقوى من الآخر ، على نحو يكون بنظر العرف قرينة على التصرف فيه ، فحينئذ يتقدّم عليه ، كما اذا كان أحدهما خاصّاً و الآخر عامّاً ، و على الفرض الثالث يتقدّم ما كانت دلالته بالوضع على ما كانت دلالته بالاطلاق و مقدّمات الحكمة كما هو ظاهر .

الحق في المقام :

هذا ، و الصحيح في المقام هو التفصيل بشكل آخر غير هذا الّذي أفاده صاحب الكفاية قدس سره ، و سوف يظهر ما فيه من المناقشة و الاشكال في ضمن بيان ما اخترناه من التفصيل .

بيان ذلك : انّك عرفت أنّ التعارض في الحقيقة انّما هو بين منطوق القضية و عموم العام ، لا بينه و بين مفهومها فحسب كما هو ظاهر .

و عليه فلابدّ من ملاحظة النسبة بينهما ، و من الطبيعي أنّ النسبة قد تكون عموماً من وجه ، و قد تكون عموماً مطلقاً ، أمّا على الاوّل فقد ذكرنا في تعارض الدليلين بالعموم من وجه أنّه اذا كان أحدهما ناظراً الى موضوع الآخر و رافعاً له دون العكس فلا اشكال في تقديمه عليه من دون ملاحظة النسبة بينهما ، لفرض أنّ ما كان ناظراً الى موضوع الدليل الآخر حاكم عليه .

و من الواضح أنّه لا تلاحظ النسبة بين دليلي الحاكم و المحكوم ، كما لا تلاحظ بقيّة المرجّحات ، لفرض أنّه لا تعارض بينهما في الحقيقة ، كما هو الحال في تقديم مفهوم آية النبأ على عموم العلّة فيها ، حيث انّ الآية الكريمة على تقدير دلالتها على المفهوم ، و هو حجية خبر العادل ، تكون حاكمة على عموم العلة و نحوها .

فانّ المفهوم يرفع موضوع العام ، فلا يكون العمل بخبر العادل بعد ذلك من أصابة القوم بجهالة ، و من العمل بغير العلم ، حيث انّه علم شرعاً بمقتضى دلالة الآية ، و معه كيف يكون عموم العلة مانعاً عن ظهورها في المفهوم ، ضرورة أنّ العلة بعمومها لا تنظر الى أفرادها و مصاديقها في الخارج لا وجوداً و لا عدماً ، يعني انّها لا تقتضي وجودها فيه و لا تقتضي عدمها ، حيث انّ شأنها شأن بقيّة القضايا الحقيقية ، فلا تدلّ الاّ على ثبوت الحكم لافراد موضوعها على تقدير ثبوتها في الخارج ، و من هنا لا يمكن التمسك بعمومها في مورد الاّ بعد احراز أنّه من أفرادها و مصاديقها ، كما هو الحال في غيرها من العمومات .

فاذا كان هذا حال عموم العلة أو ما شاكلها فكيف يكون مانعاً عن

انعقاد ظهور الآية في المفهوم ، لوضوح أنّ ظهورها فيه يمنع عن كون مورد المفهوم فرداً للعام ، و قد عرفت أنّه لا نظر لها الى كون هذا المورد فرداً لها أو لا ، فاذاً كيف يعقل أن يكون مزاحماً لما يدل على كون هذا المورد ليس فرداً لها .

أو فقل : انّ جواز التمسك بعموم العام في مورد لاثبات حكم له يتوقّف على كون ذلك المورد في نفسه فرداً للعام ، و المفروض أنّ كونه فرداً له يتوقّف على عدم دلالة القضية على المفهوم و الاّ لم يكن فرداً له ، و معه كيف يعقل أن يكون عموم العام مانعاً عن دلالتها عليه ، و الاّ لزم الدور ، نظراً الى أنّ عموم العام يتوقّف على كون المورد في نفسه فرداً للعام ، و هو يتوقّف على عدم دلالة القضية على المفهوم ، فلو كان ذلك متوقّفاً على عموم العام لزم الدور لا محالة .

عدم الفرق بين كون العام متّصلاً بما له المفهوم و كونه منفصلاً عنه :

ثمّ انّه لا فرق في ذلك بين كون العام متّصلاً بما له المفهوم في الكلام و كونه منفصلاً عنه ، فانّه على كلا التقديرين يتقدّم المفهوم على العام ، حيث انّ النكتة الّتي ذكرناها لتقديمه عليه لا يفرق فيها بين الصورتين ، و أمّا اذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر ، فعندئذ ان كان تقديم أحدهما على الآخر موجباً لالغاء عنوان المأخوذ في موضوعه دون العكس تعيّن العكس ، و يكون ذلك من أحد المرجّحات عند العرف .

و لنأخذ لذلك بمثالين:

المثال الاوّل :

انّ ما دلّ على اعتصام ماء البئر و عدم انفعاله بالملاقاة كصحيحة ابن

بزيع ، معارض بما دلّ على انفعال الماء القليل ، كمفهوم قوله عليه السلام : « اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجّسه شيء »[١] .

بيان ذلك : انّ الاستدلال بالصحيحة على اعتصام ماء البئر تارة بملاحظة التعليل الوارد فيها ، و هو قوله عليه السلام : « لانّ له مادّة » ، و اخرى بملاحظة صدرها بدون حاجة الى ضمّ التعليل الوارد فيها ، و هو قوله عليه السلام : « ماء البئر واسع لا ينجّسه شيء »[٢] ، أمّا اذا كان الاستدلال فيها بلحاظ التعليل فهو خارج عن مورد كلامنا هنا ، حيث انّ التعليل يكون أخصّ مطلقاً من المفهوم .

لانّ المفهوم يدل بالالتزام على انحصار ملاك الاعتصام ببلوغ الماء حد الكر ، و ينفي وجوده عن غيره ، و التعليل نص في أنّ المادة ملاك للاعتصام ، و هو صريح في النظر الى الماء القليل ، ضرورة أنّه لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة .

و لا فرق في ذلك بين أن يكون التعليل في الصحيحة مسوقاً ابتداء لبيان اعتصام ماء البئر ، و أن يكون مسوقاً كذلك لبيان ارتفاع النجاسة عنه بعد زوال التغيّر ، حيث انّ المتفاهم العرفي بالمناسبات الارتكازية انّ سببية المادة لارتفاع النجاسة عنه انّما هي من آثار سببيّتها لاعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاة ، لا أنّ مطهريّتها له تعبّد من الشارع من دون كونها سبباً لاعتصامه .

و دعوى أنّ مطهّرية المادة لماء البئر أو نحوه لا تختصّ بالقليل بل تعمّ الكثير ايضاً ، فلو كانت المطهّرية من آثار سببيّتها للاعتصام لاختصّت

---

١ ـ الوسائل ١:١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ و ٢ و غيرهما.

٢ ـ محمد بن اسماعيل ، عن الرضا عليه السلام قال : «ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا أن يتغيّر ريحه أو طعمه فينزح حتّى يذهب الريح و يطيب طعمه ، لانّ له مادّة» ـ الوسائل ١:١٤١.

بالقليل باعتبار اختصاص سببيّتها به ، حيث لا معنى لكونها سبباً لاعتصام الكثير ، خاطئة جدّاً ، فانّ الاختصاص ليس من ناحية قصور في المادة و انّها لا تصلح أن تكون سببا لاعتصام الكثير ، بل من ناحية عدم قابلية المحل حيث انّ المعتصم في نفسه غير قابل للاعتصام بسبب خارجي ، و بما أنّ الكثير معتصم في نفسه ، فيستحيل أن يقبل الاعتصام ثانياً بسبب خارجي كالمادة .

و احتمال انّ عدم انفعال ماء البئر بالملاقاة انّما هو من ناحية اعتصامه في نفسه كما هو مقتضى صدر الصحيحة لا من ناحية وجود المادة فيه ، مدفوع بأنّ هذا الاحتمال خلاف الارتكاز ، حيث انّ العرف لا يرى بالمناسبات الارتكازية خصوصية في ماء البئر بها يمتاز عن غيره مع قطع النظر عن وجود المادة فيه ، فامتيازه عن غيره انّما هو بوجودها ، و من هنا قلنا انّ المتفاهم العرفي من الصحيحة أنّ سبب اعتصامه انّما هو المادة .

و على الجملة انّ احتمال دخل خصوصية عنوان البئر في اعتصامه في نفسه غير محتمل جزماً ، ضرورة أنّ العرف لا يرى فرقاً بين الماء الموجود في باطن الارض كالبئر و الموجود في سطحها مع غضّ النظر عن المادة .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّ التعليل في الصحيحة و ان فرضنا أنّه مسوق ابتداء لبيان ازالة النجاسة عن ماء البئر بعد زوال التغير ، الاّ أنّ العرف يرى بالمناسبات الارتكازية أنّ سببية المادة لطهارته و ازالة النجاسة عنه انّما هي من آثار سببيّتها لاعتصامه .

و لازم ذلك أنّ التعليل فيها مطلقاً بحسب مقام اللب و الواقع راجع الى اعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاة ، كما هو محطّ البحث و النظر ، و ان كان بحسب ظاهر القضية راجعاً الى ارتفاع النجاسة عنه ، و عليه فلا يبقى

مجال للنزاع في أنّ التعليل راجع الى اعتصامه أو الى ارتفاع النجاسة عنه.

و من ضوء ما بيّناه من النكتة يظهر خطأ ما قيل من أنّ التعليل اذا افترضنا أنّه راجع الى بيان ازالة النجاسة دون الاعتصام قابل للتقييد بالكثير ، نظراً الى أنّه باطلاقه حينئذ يشمل ما اذا كان ماء البئر قليلاً ، و بنكتة أنّ الرفع يستلزم أولويّة الدفع بالمناسبة الارتكازية العرفية يدل على اعتصامه ايضاً ، أو فقل : انّ سببيّة المادة لازالة النجاسة عنه يستلزم سببيّتها لاعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاة بالاولوية ، باعتبار أنّ الدفع أهون من الرفع عرفاً.

و على هذا فلا محالة يعارض اطلاقه مع اطلاق ما يدلّ على انفعال الماء القليل بالملاقاة ، فانّ مقتضى اطلاق التعليل بلحاظ النكتة المزبورة أنّ الماء القليل اذا كان له مادة لا ينفعل بالملاقاة ، فيكون معارضاً لما دلّ على انفعاله و لا يكون أخصّ منه ، فعندئذ يمكن تقييد اطلاق التعليل بخصوص الكثير ، يعني انّ مطهريّة المادة تختصّ بما اذا كان الماء في نفسه كثيراً .

و السبب في خطأ ذلك أنّ هذا التقييد مضافاً الى أنّه خلاف الارتكاز جزماً ، حيث انّ المرتكز عرفاً بمناسبة الحكم و الموضوع أنّه لا فرق في مطهريّة المادة بين كون الماء كثيراً في نفسه و كونه قليلاً ، و لا يرون للكثرة أيّة دخل في المطهرية .

أو فقل : انّ العرف بمقتضى المناسبات الارتكازية يرون الملازمة في مطهريّة المادة بين كون الماء المطهّر ـ بالفتح ـ كثيراً في نفسه و كونه قليلاً ، فلا يمكن التكفيك بينهما في نظرهم أنّ ذلك التقييد انّما يمكن فيما اذا لم يكن ارتفاع النجاسة عنه بالمادة من آثار سببيّتها لاعتصامه ،

و أمّا اذا كان من آثارها كما استظهرناه بمقتضى الفهم العرفي فلا يمكن هذا التقييد ، لما عرفت من أنّ سببيّتها للاعتصام تختصّ بخصوص القليل ، حيث لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة فيكون أخصّ مطلقاً من دليل انفعال القليل .

و بكلمة اخرى انّ للمادة أثرين : الاوّل كونها سبباً للاعتصام ، الثاني كونها سبباً لارتفاع النجاسة ، و دليل انفعال الماء القليل انّما يكون معارضاً للتعليل باعتبار أثرها الاوّل دون أثرها الثاني كما هو ظاهر ، و قد عرفت أنّه بهذا الاعتبار ، أي باعتبار أثرها الاوّل ، أخصّ منه مطلقاً ، فلا محالة يخصّصه بغير مورده .

و أمّا ان كان الاستدلال فيها بلحاظ صدر الصحيحة مع قطع النظر عن التعليل الوارد في ذيلها ، نظراً الى أنّه لا مانع من الاستدلال به على طهارة ماء البئر و عدم انفعاله بالملاقاة و لو كان قليلاً ، فهو حينئذ لا محالة يكون معارضة بالعموم من وجه مع ما دلّ على انفعال الماء القليل ، سواء أكان راكداً أو بئراً ، و يتعيّن عندئذ تقديم اطلاق صدر الصحيحة على اطلاق دليل الانفعال في مورد الالتقاء و الاجتماع ، بنكتة أنّنا اذا قدّمنا الصدر فلا يلزم منه الغاء عنوان الماء القليل عن الموضوعية للانفعال رأساً ، بل يلزم منه تضييق دائرة دليل الانفعال و تقييده بغير ماء البئر ، و هذا لا مانع منه .

و أمّا اذا عكسنا الامر و قدّمنا اطلاق دليل انفعال الماء القليل على صدر الصحيحة ، فهو يستلزم الغاء عنوان البئر عن الموضوعية للاعتصام رأساً ، حيث لا يكون عندئذ فرق بين ماء البئر و غيره من المياه أصلاً ، فانّ اعتصام الجميع انّما هو بالكثرة و ببلوغه حد الكر ، فاذاً يصبح أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحة لغواً محضاً ، و حيث انّه لا يمكن بمقتضى

الارتكاز العرفي ، لاستلزامه حمل كلام الحكيم على اللغو ، فلا محالة يكون قرينة على تقديم الصحيحة على دليل الانفعال .

المثال الثاني :

ما دلّ على طهارة بول الطير و خرئه مطلقاً و لو كان غير مأكول اللحم ، كقوله عليه السلام في معتبرة أبي بصير : « كلّ شيء يطير فلا بأس ببوله و خرئه »[1] ، معارض بما دلّ على نجاسة بول غير المأكول مطلقاً و لو كان طيراً ، و مورد التعارض و الالتقاء بينهما هو البول من الطير غير المأكول ، ففي مثل ذلك لابدّ من تقديم دليل طهارة بول الطير و خرئه على دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ، حيث انّ العكس يؤدّي الى الغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع دليل الطهارة ، نظراً الى أنّ الحكم بتقيّده حينئذ بما اذا كان الطير محلّل الاكل .

و من الواضح أنّ مردّ ذلك الى الغاء عنوان الطير رأساً و جعل الموضوع للطهارة عنواناً آخر ، و هو عنوان ما يؤكل لحمه ، و هو قد يكون طيراً و قد يكون غيره ، و هذا بخلاف ما لو قيّد دليل نجاسة بول غير المأكول بما اذا لم يكن طيراً ، اذ غاية ما يلزم هو رفع اليد عن اطلاق موضوعيّته للنجاسة .

و من الطبيعي أنّه كلّما دار الامر بين رفع اليد عن اطلاق موضوعية عنوان للحكم و رفع اليد عن أصل موضوعيّته له رأسا يتعيّن الاوّل بنظر العرف ، و ما نحن فيه كذلك ، فانّ تقديم دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه على دليل طهارة بول الطير يستلزم الغاء عنوان الطير المأخوذ في

---

١ ـ الكافي ٣:٥٨، التهذيب ١:٢٦٦ ، عنهما الوسائل ٣:٤١٢.

موضوع الطهارة رأساً ، و أمّا العكس فلا يستلزم الاّ تقييد اطلاق موضوعية عنوان غير المأكول للنجاسة ، و هذا أخفّ مؤونة من الاوّل بمقتضى فهم العرف و ارتكازهم .

صفوة القول في هذا المقال :

فالنتيجة في نهاية المطاف هي أنّ المفهوم ان كان حاكماً على المنطوق فلا شبهة في تقديمه عليه ، و ان كانت النسبة بينهما عموماً من وجه ، و كذا لا شبهة في تقديمه عليه اذا كان تقديم المنطوق عليه موجباً لالغاء العنوان المأخوذ في موضوع الحكم فيه رأساً دون العكس ، و أمّا اذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا بدّ من الرجوع الى مرجّحات باب التعارض ان كانت ، و الاّ فالحكم هو التساقط ، على تفصيل يأتي في مبحث التعادل و الترجيح .

و أمّا لو كانت النسبة بينهما عموماً و خصوصاً مطلقاً فلا شبهة في تقديم الخاص على العام ، حيث انّه يكون بنظر العرف قرينة على التصرف فيه ، و من المعلوم أنّ ظهور القرينة يتقدّم على ظهور ذيها ، و ان افترض أنّ ظهورها بالاطلاق و مقدّمات الحكمة و ظهور ذاك بالوضع ، كما اذا افترضنا ورود دليل يدلّ بالوضع على أنّ كلّ ماء طاهر لا ينفعل بالملاقاة الاّ اذا تغيّر لونه أو طعمه أو ريحه ، فانّه مع ذلك لا يقاوم مفهوم روايات الكر ، على الرغم من أنّ دلالته على انفعال الماء القليل بالملاقاة بالاطلاق و مقدّمات الحكمة .

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، و هي أنّ حال التعارض بين المفهوم و المنطوق بعينه حاله بين المنطوقين من دون تفاوة في البين أصلاً .

الفصل (٧)
تعقّب الاستثناء لجمل متعدّدة

اذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّدة، فهل الظاهر هو رجوعه الى الجميع أو الى خصوص الاخيرة، أو لا ظهور له في شيء منهما ؟ فيه وجوه، بل أقوال.

ذكر المحقّق صاحب الكفاية قدس سره بقوله :

و الظاهر أنّه لا خلاف و لا اشكال في رجوعه الى الاخيرة على أيّ حال، ضرورة أنّ رجوعه الى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة، و كذا في صحة رجوعه الى الكل، و ان كان المتراآي من صاحب المعالم رحمه الله [1]، حيث مهّد مقدمة لصحّة رجوعه اليه انّه محلّ الاشكال و التأمل، و ضرورة أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الاداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عامّاً أو خاصّاً، و كان المستعمل فيه الاداة فيما كان المستثنى منه متعدّداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى بلا ريب و لا اشكال، و تعدّد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدّد ما استعمل فيه أداة الاخراج مفهوماً.

و بذلك يظهر أنّه لا ظهور لها في الرجوع الى الجميع أو خصوص الاخيرة، و ان كان الرجوع اليها متيقّناً على كلّ تقدير.

---

١ ـ معالم الاصول : ١٢٤.

نعم غير الاخيرة ايضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم ، لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه ، فلابدّ في مورد الاستثناء فيه من الرجوع الى الاصول ، الاّ أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبّداً لا من باب الظهور ، فيكون المرجع عليه أصالة العموم اذا كان وضعيّاً ، لا ما اذا كان بالاطلاق و مقدّمات الحكمة ، فانّه لا يكاد يتمّ تلك المقدّمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع ، فتأمل [1].

ما أفادة رحمه الله يحتوي على عدّة نقاط :

١ ـ انّه لا اشكال في صحّة رجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرة على كلّ حال ، حيث انّ رجوعه الى ما عداها لا يمكن بلا قرينة ، و كذا لا اشكال في صحّة رجوعه الى الجميع .

٢ ـ انّ صحّة رجوعه الى الجميع لا تتوقّف على كون الموضوع له في الحروف عامّاً ، بل يصحّ رجوعه اليه و لو كان الموضوع له فيها خاصّاً ، و السرّ فيه انّ تعدّد المستثنى منه لا يوجب تفاوتاً في ناحية الاداة ، فانّ تعدّده انّما هو بحسب الخارج لا في مقام اللحاظ و الاستعمال ، فانّه في هذا المقام واحد ، سواء أكان مطابقة في الخارج ايضاً واحداً أم كان متعدّداً ، فتعدّده فيه لا يوجب تعدّد الاخراج في مقام اللحاظ و ظرف الاستعمال ، فالاخراج واحد في هذا المقام ، و كذا المخرج منه ، و ان كان متعدّداً في الخارج ، و من الطبيعي أنّ تعدّده فيه انّما يوجب تعدّد اضافة الاخراج لا نفسه ، كما هو واضح.

٣ ـ انّه لا ظهور للاستثناء في الرجوع الى الجميع ، و لا الى خصوص الاخيرة ، و ان كان رجوعه اليها متيقّناً ، هذا من ناحية ، و من ناحية اخرى

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٧٣.

انّ رجوع الاستثناء الى غير الاخيرة من الجمل و ان كان غير معلوم الاّ أنّه مع ذلك لا ظهور لها في العموم لاكتنافها بما يصلح للقرينيّة .

الصحيح في المقام :

هذا ، و الصحيح في المقام أن يقال : انّ تعدّد العمومات المتعقّبة بالاستثناء لا يخلو من أن يكون بتعدّد خصوص موضوعاتها ، أو بتعدّد خصوص محمولاتها ، أو بتعدّد كليهما معاً ، لوضوح أنّ القضيّة كما تتعدّد بتعدّد الموضوع و المحمول معاً ، كذلك تتعدّد بتعدّد الموضوع فقط مع وحدة المحمول ، أو المحمول فقط مع وحدة الموضوع ، و الاوّل كقولنا : زيد قائم ، و عمرو قائم ، و الثاني كقولنا : زيد عادل و زيد متكلّم ، فالصور ثلاث :

١ ـ أن يكون تعدّدها بتعدّد الموضوع فحسب .

٢ ـ أن يكون تعدّدها بتعدّد المحمول كذلك .

٣ ـ أن يكون تعدّدها بتعدّد الموضوع و المحمول معاً .

الصورة الاولى :

ان لم يتكرّر فيها عقد الحمل ، كما اذا قيل : أكرم العلماء و الاشراف و السادة الاّ الفساق منهم ، أو قيل : أكرم الفقهاء و الاصوليين و المتكلّمين الاّ من كان فاسقاً منهم ، فالظاهر بل لا شبهة في رجوع الاستثناء الى الجميع ، حيث انّ ثبوت الحكم الواحد لهم جميعاً قرينة عرفاً على أنّ الجميع موضوع واحد في مقام اللحاظ و الجعل ، و ان كان متعدّداً في الواقع ، و التكرار لا يخلو من أن يكون لنكتة فيه ، أو لعدم وضع لفظ للجامع بين الجميع .

و ان شئت قلت : انّ القضية في مثل ذلك و ان كانت متعدّدة صورة الاّ أنّها في حكم قضية واحدة قد حكم فيها بحكم واحد ، و هو وجوب اكرام كلّ فرد من الطوائف الثلاث الاّ الفاسق منهم ، فمردّ هذه القضية بنظر العرف الى قولنا : أكرم كلّ واحد من هذه الطوائف الثلاث الاّ من كان منهم فاسقاً .

و أمّا اذا كرّر فيها عقد الحمل ، كما اذا قيل : أكرم العلماء و الاشراف ، و أكرم الشيوخ الاّ الفسّاق منهم ، فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء الى خصوص الجملة المتكرّرة فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت ، لانّ تكرار عقد الحمل في الكلام قرينة بنظر العرف على أنّه كلام آخر منفصل عمّا قبله من الجملات ، و بذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام ، فيحتاج تخصيص الجملات السابقة على الجملة المتكرّر فيها عقد الحمل الى دليل آخر ، و حيث انّه مفقود على الفرض فلا مانع من التمسك بأصالة العموم في تلك الجملات .

و دعوى أنّها داخلة في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، و معه لا ينعقد لها ظهور في العموم حتّى يتسمك به ، خاطئة جدّاً ، و ذلك لانّ كبرى احتفاف الكلام بذلك انّما هي فيما اذا صحّ اعتماد المتكلّم عليه و ان كان مشتبه المراد عند المخاطب و السامع ، كلفظ الفاسق مثلاً اذا افترضنا أنّه مجمل عند المخاطب ، فلا يعلم أنّه موضوع لخصوص مرتكب الكبائر أو للاعم منه و من الصغائر .

فانّه اذا ورد في كلام المولى مقترناً بعام أو مطلق كقوله : أكرم العلماء الاّ الفسّاق منهم ، فلا محالة يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم لدخوله في الكبرى المتقدّمة ، حيث انّه يصح للمتكلّم أن يعتمد عليه في بيان مراده الواقعي ، و معه لا ينعقد لكلامه ظهور في العموم حتّى يتمسّك به .

فالنتيجة أنّ مورد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية انّما هي موارد اجماله و اشتباه المراد منه للسامع ، و هذا بخلاف المقام ، حيث لا اجمال في الاستثناء في مفروض المسألة ، فانّه ظاهر في رجوعه الى خصوص الجملة المتكرّرة فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت دون الجمل السابقة عليها ، فاذاً لا مانع من انعقاد ظهورها في العموم و التمسك به .

و على الجملة فلو أراد المولى تخصيص الجميع ، و مع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الحمل في البين لكان مخلاً ببيانه ، حيث انّ الاستثناء المزبور ظاهر بمقتضى الفهم العرفي الى خصوص ما يتكرّر فيه عقد الحمل و ما بعده دون ما كان سابقاً عليه ، و معه لا موجب لرجوعه الى الجميع ، فاذاً كيف يكون المقام داخلاً في تلك الكبرى .

نعم لو كان الاستثناء مجملاً و غير ظاهر ، لا في رجوعه الى خصوص ما يتكرّر فيه عقد الحمل و ما بعده و لا الى الجميع ، و كان صالحاً لرجوعه الى كلّ منهما ، لكان المقام داخلاً فيها لا محالة .

الصورة الثانية :

و هي ما اذا كان تعدّد القضية بتعدّد المحمول فحسب ، فان كان الموضوع فيها غير متكرّر ، كما في مثل قوله تعالى : « **وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصِناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ ● إِلاَّ الَّذِينَ تابُوا** » [١] .

---

١ ـ النور : ٤ ـ ٥.

فالظاهر هو رجوع الاستثناء الى الجميع ، نظير ما اذا قال المولى لعبده: بع كتبي و أعرها و أجرها الاّ ما كان مكتوباً على ظهره أنّه مخصوص لي ، فانّه ظاهر في رجوعه الى الجميع و لا شبهة في هذا الظهور ، و الوجه فيه واضح ، و هو رجوع الاستثناء الى الموضوع ، حيث انّه يوجب تضييق دائرته و تخصيصه بحصة خاصة .

و عليه فبطبيعة الحال يكون استثناء من الجميع ، و يدلّ بمقتضى الارتكاز العرفي أنّ هذه الاحكام المتعدّدة ثابتة لهذه الحصة دون الاعم ، مثلاً لو قال المولى : أكرم العلماء و أضفهم و جالسهم الاّ الفسّاق منهم ، فلا يشك أحد في رجوع هذا الاستثناء الى العلماء و تخصيصهم بخصوص العدول ، و انّ هذه الاحكام ثابتة لهم خاصّة دون الاعم منهم و من الفسّاق .

و على الجملة فالقضية في المقام و ان كانت متعدّدة بحسب الصورة الاّ أنّها في حكم قضية واحدة ، فلا فرق فيما ذكرناه بين أن تكون القضية واحدة حقيقة و أن تكون متعدّدة صورة ، فانّها في حكم الواحدة ، و التعدّد انّما هو من جهة عدم تكفّل القضية الواحدة لبيان الاحكام المتعدّدة .

فالنتيجة أنّه لا شبهة في رجوع الاستثناء الى الجميع في هذا الفرض و أمّا اذا تكرّر الموضوع فيها ثانياً ، كما في مثل قولنا : أكرم العلماء و أضفهم و جالس العلماء الاّ الفسّاق منهم ، فالظاهر هو رجوع الاستثناء الى خصوص الجملة المتكرّرة فيها عقد الوضع و ما بعدها من الجمل ان كانت ، و السبب فيه هو أنّ تكرار عقد الوضع قرينة عرفاً على قطع الكلام عمّا قبله ، و بذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام ، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة المتكرّرة فيها عقد الوضع الى دليل آخر و هو مفقود على الفرض .

فالنتيجة أنّه يختلف الحال بين ما اذا لم يكرّر الموضوع أصلاً و انّما كرّر الحكم فحسب ، و ما اذا كرّر الموضوع ايضاً ، فعلى الاوّل يرجع الاستثناء الى الموضع المذكور في الجملة الاولى ، فيوجب تخصيصه بالاضافة الى جميع الاحكام الثابتة له ، و على الثانية يرجع الى ما اعيد فيه الموضوع و ما بعده على تفصيل تقدّم في ضمن البحوث السالفة .

و عليه فلا مانع من جواز التمسك بالعموم في الجملة الاولى ، و كذا الثانية اذا كان ما اعيد فيه الموضوع هو الجملة الثالثة و هكذا ، لما عرفت من ظهور رجوع الاستثناء اليه دون ما سبقه من الجمل ، و معه لا محالة تكون أصالة العموم محكمة ، و أمّا ما قيل من احتفافها بما يصلح للقرينية و معه لا ينعقد الظهور لها في العموم ، فقد عرفت خطأه و أنّ المقام غير داخل في هذه الكبرى كما عرفت بشكل موسّع .

الصورة الثالثة :

و هي ما اذا تعدّدت القضية بتعدّد الموضوع و المحمول معاً ، فيظهر حالها ممّا تقدّم ، يعني انّ الاستثناء فيها ايضاً يرجع الى الجمله الاخيرة دون ما سبقها من الجملات لعين ما عرفت حرفاً بحرف .

الفصل (٨)
تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

و الظاهر أنّه لا خلاف بين الطائفة الامامية في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد فيما نعلم .

و المخالف في المسألة انّما هو العامة ، و هم بين من أنكر تخصيصه به مطلقاً ، و بين من فصّل تارة بما اذا خصّص العام الكتابي بمخصّص قطعي قبله ، و ما اذا لم يخصّص به كذلك فقال بالجواز على الاوّل دون الثاني ، و لعلّ وجهه هو تخيّل أنّ التخصيص يوجب التجوّز في العام ، فاذا صار العام مجازاً بعد التخصيص جاز تخصيصه ثانياً بخبر الواحد ، نظراً الى أنّ التخصيص الثاني لا يوجب شيئاً زائداً على ما فعله فيه التخصيص الاوّل ، و عليه فلا مانع منه ، و فيه ما عرفت من أنّ التخصيص لا يوجب التجوّز في العام .

و تارة اخرى بين المخصّص المتّصل و المنفصل فقال بالجواز في الاوّل دون الثاني ، و لعلّ وجهه هو أنّ الاوّل لا يوجب التجوّز في العام دون الثاني ، و فيه ما مرّ من أنّ التخصيص مطلقاً لا يوجب التجوّز فيه .

و منهم من توقّف في المسألة ، و هو الباقلاني .

فالنتيجة أنّ هذه الاقوال منهم لا ترتكز على أساس صحيح .

التحقيق في المقام :

و التحقيق هو ما ذهب اليه علماؤنا قدّس سرّهم من جواز تخصيصه بخبر

مطلقاً ، و السبب في ذلك هو أنّنا اذا أثبتنا حجّية خبر الواحد شرعاً بدليل قطعي ، فبطبيعة الحال لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو اطلاقه به الاّ رفع اليد عنه بالقطع لفرض أنّا نقطع بحجّيته .

و بكلمة اخرى انّ التنافي انّما هو بين عموم الكتاب و سند الخبر ، و لا تنافي بينه و بين دلالته لتقدّمها عليه بمقتضى فهم العرف ، حيث انّها تكون قرينة عندهم على التصرف فيه ، و من الواضح أنّه لا تنافي بين ظهور القرينة و ظهور ذيها .

و على هذا فاذا أثبتنا اعتبار سنده شرعاً بدليل فلا محالة يكون مخصّصاً لعمومه أو مقيّداً لاطلاقه ، و لا يكون مردّ هذا الى رفع اليد عن سند الكتاب حتّى لا يمكن ، ضرورة أنّه لا تنافي بين سنده و بين الخبر لا سنداً و لا دلالة ، و انّما التنافي كما عرفت بين دلالته على العموم أو الاطلاق و بين سند الخبر ، و أدلّة اعتبار السند حاكمة عليها و رافعة لموضوعها و هو الشك في ارادة العموم ، حيث انّه بعد اعتباره سنداً مبيّن لما هو المراد من الكتاب في نفس الامر و الواقع ، فيكون مقدّماً عليه ، و هذا واضح .

الكلام في الشبهات الواردة في المقام :

انّما الكلام في عدّة من الشبهات الّتي توهّمت في المقام :

الشبهة الاولى :

انّ الكتاب قطعي السند و الخبر ظني السند ، فكيف يجوز رفع اليد عن القطعي بالظني .

و يردّه ما عرفت الآن ، من أنّ القطعي انّما هو سند الكتاب و صدوره بألفاظه الخاصة ، و المفروض أنّ الخبر لا ينافي سنده أصلاً لا بحسب

السند و لا بحسب الدلالة ، و أمّا دلالته على العموم أو الاطلاق فلا تكون قطعيّة ، ضرورة أنّنا نحتمل عدم ارادته تعالى العموم أو الاطلاق من عمومات الكتاب و مطلقاته ، و مع هذا الاحتمال كيف يكون رفع اليد عنه من رفع اليد عن القطعي بالظني ، فلو كانت دلالة الكتاب قطعية لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر ، بل لابدّ من طرحه في مقابلها .

و على الجملة فحجّية أصالة الظهور انّما هي ببناء العقلاء ، و من المعلوم أنّ بناءهم عليها انّما هو فيما اذا لم تقم قرينة على خلافها و الاّ فلا بناء منهم على العمل بها في مقابلها ، و المفروض أنّ خبر الواحد بعد اعتباره و حجّيته يصلح أن يكون قرينة على الخلاف جزماً ، من دون فرق في ذلك بين أن يكون مقطوع الصدور أو مقطوع الاعتبار ، و قد جرت على ذلك السيرة القطعية العقلائية ، و من الطبيعي أنّ عمومات الكتاب أو مطلقاته لا تمتاز عن بقيّة العمومات أو المطلقات من هذه الناحية أصلاً ، بل حالها حالها .

فالنتيجة أنّ رفع اليد عن عموم الكتاب أو اطلاقه بخبر الواحد ليس من رفع اليد عن القطعي بالظني .

الشبهة الثانية :

انّه لا دليل على اعتبار خبر الواحد الاّ الاجماع ، و بما أنّه دليل لبي فلابدّ من الاخذ بالمقدار المتيقّن منه ، و المقدار المتيقّن هو ما اذا لم يكن الخبر على خلاف عموم الكتاب أو اطلاقه ، و الاّ فلا يقين بتحقّق الاجماع على اعتباره في هذا الحال ، و معه كيف يجوز رفع اليد به عنه .

و يرد عليه أنّ عمدة الدليل على اعتبار الخبر انّما هو السيرة القطعية من العقلاء لا الاجماع بما هو الاجماع ، و قد عرفت أنّ بناءهم على العمل بالعموم أو الاطلاق انّما هو فيما اذا لم يقم خبر الواحد على

خلافه ، حيث انّه يكون بنظرهم قرينة على التصرف فيه .

الشبهة الثالثة :

الاخبار الدالّة على المنع من العمل بما خالف كتاب اللّه ، و انّ ما خالفه فهو زخرف [١] أو باطل [٢] أو اضربه على الجدار [٣] أو لم أقله [٤]، و ممّا شاكل ذلك ، و هذه الاخبار تشمل الاخبار المخالفة لعمومات الكتاب و مطلقاته ايضاً ، و عليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها .

و الجواب عن ذلك هو أنّ الظاهر بل المقطوع به عدم شمول تلك الاخبار للمخالفة البدوية ، كمخالفة الخاص للعام و المقيّد للمطلق و ما شاكلهما ، و النكتة فيه أنّ هذه المخالفة لا تعدّ مخالفة عند العرف ، حيث انّهم يرون الخاص قرينة على التصرف في العام ، و المقيّد قرينة على التصرف في المطلق ، و من الطبيعي أنّه لا مخالفة عندهم بين القرينة و ذيها .

و عليه فالمراد من المخالفة في تلك الاخبار هو المخالفة بنحو التباين للكتاب أو العموم و الخصوص من وجه ، حيث انّ هذه المخالفة تعدّ مخالفة عندهم حقيقة و توجب تحيّرهم في مقام العمل .

---

١ ـ و هو قول الصادق عليه السلام : « كلّ شيء مردود الى كتاب الله و السنة ، و كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف »، الوسائل ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٤.

٢ ـ و هو قول الصادق عليه السلام : « ما أتاكم من حديث لا يصدّقه كتاب الله فهو باطل »، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٧.

٣ ـ لم نعثر على هذا التعبير بعد الفحص في روايات الباب .

٤ ـ و هو قول النبي صلى الله عليه و آله : « أيها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته ، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»، الوسائل ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

و يدلّ على ذلك أمران :

١ ـ انّا نقطع بصدور الاخبار المخالفة لعموم الكتاب أو اطلاقه من النبي الاكرام صلى الله عليه وآله و الائمة الاطهار عليهم السلام ، بداهة كثرة صدور المخصّصات و المقيّدات عنهم عليهم السلام لعموماته و مطلقاته ، فلو كان مثل هذه المخالفة مشمولاً لتلك الروايات فكيف يمكن صدورها عنهم عليهم السلام .

٢ ـ انّ في جعل موافقة الكتاب من مرجّحات تقديم أحد الخبرين على الآخر في مقام المعارضة شاهد على أنّ الخبر المخالف حجّة في نفسه ، و الاّ فلا موضوع للترجيح ، لوضوح أنّ التعرض انّما يقع بين الخبرين يكون كلّ منهما حجّة في نفسه ، و الاّ فلا يعقل التعارض.

و عليه فبطبيعة الحال يكون الخبر المخالف كالموافق حجة في نفسه بحيث لو لم يكن له معارض لوجب العمل به .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّه لا شبهة في أنّ هذه المخالفة يعني المخالفة بالعموم المطلق لا تكون مشمولة لتلك الاخبار .

هذا ، مضافاً الى أنّ أكثر الاخبار الواردة في أبواب العبادات و المعاملات لا تكون مخالفة لعموم الكتاب ، حيث انّها متكفّلة للاحكام الّتي ليست بموجودة في عموم القرآن ليقال انّها مخالفة له ، و الوجه في ذلك هو أنّ جلّ الآيات الواردة في أبواب العبادات انّما هي في مقام التشريع ، فلا اطلاق لها فضلاً عن العموم.

و عليه فبطبيعة الحال لا تكون الروايات الدالة على اعتبار شيء فيها جزءاً أو شرطاً مخالفة لها بنحو من المخالفة ، و أمّا الآيات الواردة في أبواب المعاملات و ان كان لكثير منها اطلاق الاّ أنّه لا مانع من تقييده بخبر الواحد و ان لم نقل بجواز التخصيص به ، و النكتة فيه أنّ ثبوت الاطلاق يتوقف على جريان مقدّمات الحكمة ، و من الطبيعي أنّها

لا تجري مع قيام خبر الواحد على الخلاف ، و هذا بخلاف عموم العام ، فانّه لا يتوقف على شيء ما عدا الوضع.

و من ضوء هذا البيان أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمه الله [١] ، من أنّا لو قلنا بشمول الاخبار الدالّة على عدم جواز العمل بالاخبار المخالفة للكتاب لمثل هذه المخالفة ، يعني المخالفة بالعموم و الخصوص المطلق ، لزم الغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه خاطيء جدّاً ، و لا واقع موضوعي له ، لما عرفت من أنّنا لو قلنا بالشمول المزبور ، فمع ذلك لا يلزم الغاء الخبر بالمرّة ، بل له موارد كثيرة لابدّ من العمل به في تلك الموارد من دون كون العمل به فيها مخالفاً للكتاب بوجه .

الشبهة الرابعة :

لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به ايضاً ، حيث انّه قسم من التخصيص ، و هو التخصيص بحسب الازمان ، فلا فرق بينهما الاّ في أنّ التخصيص المصطلح تخصيص بحسب الافراد العرضية و ذاك تخصيص بحسب الافراد الطولية .

و من الطبيعي أنّ مجرّد هذا لا يوجب الحكم بجواز الاوّل و امتناع الثاني ، فلو جاز الاوّل جاز الثاني ايضاً ، مع أنّه ممتنع جزماً ، فيكون هذا شاهداً على امتناع الاوّل كالثاني .

و فيه : انّ الاجماع قد قام من الخاصّة و العامة على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ، و هذا الاجماع ليس اجماعاً تعبّديّاً ، بل هو من صغريات الكبرى المسلّمة ، و هي أنّ الشيء الفلاني من جهة كثرة ابتلاء

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٧٣.

الناس به لو كان لبان و اشتهر ، و لكنّه لم يشتهر فيكشف عدم وجوده ، و النسخ من هذا القبيل ، فانّه لو كان جائزاً بخبر الواحد لبان و اشتهر بين العامة و الخاصة ، بحيث يكون غير قابل للانكار ، فمن عدم اشتهاره بين المسلمين أجمع يكشف كشفاً قطعيّاً عن عدم وقوعه ، و انّه لا يجوز نسخ الكتاب به .

فلو دلّ خبر الواحد على نسخه لابدّ من طرحه و حمله امّا على كذب الراوي أو على خطائه أو سهوه ، كما هو الحال بالاضافة الى اثبات قرآنية القرآن ، حيث انّها لا تثبت بخبر الواحد حتّى عند العامة ، و لذا لا يثبت باخبار عمر الآية : « الشيخ و الشيخة اذا زنيا رجما » ، لانّ اخباره بها داخل في خبر الواحد و القرآن لا يثبت به ، و انّما يثبت بالخبر المتواتر عن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله ، و عليه فلابد من حمله على أحد الوجوه الآنفة الذكر .

و على الجملة فالتزام المسلمين أجمع بعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد يكشف كشفاً جزميّاً عن أنّ الامر كذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله و الائمة الاطهار عليهم السلام ، و النكتة فيه هي التحفظ على صيانة القرآن .

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، و هي أنّه لا مانع من تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ، بل عليه سيرة الاصحاب الى زمان الائمة عليهم السلام .

الفصل (٩)
دوران الامر بين التخصيص و النسخ

اذا ورد عام و خاص و دار الامر بين التخصيص ، ففيه صور :

الصورة الاولى :

أن يكون الخاص متّصلاً بالعام ، ففي هذه الصورة لا يعقل النسخ ، حيث انّه عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة ، و المفروض أنّ الحكم العام في العام المتّصل بالمخصّص غير ثابت فيها ليكون الخاص رافعاً له ، بل لا يعقل جعل الحكم و رفعه في آن واحد و دليل فارد .

الصورة الثانية :

أن يكون الخاص متأخّراً عن العام ، و لكنّه كان قبل حضور وقت العمل به ، ففي مثل ذلك هل يمكن أن يكون الخاص ناسخاً له ؟

فذكر بعض الاعلام أنّه لا يمكن أن يكون ناسخاً ، و النكتة فيه أنّه لا يعقل جعل الحكم من المولى الملتفت الى عدم تحقّقه و فعليّته في الخارج بفعليّة موضوعه ، ضرورة أنّه مع علم المولى بانتفاء شرط فعليّته كان جعله لغواً محضاً ، حيث انّ الغرض من جعله انّما هو صيرورته داعياً للمكلّف نحو الفعل ، فاذا علم بعدم بلوغه الى هذه المرتبة لانتفاء شرطه فلا محالة يكون جعله بهذا الداعي لغواً ، فيستحيل أن يصدر من المولى الحكيم .

نعم يمكن ذلك في الاوامر الامتحانية ، حيث انّ الغرض من جعلها ليس بلوغها مرتبة الفعلية ، و لذا لا مانع من جعلها مع علم المولى بعدم قدرة المكلّف على الامتثال ، نظراً الى أنّ الغرض منها مجرّد الامتحان و هو يحصل بمجرّد انشاء الامر ، فلا يتوقّف على فعليّته بفعليّة موضوعه ، و هذا بخلاف الاوامر الحقيقية ، حيث انّه لا يمكن جعلها مع علم الامر بانتفاء شرطها و عدم تحقّقه في الخارج ، و لا يفرق في ذلك بين القضية الحقيقية و الخارجية ، فكما أنّ جعل الحكم مع علم الامر بانتفاء شرط فعليّته و امتثاله في الخارج في القضية الحقيقية من اللغو الواضح ، كذلك جعله مع علمه بانتفاء شرط امتثاله في الخارج في القضية الخارجية .

و على الجملة فجعل الاوامر الحقيقية الّتي يكون الغرض من جعلها ايجاد الداعي للمكلّف نحو الفعل و الاتيان بالمأمور به مع علم الامر بانتفاء شرط فعليّتها و امتثالها في الخارج لا محالة يكون لغواً ، فلا يصدر من المولى الحكيم الملتفت الى ذلك .

كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام :

هذا ، و قد اورد عليه شيخنا الاستاذ قدس سره بما اليك نصّه :

«و لكن التحقيق أنّ ما ذكروه في المقام انّما نشأ من عدم تمييز الاحكام القضايا الخارجية من أحكام القضايا الحقيقية ، و ذلك لانّ الحكم المجعول لو كان من قبيل الاحكام المجعولة في القضايا الخارجية لصحّ ما ذكروه ، و أمّا اذا كان من قبيل الاحكام المجعولة في القضايا الحقيقية الثابتة للموضوعات المقدّر وجودها في الخارج ، كما هو الحال في أحكام الشريعة المقدّسة ، فلا مانع من نسخها بعد جعلها ، و لو كان ذلك في زمان قليل كيوم واحد أو أقلّ ، لانّه لا يشترط في صحّة جعله وجود

الموضوع له أصلاً ، اذ المفروض أنّه جعل على موضوع مقدّر الوجود .

نعم اذا كان الحكم المجعول في القضية الحقيقية من قبيل الموقتات ، كوجوب الصوم في شهر رمضان المجعول على نحو القضية الحقيقية ، كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول في القضايا الخارجية قبل وقت العمل به ، فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أوّلاً حكماً مولويّاً مجعولاً بداعي البعث أو الزجر .

و بالجملة اذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوي بانتهاء أمده ، فلا محالة يختصّ ذلك بالقضايا الحقيقية غير الموقّتة ، و بالقضايا الخارجية ، و القضايا الحقيقية الموقّتة بعد حضور وقت العمل بها ، و أمّا القضايا الخارجية أو الحقيقية الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلّق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحاكم الملتفت ، و الوجه في ذلك ظاهر »[1] .

نلخّص ما أفاده قدس سره في نقطة ، و هي أنّ الحكم المجعول اذا كان من قبيل الاحكام المجعولة في القضايا الخارجية أو القضايا الحقيقية الموقّتة لم يجز نسخه قبل حضور وقت العمل به ، و اذا كان من قبيل الاحكام المجعولة في القضايا الحقيقية غير الموقّتة جاز نسخه قبل ذلك ، و قد تعرّض قدس سره هذا التفصيل بعينه في مبحث أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ، فلاحظ .

المناقشة في كلامه قدس سره :

و يرد عليه أنّه لا يتمّ باطلاقه ، و السبب فيه ما عرفت من أنّه لا يكفي في الاوامر الحقيقية مجرّد فرض وجود موضوعها في الخارج مع علم

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٥٠٧ .

الآمر بانتفاء شرط فعليّتها فيه ، ضرورة أنّ المولى على الرغم من هذا لو جعلها بداعي البعث حقيقة لكان من اللغو الواضح ، فكيف يمكن صدوره منه مع التفاته الى ذلك ، و قد مرّ آنفاً أنّه لا يفرق في ذلك بين القضايا الحقيقية غير الموقّتة ، و القضايا الحقيقية الموقّتة ، و القضايا الخارجية ، فكما أنّ أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرط امتثاله و عدم تمكّن المكلّف منه مستحيل في القسمين الاخيرين ، فكذلك مستحيل في القسم الاوّل من دون فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً .

و لا ندري كيف ذهب شيخنا الاستاذ قدس سره الى هذا التفصيل ، مع أنّه قد صرّح في عدّة موارد أنّ امتناع فعليّة الحكم يستلزم امتناع جعله ، هذا كلّه في الاوامر .

و أمّا النواهي ، فاذا علم المولى أنّه لا يترتّب أي أثر على جعل النهي خارجاً و لا يبلغ مرتبة الزجر لعلمه بانتفاء شرط فعليّته ، فلا محالة يكون جعله لغواً فلا يصدر من المولى الحكيم الملتفت الى ذلك ، و أمّا اذا علم بأنّ جعل الحكم و تشريعه هو السبب لانتفاء موضوعه كما هو الشأن في جعل القصاص و الديات و الحدود ، حيث انّ تشريع هذه الاحكام سبب لمنع المكلّف و زجره عن ايجاد موضوعها في الخارج فلا مانع منه ، بل يكون تمام الغرض من جعلها ذلك ، فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي أنّ جعل الحكم مع العلم بانتفاء موضوعه و شرطه في الخارج لا يمكن من الحكيم الملتفت اليه من دون فرق في ذلك بين الاوامر و النواهي ، و القضايا الحقيقية و الخارجية ، نعم اذا كان جعل الحكم و تشريعه في الشريعة المقدّسة يكون سبباً لانتفاء موضوعه و شرطه فلا مانع منه كما عرفت .

الصورة الثالثة :

أن يكون الخاص المتأخّر وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام ، فهل مثل هذا الخاص يكون مخصّصاً له أو ناسخاً ؟ فيه وجهان ، فذهب جماعة الى الثاني بدعوى أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح ، و عليه فيتعيّن كونه ناسخاً لا مخصّصاً ، و لكنّهم وقعوا في الاشكال بالاضافة الى عمومات الكتاب و السنة ، حيث انّ مخصّصاتها الّتي صدرت عن الائمة الاطهار عليهم السلام قد وردت بعد حضور وقت العمل بها ، و مع ذلك كيف يمكن الالتزام بتخصيصها بها ، و الالتزام بالنسخ في جميع ذلك بعيد جدّاً بل نقطع بخلافه ، بداهة أنّ لازم ذلك هو نسخ كثير من الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة .

و هذا في نفسه ممّا يقطع ببطلانه ، لا من ناحية ما قيل من أنّ النسخ لا يمكن بعد زمن النبي الاكرم صلى الله عليه و آله لانقطاع الوحي ، و ذلك لانّ الوحي و ان انقطع بعد زمانه صلى الله عليه و آله الاّ أنّه لا مانع من أنّه صلى الله عليه و آله أوكل بيانه الى الائمة الطاهرين عليهم السلام كبيان سائر الاحكام ، بل من ناحية أنّ نسخ تلك الاحكام بتلك الكثرة في نفسها لا يناسب مثل هذه الشريعة الخالدة الّتي تجعل من قبل اللّه تعالى و أمر رسوله صلى الله عليه و آله و أوصيائه عليهم السلام ببيانها ، و لاجل ذلك يقطع بخلافه .

و من هنا قد قاموا بعدّة محاولات للتّفصي عن هذا الاشكال ، أحسنها ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره [1] تبعاً لشيخنا العلامة الانصاري قدس سره [2] ، من أنّ

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٧٦.

٢ ـ مطارح الانظار : ٢٠٨.

هذه العمومات الّتي وردت مخصّصاتها بعد حضور وقت العمل بها قد صدرت بأجمعها ضرباً للقاعدة ، يعني انّها متكفّلة للاحكام الظاهرية ، فيكون الناس مكلّفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصّص ، فاذا ورد المخصّص عليها كان ناسخاً بالاضافة الى الاحكام الظاهرية و مخصّصاً بالاضافة الى الارادة الجدية و الاحكام الواقعية .

و قد ذكرنا في ضمن البحوث السالفة أنّ كون العموم مراداً بالارادة الاستعمالية لا يلازم كونه مراداً بالارادة الجدية ، كما أنّ كونه مراداً ظاهراً ضرباً للقانون و القاعدة لا يلازم كونه مراداً واقعاً و جدّاً ، و عليه فلا مانع من كون العموم في هذه العمومات مراداً ظاهراً ، و يكون الناس مأموراً بالعمل به في مقام الظاهر الى أن يجيىء المخصّص له ، فاذا جاء فيكون مخصّصاً بالاضافة الى الارادة الجدية و ناسخاً بالاضافة الى الحكم الظاهري .

و يرد عليه : أنّ هذه العمومات لا تخلو من أن تكون ظاهرة في ارادة العموم واقعاً و جدّاً في مقام الاثبات و الدلالة ، أو لا تكون ظاهرة فيه من جهة نصب قرينة على أنّها مرادة في مقام الظاهر و غير مرادة بحسب مقام الواقع و الجد ، يعني أنّ القرينة تدلّ على أنّها وردت ضرباً للقاعدة بالاضافة الى الحكم الظاهري دون الواقعي ، و من الطبيعي أنّ هذه القرينة تمنع عن انعقاد ظهورها في ارادة العموم واقعاً و جدّاً .

فعلى الاوّل يبقى اشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بحاله ، و لا يندفع به الاشكال المزبور ، ضرورة أنّها على هذا الفرض ظاهرة في ارادة العموم واقعاً ، و البيانات المتأخّرة عنها الواردة بعد حضور وقت العمل بها على الفرض كاشفة عن عدم ارادة العموم فيها ، و هذا بعينه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة ، و على الثاني فلا ظهور لها في العموم في

مقام الاثبات حتّى يتمسّك به ضرباً للقاعدة ، و عليه فلا يكون حجة في ظرف الشك .

فالنتيجة أنّ ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره لدفع الاشكال المذكور لا يرجع الى معنى صحيح .

التحقيق في المقام :

فالتحقيق في المقام أن يقال : انّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة انّما هو لاحد أمرين لا ثالث لهما :

١ ـ انّه يوجب وقوع المكلّف في الكلفة و المشقة من دون مقتض لها في الواقع ، كما اذا افترضنا أنّ العام مشتمل على حكم الزامي في الظاهر ، و لكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملاً على حكم ترخيصي ، فانّه لا محالة يوجب الزام المكلّف و وقوعه بالاضافة الى تلك الافراد المباحة في المشقة و الكلفة من دون موجب و مقتض لها ، و هذا من الحكيم قبيح .

٢ ـ انّه يوجب القاء المكلّف في المفسدة أو يوجب تفويت المصلحة عنه ، كما اذا افترضنا أنّ العلم مشتمل على حكم ترخيصي في الظاهر ، و لكن كان بعض أفراده في الواقع واجباً أو محرّماً ، فانّه على الاوّل يوجب تفويت المصلحة الملزمة عن المكلّف ، و على الثاني يوجب القاءه في المفسدة ، و كلاهما قبيح من المولى الحكيم ، و لكن من المعلوم أنّ هذا القبيح قابل للرفع ، ضرورة أنّ المصلحة الاقوى اذا اقتضت القاء المكلّف في المفسدة أو تفويت المصلحة عنه أو القاءه في الكلفة و المشقة فلا قبح فيه أصلاً .

فاذاً لا يكون قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة كقبح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه ، بل هو كقبح الكذب ، يعني أنّه في نفسه قبيح مع قطع النظر عن طروّ أي عنوان حسن عليه .

فاذا افترضنا أنّ المصلحة تقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة وكانت أقوى من مفسدة تأخيره ، أو كان في تقديم البيان مفسدة أقوى منها ، فبطبيعة الحال لا يكون تأخيره عندئذ قبيحاً ، بل هو حسن و لازم كما هو الحال في الكذب ، فانّ قبحه انّما هو في نفسه و ذاته مع قطع النظر عن عروض أي عنوان حسن عليه .

فاذا فرضنا أنّ الجاء مؤمن في مورد يتوقّف عليه لم يكن قبيحاً ، بل هو حسن يلزم العقل به ، و كذا حسن الصدق فانّه ذاتي بمعنى الاقتضاء و انّه صفة المؤمن كما في الكتاب العزيز ، و مع ذلك قد يعرض عليه عنوان ذو مفسدة موجب لاتّصافه بالقبح ، كما اذا كان الصدق موجباً لقتل مؤمن أو ما شاكل ذلك ، فانّ مثله لا محالة يكون قبيحاً عقلاً و محرّماً شرعاً .

فما لا ينفكّ عنه القبح هو الظلم ، حيث انّه علّة تامّة له فيستحيل تحقّق عنوان الظلم في مورد بدون اتّصافه بالقبح ، كما أنّ حسن العدل ذاتي بهذا المعنى ، أي بمعنى العلّة التامة فيستحيل انفكاكه عنه .

فالنتيجة أنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بما أنّه ذاتي بمعنى الاقتضاء دون العلة التامة ، فلا مانع من تأخيره عن وقت الحاجة اذا اقتضته المصلحة الملزمة الّتي تكون أقوى من مفسدة التأخير ، أو كان في تقديم البيان مفسدة أقوى من مفسدة تأخيره و لا يكون عندئذ قبيحاً .

و بكلمة اخرى : انّ حال تأخير البيان عن وقت الحاجة في محلّ الكلام كحال تأخيره في أصل الشريعة المقدّسة ، حيث انّ بيان الاحكام فيها كان على نحو التدريج واحداً بعد واحد لمصلحة التسهيل على الناس ، نظراً الى أنّ بيانها دفعة واحدة عرفية يوجب المشقّة عليهم ، و هي طبعاً توجب النفرة و الاعراض عن الدين و عدم الرغبة اليه .

و من الطبيعي أنّ هذا مفسدة تقتضي أن يكون بيانها على نحو التدريج ليرغب الناس اليه رغم أنّ متعلقاتها مشتملة على المصالح و المفاسد من

الاوّل ، فتأخير البيان و تدريجيته انّما هو لمصلحة تستدعي ذلك ، و هي التسهيل على الناس و رغبتهم الى الدين ، و من الواضح أنّ هذه المصلحة أقوى من مصلحة الواقع الّتي تفوت عن المكلّف .

و من هنا قد ورد في بعض الروايات أنّ أحكاماً بقيت عند صاحب الامر عجل اللّه تعالى فرجه الشريف ، و هو عليه السلام بعد ظهوره يبيّن تلك الاحكام للنّاس ، و من المعلوم أنّ هذا التأخير انّما هو لمصلحة فيه أو لمفسدة في البيان ، و ما نحن فيه كذلك حيث انّه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة عند اقتضاء المصلحة ذلك ، أو كان في تقديم البيان مفسدة ملزمة .

و لا يفرق في ذلك بين تأخيره عن وقت الحاجة في زمان قليل كساعة مثلاً أو أزيد ، فانّه اذا جاز تأخيره لمصلحة ساعة واحدة جاز كذلك سنين متطاولة ، ضرورة أنّ قبحه لو كان كقبح الظلم لم يجز تأخيره أبداً حتّى في آن واحد ، لاستحالة صدور القبيح من المولى الحكيم .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة اذا كانت فيه مصلحة مقتضية لذلك ، أو كانت في تقديمه مفسدة مانعة عنه .

و على ضوء هذه النتيجة يتعيّن كون الخاص المتأخّر الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام مخصّصاً لا ناسخاً ، و عليه فلا اشكال في تخصيص عمومات الكتاب و السنة الواردة في عصر النبي الاكرم صلى الله عليه وآله بالمخصّصات الواردة في عصر الائمة الاطهار عليهم السلام ، حيث انّ المصلحة تقتضي تأخيرها عن وقت الحاجة و العمل ، أو كانت في تقديمها مفسدة ملزمة تمنع عنه .

الصورة الرابعة :

ما اذا ورد العام بعد الخاص و قبل حضور وقت العمل به ، ففي هذه الصورة يتعيّن كون الخاص المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخّر ، حيث انّه لا مقتضي للنسخ هنا أصلاً ، و الاّ لزم كون جعل الحكم لغواً محضاً ، و هو لا يمكن من المولى الحكيم على ما تقدّم تفصيله .

الصورة الخامسة :

ما اذا ورد العام بعد الخاص و بعد حضور وقت العمل به ، ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّ الخاص المتقدّم مخصّص للعام المتأخّر أو انّ العام المتأخّر ناسخ للخاص المتقدّم .

و تظهر الثمرة بينهما ، حيث انّه على الاوّل يكون الحكم المجعول في الشريعة المقدّسة هو حكم الخاص دون العام ، و على الثاني ينتهي حكم الخاص بعد ورود العام ، فيكون الحكم المجعول في الشريعة المقدّسة بعد وروده هو حكم العام .

ذكر المحقّق صاحب الكفاية قدس سره أنّ الاظهر أن يكون الخاص مخصّصاً ، و أفاد في وجه ذلك : انّ كثرة التخصيص في الاحكام الشرعية ، حتّى اشتهر ما من عام الاّ و قد خصّ ، و ندرة النسخ فيها جدّاً ، أوجبتا كون ظهور الخاص في الدوام و الاستمرار و ان كان بالاطلاق و مقدّمات الحكمة ، أقوى من ظهور العام في العموم و ان كان بالوضع ، و عليه فلا مناص من تقديمه عليه [1] .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٧٧.

هذا ، و اورد عليه شيخنا النائيني قدس سره بما ملخّصه : انّ دليل الحكم يستحيل أن يكون متكفّلاً لاستمرار ذلك الحكم و دوامه ايضاً ، ضرورة أنّ استمرار الحكم في مرتبة متأخّرة عن نفس الحكم ، فلا بدّ من فرض وجود الحكم أوّلاً ثمّ الحكم عليه بالاستمرار ، كما هو الحال في جميع القضايا الحقيقية الّتي اخذ الموضوع فيها مفروض الوجود ، و بما أنّ موضوع الاستمرار هو نفس الحكم ، فلا بدّ من فرض وجوده أوّلاً ثمّ الحكم عليه بالاستمرار.

و من الطبيعي أنّ دليل الواحد لا يعقل أن يكون متكفّلاً لاثبات نفس الحكم و اثبات ما يتوقّف على كون ذلك الحكم مفروض الوجود في الخارج ، و هو استمرار ـ فاذاً لا بدّ له في الحكم باستمراره امّا من الرجوع الى استصحاب عدم النسخ أو الى قوله عليه السلام : « حلال محمد صلى الله عليه وآله ـ الخ »[1].

و لكن كلا الامرين غير تامّ :

أمّا الاوّل : فلانّه محكوم بدليل اجتهادي و هو أصالة العموم في المقام ، حيث انّ الامر دائر فيه بين التمسّك بها و التمسّك بأصالة عدم النسخ ، و المفروض أنّ الاولى حاكمة على الثانية ، نظراً الى أنّها من الاصول اللفظية ، و تلك من الاصول العملية .

و أمّا الثاني : فلانّ الظاهر منه هو استمرار الشريعة المقدّسة الى يوم القيامة ، و انّها لا تنسخ بشريعة اخرى ، و لا ينافيه نسخ بعض الاحكام و عدم استمراره ، أو فقل : ان المراد منه ليس استمرار كلّ حكم في هذه الشريعة حتّى يتمسّك بعموم هذا الدليل في كل مورد يشك فيه في استمرار الحكم.

---

١ ـ الكافي ١:٥٨.

نقد كلام الاعلام في المقام :

و لنأخذ بالنقد على ما أفاده شيخنا الاستاذ ﷺ ، و هو أنّ الاستمرار مرّة يلاحظ بالاضافة الى نفس الحكم فحسب ، و مرّة اخرى يلاحظ بالاضافة الى متعلّقه و موضوعه .

و ما أفاده ﷺ من أنّ دليلاً واحداً لا يعقل أن يكون متكفّلاً لاثبات نفس الحكم و استمراره معاً انّما يتمّ في الفرض الاوّل دون الفرض الثاني ، حيث انّه لا مانع من استفادة استمرار الحكم من اطلاق متعلّقه و موضوعه اذا كان الدليل المتكفّل له في مقام البيان ، كقولنا : لا تشرب الخمر مثلاً ، فانّه كما يدلّ باطلاقه على العموم بالاضافة الى أفراده العرضية ، يعني كلّما ينطبق عليه عنوان الخمر في الخارج ، سواء أكان متّخذاً من العنب أو التمر أو ما شاكل ذلك ، فالقضية تدلّ على حرمة شربه كذلك يدلّ عليه بالاضافة الى أفراده الطولية يعني بحسب الازمان ، لاطلاق المتعلّق و الموضوع و عدم تقييده بزمان خاص دون زمان ، مع كون المتكلّم في مقام البيان .

و ان شئت قلت : انّ المتكلّم كما يلاحظ الاطلاق و التقييد بالاضافة الى الافراد العرضية ، و هذا يعني أنّه تارة يقيّد المتعلّق بحصّة خاصّة منه ككونه متّخذاً من العنب مثلاً ، و اخرى لا يقيّده بها فيلاحظه مطلقاً و مرفوضاً عنه القيود بشتّى اشكالها ، فعندئذ لا مانع من التمسك باطلاقه لاثبات الحكم لجميع ما ينطبق عليه .

كذلك يلاحظ الاطلاق و التقييد بالاضافة الى الافراد الطولية ، يعني تارة يقيّده بزمان خاص دون آخر ، و اخرى لا يقيّده به فيلاحظه مطلقاً بالاضافة الى جميع الازمنة ، فعندئذ بطبيعة الحال يدلّ على دوام الحكم

و استمراره من جهة الاطلاق و مقدّمات الحكمة ، فيتمسّك به في كلّ زمان يشك في ثبوت الحكم له .

فاذاً ما أفاده صاحب الكفاية قدس سره من أنّ الخاص يدلّ على الدوام و الاستمرار بالاطلاق ففي غاية الصحة و المتانة من هذه الناحية .

نعم يرد على ما أفاده قدس سره من أنّ الخاص يتقدّم على العام ، و ان كانت دلالته على الدوام و الاستمرار بالاطلاق و مقدّمات الحكمة و دلالة العام على العموم بالوضع ، و السبب فيه هو أنّه لا يمكن الحكم بتقديم الخاص على العام في هذه الصورة ، حيث انّ العام يصلح أن يكون بياناً على خلاف الخاص ، و معه كيف تجري مقدّمات الحكمة فيه .

و بكلمة اخرى : انّ دلالة الخاص على الدوام و الاستمرار تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة ، و من الطبيعي أنّ عموم العام بما أنّه مستند الى الوضع مانع عن جريانها ، فاذاً كيف يحكم بتقديم الخاص عليه ، و كثرة التخصيص و ندرة النسخ فيما اذا دار الامر بينهما لا توجبان الاّ الظن بالتخصيص و لا أثر له أصلاً .

على أنّ فيما نحن فيه لا يدور الامر بينهما ، حيث انّ الخاص هنا لا يصلح أن يكون مخصّصاً للعام ، فانّ صلاحيته للتخصيص تتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة ، و هي غير جارية على الفرض ، فعندئذ بطبيعة الحال يقدّم العام على الخاص فيكون ناسخاً له .

و لكن هذا الّذي ذكرناه انّما يتمّ في الاحكام الصادرة من المولى العرفي ، فانّه اذا صدر منه خاص ثمّ صدر عام بعد حضور وقت العمل به فلا محالة يكون العام مقدّماً على الخاص اذا كان ظهوره في العموم مستنداً الى الوضع و ظهور الخاص في الدوام و الاستمرار مستنداً الى الاطلاق و مقدّمات الحكمة .

و أمّا في الاحكام الشرعية الصادرة من المولى الحقيقي فهو غير تامّ ، و السبب في ذلك هو أنّ الاحكام الشرعية بأجمعها ثابتة في الشريعة الاسلامية المقدّسة ، حيث انّها هي ظرف ثبوتها فلا تقدّم و لا تأخّر بينها في هذا الظرف ، و انّما التأخّر و التقدّم بينها في مرحلة البيان ، فقد يكون العام متأخّراً عن الخاص في مقام البيان ، و قد يكون بالعكس ، مع أنّه لا تقدّم و التأخّر بينهما بحسب الواقع .

و على هذا الضوء فالعام المتأخّر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص و ان كان بيانه متأخّراً عن بيان الخاص زماناً ، الاّ أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدّسة مقارناً لثبوت مضمون الخاص ، فلا تقدّم و لا تأخّر بينهما في مقام الثبوت و الواقع .

و من هنا تكشف العمومات الصادرة عن الائمة الاطهار عليهم السلام عن ثبوتها من الاوّل لا من حين صدورها ، و لذا لو صلّى أحد في الثوب النجس نسياناً ثمّ بعد مدّة مثلاً تذكر و سأل الامام عليه السلام عن حكم صلاته فيه فأجاب عليه السلام بالاعادة ، فهل يتوهّم أحد أنّه عليه السلام في مقام بيان حكم صلاته بعد ذلك لا من الاوّل .

فالنتيجة أنّ الروايات الصادرة من الائمة الاطهار عليهم السلام من العمومات و الخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الاوّل ، و لا اشكال في هذه الدلالة و الكشف ، و من هنا يصحّ نسبة حديث صادر عن الامام المتأخّر الى الامام المتقدّم كما في الروايات ، و من الطبيعي أنّه لم تكن النسبة صحيحة ، فما فيها من أنّهم عليهم السلام جميعاً بمنزلة متكلّم واحد انّما هو ناظر الى هذا المعنى ، يعني أنّ لسان جميعهم لسان حكاية الشرع .

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، و هي أنّ العام المتأخّر

زماناً عن الخاص انّما هو زمان بيانه فحسب لا ثبوت مدلوله ، فانّه مقارن للخاص فلا تقدّم و لا تأخّر بينهما بحسبه ، مثلاً العام الصادر عن الصادق عليه السلام مقارن مع الخاص الصادر عن امير المؤمنين عليه السلام ، بل عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله ، و التأخير انّما هو في بيانه .

و عليه فلا موجب لتوهّم كونه ناسخاً للخاص ، بل لا مناص من جعل الخاص مخصّصاً له ، و من هنا قلنا انّ العام الصادر عن الصادق عليه السلام يصحّ نسبته الى أمير المؤمنين عليه السلام ، و من المعلوم أنّه لو كان صادراً في زمانه عليه السلام لم تكن شبهة في كون الخاص مخصّصاً له ، فكذا الحال فيما اذا كان صادراً في زمان الصادق عليه السلام ، بعد ما عرفت من أنّه لا أثر للتقدّم و التأخّر من ناحية البيان ، و انّ الصادر في زمانه عليه السلام كالصادر في زمان الامير عليه السلام أو الرسول صلى الله عليه وآله ، و من هنا يكون دليل المخصّص كاشفاً عن تخصيص الحكم العام من الاوّل لا من حين صدوره و بيانه .

و على ضوء هذا البيان يظهر نقطة الفرق بين الاحكام الشرعية و الاحكام العرفية ، فانّ صدور الحكم من المولى العرفي لا يدل على ثبوته من الاوّل ، و انّما يدل على ثبوته من حين صدوره .

فاذا افترضنا صدور خاصّ منه و بعد حضور وقت العمل به صدر منه عام فلا محالة يكون العام ظاهراً في نسخه للخاص ، و هذا بخلاف ما اذا صدر حكم المولى الحقيقي في زمان متأخّر ، فانّه يدلّ على ثبوته من الاوّل لا من حين صدوره ، و التأخير انّما هو في بيانه لاجل مصلحة من المصالح أو لاجل مفسدة في تقديم بيانه ، و لاجل هذه النقطة تفترق الاحكام الشرعية عن الاحكام العرفية فيما تقدّم من النسخ و التخصيص في بعض الموارد .

فالنتيجة في نهاية المطاف أنّ المتعيّن هو التخصيص في جميع الصور المتقدّمة ، و لا مجال لتوهّم النسخ في شيء منها .

الفصل (١٠)
النسخ

و هو في اللغة بمعنى الازالة ، و منه نسخت الشمس الظل ، و في الاصطلاح هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده و زمانه ، و لا يفرق فيه بين أن يكون حكماً تكليفيّاً أو وضعيّاً .

و منه يظهر أنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها و وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان و هكذا ليس من النسخ في شيء .

مراتب الاحكام الشرعية :

و الوجه في ذلك هو أنّا قد ذكرنا غير مرّة أنّ للحكم المجعول في الشريعة المقدّسة مرتبتين:

١ ـ مرتبة الجعل ، و هي مرتبة ثبوت الحكم في عالم التشريع و الانشاء ، و قد ذكرنا في غير مورد أنّ الحكم في هذه المرتبة مجعول على نحو القضايا الحقيقية الّتي لا تتوقّف على موجود موضوعها في الخارج ، فانّ قوام تلك القضايا انّما هو بفرض وجود موضوعها فيه ، سواء أكان موجوداً حقيقة أم لم يكن.

مثلاً قول الشارع : شرب الخمر حرام ، ليس معناه انّ هنا خمراً في الخارج و انّ هذا الخمر محكوم بالحرمة في الشريعة ، بل مردّه هو أنّ الخمر متى ما فرض وجوده في الخارج فهو محكوم بالحرمة فيها ، سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن.

٢ ـ مرتبة الفعلية ، و هي مرتبة ثبوت الحكم في الخارج بثبوت موضوعه فيه ، مثلاً اذا تحقّق الخمر في الخارج تحقّقت الحرمة المجعولة له في الشريعة المقدّسة ، و من الطبيعي أنّ هذه الحرمة تستمر باستمرار موضوعها خارجاً ، فلا يعقل انفكاكها عنه ، حيث انّ نسبة الحكم الى الموضوع من هذه الناحية نسبة المعلول الى العلة التامة ، و عليه فاذا انقلب الخمر خلاً فبطبيعة الحال ترتفع تلك الحرمة الفعلية الثابتة له في حال خمريّته ، ضرورة أنّه لا يعقل بقاء الحكم مع ارتفاع موضوعه و الاّ لزم الخلف .

و بعد ذلك نقول : انّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ في شيء ، و لا كلام في امكانه و وقوعه في الخارج ، و انّما الكلام في امكان ارتفاع الحكم عن موضوعه المفروض وجوده في عالم التشريع و الجعل .

ما يستدلّ به على عدم امكان النسخ في الاحكام :

المعروف و المشهور بين المسلمين هو امكان النسخ بالمعنى المتنازع فيه : رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع و الجعل ، و خالف في ذلك اليهود و النصارى فادّعوا استحالة النسخ ، و استندوا في ذلك الى شبهة لا واقع موضوعي لها ، و حاصلها هو :

انّ النسخ يستلزم أحد محذورين لا يمكن الالتزام بشيء منهما ، امّا عدم حكمة الناسخ أو جهله بها ، و كلاهما مستحيل في حقّه تعالى ، و السبب فيه أنّ تشريع الاحكام و جعلها منه سبحانه و تعالى لا محالة يكون على طبق الحكم و المصالح الّتي هي تقتضيه ، بداهة أنّ جعل الحكم جزافاً و بدون مصلحة ينافي حكمة الباري تعالى ، فلا يمكن صدوره منه .

و على هذا الضوء فرفع الحكم الثابت في الشريعة المقدسة لموضوعه لا يخلو من أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من جهة المصلحة و علم الناسخ بها ، أو يكون من جهة البداء و كشف الخلاف كما يقع ذلك غالباً في الاحكام و القوانين العرفية ، و لا ثالث لهما ، و الاوّل ينافي حكمة الحكيم المطلق ، فانّ مقتضى حكمته استحالة صدور الفعل منه جزافاً ، و من المعلوم أنّ رفع الحكم مع بقاء مصلحته المقتضية لجعله أمر جزاف فيستحيل صدوره منه ، و الثاني يستلزم الجهل منه تعالى ، و هو محال في حقّه سبحانه .

فالنتيجة أنّ وقوع النسخ في الشريعة المقدّسة بما أنّه يستلزم المحال ، فهو محال لا محالة .

الجواب عن هذا الاستدلال :

و الجواب عنها : انّ الاحكام المجعولة في الشريعة المقدّسة من قبل الحكيم تعالى على نوعين :

١ ـ ما لا يراد منه البعث أو الزجر الحقيقيين ، كالاحكام الصادرة لغرض الامتحان أو ما شاكله ، و من الواضح أنّه لا مانع من اثبات هذا النوع من الاحكام أوّلاً ثمّ رفعه ، حيث انّ كلاً من الاثبات و الرفع في وقته قد نشأ عن مصلحة و حكمة ، فلا يلزم من رفعه خلاف الحكمة ، لفرض أنّ حكمته و هي الامتحان قد حصلت في الخارج و مع حصولها فلا يعقل بقاؤه ، و لا كشف الخلاف المستحيل في حقّه تعالى ، حيث لا واقع له غير هذا .

٢ ـ ما يراد منه البعث أو الزجر الحقيقي ، يعني انّ الحكم المجعول حكماً حقيقيّاً ، و مع ذلك لا مانع من نسخه بعد زمان ، و المراد من النسخ

كما عرفت هو انتهاء الحكم بانتهاء أمده ، يعني انّ المصلحة المقتضية لجعله تنتهي في ذلك الزمان ، فلا مصلحة له بعد ذلك .

و عليه فبطبيعة الحال يكون الحكم المجعول على طبقها بحسب مقام الثبوت مقيّداً بذلك الزمان الخاص المعلوم عند اللّه تعالى المجهول عند الناس ، و يكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لانتهاء أمده الّذي قيّد به في الواقع و حلول أجله الواقعي الّذي انيط به ، و ليس المراد منه رفع الحكم الثابت في الواقع و نفس الامر حتّى يكون مستحيلاً على الحكيم تعالى العالم بالواقعيات .

فالنتيجة أنّ النسخ بالمعنى الّذي ذكرناه أمر ممكن جزماً ، و لا يلزم منه شيء من المحذورين المتقدّمين .

بيان آخر لامكان النسخ في الاحكام :

بيان ذلك : انّه لا شبهة في دخل خصوصيّات الافعال في ملاكات الاحكام ، و انّها تختلف باختلاف تلك الخصوصيات ، سواء أكانت تلك الخصوصيات زمانية أو مكانية أو نفس الزمان ، كأوقات الصلاة و الصيام و الحج و ما شاكل ذلك ، فانّ دخلها في الاحكام المجعولة لهذه الافعال ممّا لا يشك فيه عاقل فضلاً عن فاضل .

فاذا كانت خصوصيات الزمان دخيلة في ملاكات الاحكام و أنّها تختلف باختلافها فلتكن دخيلة في استمرارها و عدمه ايضاً ، ضرورة أنّه لا مانع من أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة في مدّة معيّنة و في قطعة خاصة من الزمان ، فلا يكون مشتملاً عليها بعد انتهاء تلك المدة .

و عليه فبطبيعة الحال يكون جعل الحكم له من الحكيم المطلق العالم باشتماله كذلك محدوداً بأمد تلك المصلحة ، فلا يعقل جعله منه على

نحو الاطلاق و الدوام ، فاذاً لا محالة ينتهي الحكم بانتهاء تلك المدة حيث انّها أمده .

و على الجملة فاذا أمكن أن يكون لليوم المعيّن أو الاسبوع المعيّن أو أو الشهر المعيّن دخل في مصلحة الفعل و تأثير فيها أو في مفسدته ، أمكن دخل السنة المعيّنة أو السنين المعيّنة فيها ايضاً ، فاذا كان الفعل مشتملاً على مصلحة في سنين معيّنة لم يجعل له الحكم الاّ في هذه السنين فحسب ، فيكون أجله و أمده انتهاء تلك السنين ، فاذا انتهت انتهى الحكم بانتهاء أمده و حلول أجله ، هذا بحسب مقام الاثبات .

فالدليل الدالّ عليه و ان كان مطلقاً الاّ أنّه كما يمكن تقييد اطلاق الحكم من غير جهة الزمان بدليل منفصل ، فكذلك يمكن تقييد اطلاقه من جهة الزمان ايضاً بدليل منفصل ، حيث انّ المصلحة قد تقتضي بيان الحكم على جهة العموم أو الاطلاق ، مع أنّ المراد الجدّي هو الخاص أو المقيّد و الموقّت بوقت خاص ، و يكون بيان التخصيص أو التقييد بدليل منفصل .

فالنسخ في مقام الثبوت و الواقع انتهاء الحكم بانتهاء أمده ، و في مقام الاثبات رفع الحكم الثابت لاطلاق دليله من حيث الزمان ، و لا يلزم منه خلاف الحكمة و لا كشف الخلاف المستحيل في حقّه تعالى ، هذا بناء على وجهة نظر العدلية من تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد في متعلّقاتها .

و أمّا على وجهة نظر من يرى تبعيّة الاحكام لمصالح في أنفسها فالامر ايضاً كذلك ، فانّ المصلحة الكامنة في نفس الحكم تارة تقتضي جعله على نحو الاطلاق و الدوام في الواقع ، و تارة اخرى تقتضي جعله في زمان خاص و وقت مخصوص ، فلا محالة ينتهي بانتهاء ذلك الوقت ،

و هذا هو النسخ ، و ان كان الفعل باقياً على ما هو عليه في السابق ، أو فقل : انّ في ايجاب شيء تارة مصلحة في جميع الازمنة ، و اخرى في زمان خاص دون غيره .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّه : لا ينبغي الشك في امكان النسخ بل وقوعه في الشريعة المقدسة على وجهة نظر كلا المذهبين ، كمسألة القبلة أو نحوها .

الفصل (١١)
البداء

قد التزم الشيعة بالبداء في التكوينيات، و خالف في ذلك العامة و قالوا باستحالة البداء فيها، لاستلزامه الجهل على الحكيم تعالى، و من هنا نسبوا الى الشيعة ما هم براء منه، و هو تجويز الجهل عليه تعالى باعتبار التزامهم بالبداء.

و لكن من الواضح أنّهم لم يحسنوا في الفهم ما هو مراد الشيعة من البداء، و لم يتأمّلوا في كلماتهم حول هذا الموضوع، و الاّ لم ينسبوا اليهم هذا الافتراء الصريح و الكذب البين.

و ممّن نسب ذلك الى الشيعة الفخر الرازي في تفسيره الكبير عند تفسير قوله تعالى: « **يَمْحُو اللّٰهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ** »[1]، قال: « قالت الرافضة: البداء جائز على اللّه تعالى، و هو أن يعتقد شيئاً ثمّ يظهر له أنّ الامر بخلاف ما اعتقده »[2].

و هذا كما ترى كذب صريح على الشيعة، و كيف كان فلا يلزم من الالتزام بالبداء الجهل عليه تعالى، كيف فانّ الشيعة ملتزمون به، فمع ذلك يقولون باستحالة الجهل عليه سبحانه و تعالى، و قد ورد في بعض الروايات أنّ: «من زعم أنّ اللّه عزّ و جلّ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس

---

١ ـ الرعد: ٣٩.

٢ ـ راجع تفسير البيان: ٣٨٦ من العلامة الخوئي قدس سره.

فابرأوا منه »[١] ، و في بعضها الآخر : « فأمّا من قال بأنّ اللّه تعالى لا يعلم الشيء الاّ بعد كونه فقد كفر و خرج عن التوحيد »[٢].

و قد اتّفقت كلمة الشيعة الامامية على أنّ اللّه تعالى لم يزل عالماً قبل أن يخلق الخلق بشتّى أنواعه بمقتضى الحكم العقل الفطري و طبقاً للكتاب و السنة .

تبيين معنى البداء :

بيان ذلك : انّه لا شبهة في أنّ العالم بشتّى ألوانه و أشكاله تحت قدرة اللّه تعالى و سلطانه المطلق ، و انّ وجود أيّ ممكن من الممكنات فيه منوط بمشيئته تعالى و اعمال قدرته ، فان شاء أوجده و ان لم يشاء لم يوجده ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى انّ اللّه سبحانه عالم بالاشياء بشتّى أنواعها و أشكالها منذ الازل ، و انّ لها بجميع أشكالها تعييناً علميّاً في علم اللّه الازلي ، و يعبّر عن هذا التعيين بتقدير اللّه مرّة و بقضائه مرّة اخرى .

و من ناحية ثالثة انّ علمه تعالى بالاشياء منذ الازل لا يوجب سلب قدرة اللّه تعالى و اختياره عنها ، ضرورة أنّ حقيقة العلم بشيء الكشف عنه على واقعه الموضوعي ، من دون أن يوجب حدوث شيء فيه ، فالعلم الازلي بالاشياء هو كشفها لديه تعالى على واقعها من الاناطة بمشيئة اللّه و اختياره ، فلا يزيد انكشاف الشيء على واقع ذلك الشيء ، و قد فصّلنا الحديث من هذه الناحية في مبحث الجبر و التفويض بشكل موسّع .

---

١ ـ بحار الانوار ٤:١١١ ، الرقم : ٣٠.

٢ ـ بحار الانوار ٤:١١٥ .

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي الثلاث هي أنّ معني تقدير اللّه تعالى للاشياء و قضائه بها أنّ الاشياء بجميع ضروبها كانت متعيّنة في العلم الالهي منذ الازل على ما هي عليه ، من أنّ وجودها معلّق على أن تتعلّق المشيئة الالهية بها حسب اقتضاء الحكم و المصالح الّتي تختلف باختلاف الظروف و الّتي يحيط بها العلم الالهي .

و من ضوء هذا البيان يظهر بطلان ما ذهب اليه اليهود ، من أنّ قلم التقدير و القضاء حينما جرى على الاشياء في الازل استحال أن تتعلّق المشيئة الالهية بخلافه ، و من هنا قالوا : يد اللّه مغلولة عن القبض و البسط و الاخذ و الاعطاء .

و وجه الظهور ما عرفت من أنّ قلم التقدير و القضاء لا يزاحم قدرة اللّه تعالى على الاشياء حين ايجادها ، حيث انّه تعلّق بها على واقعها الموضوعي من الاناطة بالمشيئة و الاختيار فكيف ينافيها ، و من الغريب جدّاً أنّهم لعنهم اللّه التزموا بسلب القدرة من اللّه ، و لم يلتزموا بسلب القدرة عن العبد ، مع أنّ الملاك في كليهما واحد ، و هو العلم الازلي ، فانّه كما تعلّق بأفعاله تعالى كذلك تعلّق بأفعال العبيد .

فالنتيجة أنّهم التزموا بحفظ القدرة لانفسهم و انّ قلم التقدير و القضاء لا ينافيها ، و سلب القدرة عن اللّه تعالى و انّ قلم التقدير و القضاء ينافيها ، و هذا كما ترى .

أنواع قضاء اللّه تعالى بحسب الروايات :

و بعد ذلك نقول : انّ المستفاد من نصوص الباب أنّ القضاء الالهي على ثلاثة أنواع :

١ ـ قضاؤه تعالى الّذي لم يطّلع عليه أحداً من خلقه حتّى نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله ، و هو العلم المخزون الّذي استأثر به لنفسه المعبّر عنه باللوح

المحفوظ تارة و بامّ الكتاب تارة اخرى ، و لا ريب أنّ البداء يستحيل أن يقع فيه ، كيف يتصوّر فيه البداء و انّ اللّه سبحانه عالم بجميع الاشياء بشتّى ألوانها منذ الازل ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة لا في الارض و لا في السماء .

و من هنا قد ورد في روايات كثيرة أنّ البداء انّما ينشأ من هذا العلم لا أنّه يقع فيه .

منها : ما رواه الصدوق باسناده عن الحسن بن محمد النوفلي أنّ الرضا عليه السلام قال لسليمان المروزي : رويت عن أبي ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال : « انّ للّه عزّ و جلّ علمين : علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه الاّ هو ، من ذلك يكون البداء ، و علماً علّمه ملائكته و رسله ، فالعلماء من أهل بيت نبيّك يعلمونه »[1].

و منها : ما عن بصائر الدرجات باسناده عن أبي بصير ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : « انّ للّه علمين : علم مكنون مخزون لا يعلمه الاّ هو ، من ذلك يكون البداء ، و علم علّمه ملائكته و رسله و أنبياءه ، و نحن نعلمه »[2].

٢ ـ قضاء اللّه الّذي أخبر نبيّه و ملائكته بأنّه سوف يقع حتماً ، و لا شبهة في أنّ هذا القسم ايضاً لا يقع فيه البداء ، ضرورة أنّ اللّه تعالى لا يكذّب نفسه و رسله و ملائكته و أولياءه ، فلا فرق بينه و بين القسم الاوّل من هذه الناحية ، نعم يفترق عنه من ناحية اخرى ، و هي أنّ هذا القسم لا ينشأ منه البداء دون القسم الاوّل .

و تدلّ على ذلك عدّة روايات :

---

١ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ، الباب ١٣ في ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي، عنه البحار ٤:٩٥.

٢ ـ بحار الانوار ٤:١٠٩ ، الرقم : ٢٧.

منها : قوله عليه السلام في الرواية المتقدّمة عن الصدوق : « انّ عليّاً عليه السلام كان يقول : العلم علمان ، فعلم علّمه اللّه ملائكته و رسله ، فما علّمه ملائكته و رسله فانّه يكون ، و لا يكذّب نفسه و لا ملائكته و لا رسله ، و علم عنده مخزون لم يطّلع عليه أحداً من خلقه ، يقدّم منه ما يشاء و يؤخّر ما يشاء و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء » [١].

و منها : ما روى العياشي عن الفضيل ، قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « من الامور امور محتومة جائية لا محالة ، و من الامور امور موقوفة عند اللّه ، يقدّم منها ما يشاء و يمحو منها ما يشاء و يثبت منها ما يشاء ، لم يطّلع على ذلك أحداً يعني الموقوفة ، فأمّا ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذّب نفسه و لا نبيّه و لا ملائكته » [٢].

٣ ـ قضاء اللّه الّذي أخبر نبيّه و ملائكته بوقوعه في الخارج لا بنحو الحتم ، بل معلّقاً على أن لا تتعلّق مشيئة اللّه على خلافه ، و في هذا القسم يقع البداء عنه بعالم المحو و الاثبات ، و اليه أشار بقوله : « **يَمْحُو اللّٰهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ** » [٣] ، « **لِلّٰهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ** » [٤].

و قد دلّت على ذلك عدّة نصوص :

منها : ما في تفسير علي بن ابراهيم عن عبد اللّه بن مسكان ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : « اذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة و الروح و الكتبة الى سماء الدنيا ، فيكتبون ما يكون من قضاء اللّه تعالى في تلك السنة ، فاذا

---

١ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام ، الباب ١٣ في ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي، عنه البحار ٤:٩٥.

٢ ـ بحار الانوار ٤:١١٩ ، الرقم : ٥٨.

٣ ـ الرعد : ٣٩.

٤ ـ الروم : ٤.

أراد اللّه أن يقدّم شيئاً أو يؤخّره أو ينقص شيئاً أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثمّ أثبت الّذي أراده ، قلت : و كلّ شيء هو عند اللّه مثبت في كتاب ؟ قال : نعم ، قلت : فأي شيء يكون بعده ؟ قال : سبحان اللّه ، ثمّ يحدث اللّه ايضاً ما يشاء تبارك و تعالى »[١].

و منها : ما في تفسيره ايضاً عن عبد اللّه بن مسكان ، عن أبي جعفر و أبي عبد اللّه و أبي الحسن عليهم السلام عند تفسير قوله تعالى : « فِيهٰا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ »[٢] ، أي يقدّر اللّه كلّ أمر من الحق و من الباطل و ما يكون في تلك السنة ، و له فيه البداء و المشيئة ، يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء ، من الآجال و الارزاق و البلايا و الاعراض و الامراض ، و يزيد فيها ما يشاء و ينقص ما يشاء »[٣].

و منها : ما في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال : « لولا آية في كتاب اللّه لأخبرتكم بما كان و بما يكون و بما هو كائن الى يوم القيامة ، و هي هذه الآية : « يَمْحُو اللّٰهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ »[٤] »[٥] ، و مثله ما عن الصدوق في الامالي و التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام .

و منها : ما في تفسير العياشي عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : « كان علي بن الحسين عليهما السلام يقول : « لولا آية في كتاب اللّه لحدّثتكم بما يكون الى يوم القيامة ، فقلت : أيّة آية ؟ قال : قول اللّه : « يَمْحُو اللّٰهُ ـ الخ » »[٦].

---

١ ـ بحار الانوار ٤:٩٩ ، الرقم : ٩.

٢ ـ الدخان : ٤.

٣ ـ بحار الانوار ٤:١٠١ ، الرقم : ١٢.

٤ ـ الرعد : ٣٩.

٥ ـ الاحتجاج : ١٣٧.

٦ ـ بحار الانوار ٤:١١٨ ، الرقم : ٥٢.

و منها: ما في قرب الاسناد عن البزنطي، عن الرضا عليه السلام قال: «قال أبو عبد اللّه و ابو جعفر و علي بن الحسين و الحسين بن علي و علي بن أبي طالب عليهم السلام: لولا آية في كتاب اللّه لحدّثناكم بما يكون الى أن تقوم الساعة: «يَمْحُو اللّٰهُ ـ الخ»»[١].

و منها: ما عن العياشي عن ابن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام يقول: «ان اللّه يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء، و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء و عنده أمّ الكتاب، و قال: فكلّ أمر يريده اللّه فهو في علمه قبل أن يصنعه، ليس شيء يبدو له الاّ و قد كان في علمه، انّ اللّه لا يبدو له من جهل»[٢].

و منها ما رواه عن عمار بن موسى، عن أبي عبد اللّه عليه السلام سئل عن قول اللّه: «يَمْحُو اللّٰهُ ـ الخ»، قال: «انّ ذلك الكتاب كتاب يمحو اللّه ما يشاء و يثبت، فمن ذلك الّذي يردّ الدعاء القضاء، و ذلك الدعاء مكتوب عليه الّذي يردّ به القضاء، حتّى اذا صار الى امّ الكتاب لم يغن الدعاء فيه شيئاً»[٣].

و منها غيرها من الروايات الدالّة على ذلك[٤].

ما يستفاد من الروايات في هذا الباب:

فالنتيجة على ضوء هذه الروايات، هي أنّ البداء يستحيل أن يقع في القسم الاوّل من القضاء المعبّر عنه باللوح المحفوظ و بأمّ الكتاب و العلم

---

١ ـ بحار الانوار ٤: ٩٧، الرقم: ٥.

٢ ـ بحار الانوار ٤: ١٢١، الرقم: ٦٣.

٣ ـ بحار الانوار ٤: ١٢١، الرقم: ٦٥.

٤ ـ راجع بحار الانوار ٤: ٩٢ ـ ١٢٧.

المخزون عند اللّه ، بداهة أنّه كيف يتصوّر البداء فيه ، و انّ اللّه سبحانه عالم بكنه جميع الاشياء بشتّى ألوانها منذ الازل ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض و لا في السماء ، نعم هذا العلم منشاء لوقوع البداء ، يعني انّ انسداد باب هذا العلم لغيره تعالى حتّى الانبياء و الاوصياء و الملائكة أوجب وقوع البداء في بعض أخباراتهم .

و كذا الحال في القسم الثاني من القضاء ، نظراً الى أنّ العقل يستقلّ باستحالة تكذيب اللّه تعالى نفسه أو أنبيائه .

و أمّا القسم الثالث ، فهو مورد لوقوع البداء ، و لا يلزم من الالتزام بالبداء فيه أيّ محذور كنسبة الجهل الى اللّه سبحانه و تعالى ، و لا ما ينافي عظمته و جلاله و لا الكذب ، حيث انّ أخباره تعالى بهذا القضاء لنبيّه أو وليّه ليس على نحو الجزم و البتّ ، بل هو معلّق بعدم مشيئته بخلافه ، فاذا تعلّقت المشيئة على الخلاف لم يلزم الكذب ، فانّ ملاك صدق هذه القضية و كذبها انّما هو يصدق الملازمة و كذبها ، و المفروض أنّ الملازمة صادقة ، و هي وقوعه لو لم تتعلّق المشيئة الالهيّة على خلافه .

مثلاً : انّ اللّه تعالى يعلم بأنّ زيداً سوف يموت في الوقت الفلاني ، و يعلم بأنّ موته فيه معلّق على عدم اعطائه الصدقة أو ما شاكلها ، و يعلم بأنّه يعطي الصدقة فلا يموت فيه ، فها هنا قضيّتان شرطيتان ، ففي احداهما قد علّق موته في الوقت الفلاني بعدم تصدّقه أو نحوه ، و في الاخرى قد علّق عدم موته فيه على تصدّقه أو نحوه .

و نتيجة ذلك أنّ المشيئة الالهية في القضية الاولى قد تعلّقت بموته اذا لم يتصدّق ، و في القضية الثانية قد تعلّقت بعدم موته و بقائه حيّاً اذا تصدّق .

و من الواضح أنّ اخباره تعالى بالقضية الاولى ليس كذباً ، فانّ المناط في صدق القضية الشرطية و كذبها هو صدق الملازمة بين الجزاء و الشرط و كذبها لا بصدق طرفيها ، بل لا يضرّ استحالة وقوع طرفيها في صدقها ، فعلمه تعالى بعدم وقوع الطرفين هنا لا يضرّ بصدق اخباره بالملازمة بينهما ، و كذا لا محذور في أخبار النبي أو الوصي بموته في هذا الوقت معلّقاً بتعلّق المشيئة الالهية به ، فانّ جريان البداء فيه لا يوجب كون الخبر الّذي أخبر به المعصوم كاذباً ، لفرض أنّ المعصوم لم يخبر بوقوعه على سبيل الحتم و الجزم و من دون تعليق ، و انّما أخبر به معلّقاً على أن تتعلّق المشيئة الالهية به أو أن لا تتعلّق بخلافه .

و من الواضح أنّ صدق هذا الخبر و كذبه انّما يدوران مدار صدق الملازمة بين هذين الطرفين و كذبهما ، لا وقوعهما في الخارج و عدم وقوعهما فيه .

فالنتيجة في نهاية المطاف هي أنّه لا مانع من الالتزام بوقوع البداء في بعض اخبارات المعصومين عليهم السلام في الامور التكوينية ، و لا يلزم منه محذور،لا بالاضافة الى ذاته سبحانه و تعالى،و لا بالاضافة اليهم عليهم السلام [1] .

---

١ ـ و لو أغمضنا عن تلك الروايات و افترضنا أنّه لم تكن في المسألة أيّة رواية من روايات الباب فما هو موقف العقل فيها ، الظاهر بل لا ريب في أنّ موقفه هو موقف الروايات الدالة على أنّ قضاء اللّه تعالى على ثلاثة أنواع ، و السبب في ذلك أنّ العقل يدرك على السبيل الحتم و الجزم أنّ البشر مهما بلغ من الكمال ذروته كنبيّنا محمد صلى الله عليه وآله يستحيل أن يحيط بجميع ما في علم اللّه سبحانه و تعالى ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى انّ جريان البداء و وقوعه في الخارج بنفسه دليل على ذلك ، حيث انّه يستحيل جريانه في علمه تعالى ، لاستلزامه الجهل بالواقع ، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً .

و قد ثبت على ضوء الكتاب و السنة و العقل الفطري أنّ اللّه سبحانه عالم بجميع الكائنات

نتيجة القول بالبداء :

و قد تحصّل ممّا ذكرناه أنّ نتيجة البداء الّذي تقول به الشيعة الامامية و تعتقد به هي الاعتراف الصريح بأنّ العالم بأجمعه تحت سلطان اللّه و قدرته حدوثاً و بقاءاً ، و انّ مشيئة اللّه تعالى نافذة في جميع الاشياء و أنّها بشتّى ألوانها باعمال قدرته و اختياره ، و قد تقدّم الحديث من هذه الناحية في ضمن نقد نظريتي الجبر و التفويض ، هذا من ناحية .

← بشتّى أنواعها و أشكالها ، و لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة لا في السماء و لا في الارض ، و كذا يستحيل جريانه في القضايا الّتي أخبر بوقوعها ملائكته و رسله على سبيل الحتم و الجزم ، فانّ اللّه تعالى يستحيل أن يكذّب نفسه أو ملائكته أو رسله .

و عليه فبطبيعة الحال يجري البداء في القضايا الّتي أخبر بوقوعها لهم معلّقاً بتعلّق مشيئته به أو بعدم تعلّقها على خلافه ، المعبّر عنه بعالم المحو و الاثبات ، و النكتة في وقوعه فيها هو أنّ اللّه تعالى يعلم بعدم الوقوع من جهة علمه بعدم وقوع ما علّق عليه في الخارج بعلمه المكنون و المخزون عنده ، لا يحيط به غيره أبداً .

و أمّا من أخبره تعالى بوقوعها على نحو التعليق ، فهو حيث لا يعلم بعدم وقوع المعلّق عليه فيه ، فلاجل ذلك قد يظهر و يبدو خلاف ما أخبر به ، و هذا هو البداء بالمعنى الّذي تقول به الشيعة الامامية ، و لا يستلزم كذب ذلك الخبر ، لفرض أنّ اخباره عن الوقوع للناس ليس على سبيل الحتم و الجزم ، و انّما كان على نحو التعليق ، و لا يتّصف مثل هذا الخبر بالكذب الاّ في فرض عدم الملازمة بين المعلّق و المعلّق عليه ، و المفروض أنّ الملازمة بينهما موجودة .

و بذلك يظهر أنّ حقيقة البداء عند الشيعة هي الابداء و الاظهار ، و اطلاق لفظ البداء عليه مبني على التنزيل و بعلاقة المشاكلة ، و اسناده اليه تعالى باعتبار أنّ علمه منشاء لوقوعه و جريانه .

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، و هي أنّه لا مناص من الالتزام بالبداء بالمعنى الّذي ذكرناه على ضوء الروايات و حكم العقل .

و من ناحية اخرى انّ في الاعتقاد بالبداء يتّضح نقطة الفرق بين العلم الالهي و علم غيره ، فانّ غيره و ان كان نبيّاً أو وصيّاً كنبينا محمد صلى الله عليه وآله لا يمكن أن يحيط بجميع ما أحاط به علمه تعالى ، و ان كان عالماً بتعليم اللّه ايّاه بجميع عوالم الممكنات ، الاّ أنّه لا يحيط بما أحاط به علم اللّه المخزون ، المعبّر عنه باللوح المحفوظ و بامّ الكتاب ، حيث انّه لا يعلم بمشيئة اللّه تعالى لوجود شيء أو عدم مشيئته الاّ حيث يخبره اللّه تعالى به على نحو الحتم .

و من ناحية ثالثة انّ القول بالبداء يوجب توجّه العبد الى اللّه تعالى و تضرّعه اليه ، و طلبه اجابة دعائه و قضاء حوائجه و مهمّاته و توفيقه للطاعة و ابعاده عن المعصية ، كلّ ذلك انّما نشأ من الاعتقاد بالبداء ، و بأنّ عالم المحو و الاثبات بيده تعالى :« **يَمْحُو اللّٰهُ ما يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ اُمُّ الْكِتٰابِ** » .

و هذا بخلاف القول بانكار البداء ، و انّ كلّما جرى به قلم التقدير لا يمكن أن يتغيّر و انّه كائن لا محالة ، حيث انّ لازمه انّ المعتقد بهذه العقيدة مأيوس عن اجابة دعائه و قضاء حوائجه ، فانّ ما يطلبه العبد من ربّه لا يخلو من أن يجري قلم التقدير بايجاده أو لا يجري ، فعلى الاوّل فهو موجود لا محالة ، و على الثاني لن يوجد أبداً و لن ينفعه الدعاء و التضرّع و التوسّل ، حيث يعلم بأنّ تقديره لن يتغيّر أبداً.

و من الطبيعي أنّ العبد اذا يئس من اجابة دعائه و انّه لا يؤثر في تقديره تعالى أصلاً ترك التضرّع و الدعاء له تعالى ، لعدم فائدة في ذلك ، و كذلك الحال في سائر العبادات و الصدقات الّتي ورد عن المعصومين عليهم السلام أنّها تزيد في العمر و الرزق ، و غير ذلك مما يطلبه العبد .

و لاجل هذا السر قد ورد في الروايات الكثيرة عن الائمة الاطهار عليهم السلام الاهتمام بشأن البداء :

منها : ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد باسناده عن أحدهما عليهما السلام قال : « ما عبدالله عز و جلّ بشيء مثل البداء»[١].

و منها : ما رواه باسناده عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « ما عظّم الله عز و جل بمثل البداء»[٢].

و منها : ما رواه باسناده عن محمد بن مسلم عن أبى عبدالله عليه السلام قال : « ما بعث الله عز و جل نبياً حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال : الاقرار بالعبودية و خلع الانداد و ان الله يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء»[٣].

و قد ورد ايضاً في الروايات الكثيرة من طرق أهل السنّة أن الصدقة و الدعاء يغيّران القدر[٤].

و النكتة في هذا الاهتمام هو أنّ القول بعدم البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأنّ اللّه تعالى غير قادر على أن يغيّر ما جرى عليه قلم التقدير ، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً ، حيث انّه مخالف لصريح الكتاب و السنة و حكم العقل الفطري كما عرفت .

---

١ ـ التوحيد : ٣٣١.

٢ ـ التوحيد : ٣٣٣.

٣ ـ التوحيد : ٣٣٣.

٤ ـ عن السكوني ، عن جعفر ، عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « انّ الله لا اله الاّ هو ليدفع بالصدقة الداء و الدبيلة و الحرق و الغرق ، و الهدم و الجنون ، و عدّ صلى الله عليه وآله سبعين باباً من البلاء » ـ الكافي ٤:٥.

عن الحسين بن سعيد ، عن النضر بن سويد ، عن ابن سنان و ابن فضّال ، عن علي بن عقبة ، قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : « ان الدعاء يردّ القضاء المبرم بعد ما ابرم ابراماً ، فاكثر من الدعاء ، فانه مفتاح كل رحمة ، و نجاح كل حاجة ، و لاينال ما عند اللّه الا بالدعاء ، فانه ليس من باب يكثر قرعه الا اوشك ان يفتح لصاحبه» ـ فلاح السائل :٦١ ، عنه البحار ٩٣:٢٩٩، المستدرك ٥:١٦٦ و ١٧٦.

و من المعلوم أنّ ذلك يوجب يأس العبد من اجابة دعائه ، و هو يوجب تركه و عدم توجّهه الى ربّه في قضاء مهمّاته و طلباته .

نتيجة الكلام في هذا المقام :

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التالية :

١ ـ انّ ما عن العامة من نسبة تجويز الجهل عليه سبحانه و تعالى الى الشيعة باعتبار التزامهم بالبداء ، فقد عرفت أنّه افتراء صريح عليهم ، و ان الالتزام بالبداء لا يستلزم ذلك ، بل هو تعظيم و اجلال لذاته تعالى و تقدّس .

٢ ـ انّ العالم بأجمعه و بشتّى أشكاله تحت سلطان اللّه تعالى و قدرته ، كما أنّه تعالى عالم به بجميع أشكاله منذ الازل ، و قد عرفت أنّ هذا العلم لا ينافي و لا يزاحم قدرته و اختياره .

و من هنا قلنا انّ ما ذهب اليه اليهود من أنّ قلم التقدير و القضاء اذا جرى على الاشياء في الازل استحال أن تتعلّق المشيئة الالهية بخلافه ، خاطىء جدّاً ، و لا واقع موضوعي له أصلاً ، فانّ قلم التقدير و القضاء لا ينافي قدرته و لا يزاحم اختياره .

٣ ـ انّ قضاءه تعالى على ثلاثة أنواع :

الف ـ قضاؤه الّذي لم يطّلع عليه أحد من خلقه .

ب ـ قضاؤه الّذي اطّلع بوقوعه أنبياءه و ملائكته على سبيل الحتم و الجزم .

ج ـ قضاؤه الّذي اطّلع بوقوعه أنبياءه و ملائكته معلّقاً على أن لا تتعلّق مشيئته على خلافه .

و لا يعقل جريان البداء في القضاء الاوّل و الثاني ، و انّما يكون ظرف

جريانه هو الثالث ، و هذا التقسيم قد ثبت على ضوء الروايات و حكم العقل الفطري .

٤ ـ انّه لا يلزم من الالتزام بالبداء أيّ محذور ، كتجويز الجهل عليه سبحانه أو ما ينافي عظمته و اجلاله أو الكذب ، بل في الاعتقاد به تعظيم لسلطانه و اجلال لقدرته ، كما لا يلزم منه محذور بالاضافة الى أنبيائه و ملائكته ، بل فيه امتياز علم الخالق عن علم المخلوق .

٥ ـ انّ حقيقة البداء عند الشيعة الامامية هي بمعني الابداء أو الاظهار ، و اطلاق لفظ البداء عليه مبني على التنزيل و بعلاقة المشاكلة .

٦ ـ انّ فائدة الاعتقاد بالبداء هي الاعتراف الصريح بأنّ العالم بأجمعه تحت سلطان اللّه و قدرته : « **يَمْحُو اللّٰهُ مٰا يَشٰاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتٰابِ** »[1] ، و توجّه العبد الى اللّه تعالى و تضرّعه اليه في قضاء حوائجه و مهمّاته و عدم يأسه من ذلك ، و هذا بخلاف القول بانكار البداء ، فانّه يوجب يأس العبد و لا يرى فائدة في التضرع و الدعاء ، و هذا هو السرّ في اهتمام الائمة عليهم السلام بشأن البداء في الروايات الكثيرة .

---

١ ـ الرعد : ٣٩.

المقصد الخامس

في المطلق والمقيّد

المطلق و المقيّد

معنى الاطلاق

المطلق في اللغة بمعنى المرسل الّذي لم يـقيّد بشـيء ، فـي مـقابل المقيّد الّذي هو مقيّد به ، و منه يقال : انّ فلاناً مطلق العنان ، يعني أنّه غير مقيّد بشيء .

و أمّا عند الاصوليين ، فالظاهر أنّه ليس لهم في اطلاق هذين اللفظين اصطلاح جديد ، بل يطلقونهما بما لهما من المعنى اللغوي و العرفي .

ثمّ انّه يقع الكلام في جملة من الاسماء ، و هل انّها من المطلق أو لا ، منها أسماء الاجناس من الجواهر و الاعراض و غيرهما ، و قبل بيان ذلك ينبغي لنا التعرّض لاقسام الماهية فنقول :

أقسام الماهية :

الماهية تارة يلاحظ بما هي هي ، يعني أنّ النـظر مـقصور الى ذاتـها و ذاتياتها ، و لم يلحظ معها شيء زائد ، و تسمّى هذه الماهية بـالماهية المهملة ، نظراً الى عدم ملاحظة شيء من الخصوصيات المتعيّنة معها ، فتكون مهملة بالاضافة الى جميع تلك الخصوصيات حـتّى خـصوصية عنوان كونها مقسماً للاقسام الآتية .

و بكلمة اخرى:انّ النظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها و ذاتياتها الى شيء خارج عنها ، حتّى عنوان اهمالها و قصر النظر عليها ، فانّ التعبير عنها بالماهية المهملة باعتبار واقعها الموضوعي ، لا باعتبار أخذ هذا العنوان في مقام اللحاظ معها .

فالنتيجة أنّ هذه الماهية مهملة و مبهمة بالاضافة الى جميع طواريها و عوارضها الخارجية و الذهنية .

و تارة اخرى يلاحظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها و ذاتيّاتها ، و ذلك الشيء ان كان عنوان مقسميّتها للاقسام التالية دون غيره سمّيت هذه الماهية بالماهية اللابشرط المقسمي .

و ان كان ذلك الشيء الخارج عنوان تجرّدها في وعاء العقل عن جميع الخصوصيات و العوارض ، سمّيت هذه الماهية بالماهية المجرّدة ، و في الاصطلاح بالماهية بشرط لا ، و هي بهذا العنوان غير قابلة للحمل على شيء من الموجودات الخارجية ، لوضوح أنّها لو حملت على موجود خارجي لكانت مشتملة على خصوصية من الخصوصيات ، و هذا خلاف الفرض .

و هذه الماهية تسمّى بالاسماء التالية : النوع ، الجنس ، الفصل ، الغرض العام ، الغرض الخاص ، حيث انّها عناوين للماهيات الموجودة في افق النفس ، فلا تصدق على الموجود الخارجي .

و ان كان ذلك الشيء خصوصية من الخصوصيات الخارجية سمّيت هذه الماهية بالماهية المخلوطة ، و في الاصطلاح بالماهية بشرط شيء ، و هذه الخصوصية تارة وجوديّة و اخرى عدميّة ، و الاوّل كلحاظ ماهية الانسان مثلاً مع العلم ، فانّها لا تنطبق الاّ على هذه الحصة فحسب يعني الانسان العالم دون غيرها ، و الثاني كلحاظها مثلاً مع عدم العلم أو عدم الفسق ، فهي على هذا لا تنطبق في الخارج الاّ على الحصة الّتي لا تكون متّصفة بالعلم أو بالفسق .

فهذان القسمان معاً من الماهية الملحوظة بشرط شيء ، نعم قد يعبّر عن القسم الثاني في الاصول بالماهية بشرط لا ، و لكنّه مجرّد اصطلاح من الاصوليين و لا مناقشة فيه .

و ان كان ذلك الشيء عنوان الاطلاق و الارسال سمّيت هذه الماهية بالماهية اللا بشرط القسمي ، حيث انّها ملحوظة مطلقة و مرسلة بالاضافة الى جميع ما تنطبق عليه في الخارج ، و قد ذكرنا في غير مورد أنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود و عدم أخذ شيء منها مع الماهية و الاّ لم تكن الماهية ماهية مطلقة .

ذكر مثال لاقسام الماهية :

و لنأخذ لذلك بمثال ، و هو أنّ الكلمة اذا لوحظت بما هي بأن يكون النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها فحسب ، فهي ماهية مهملة و مبهمة بالاضافة الى جميع التعيّنات الخارجية و الذهنية حتّى تعيّن قصر النظر عليها ، يعني أنّ هذه الخصوصية ايضاً لم تلحظ معها .

فالكلمة في اطار هذا اللحاظ لا تصلح أن يحمل عليها شيء الاّ الذات أو الذاتيات ، نعم انّها تصلح أن تكون محلاً لعروض كلّ من الاسم و الفعل و الحرف .

و ان لوحظت معها خصوصية زائدة عن ذاتها و ذاتياتها ، فان كانت تلك الخصوصية هي عنوان كونها مقسماً لهذه الاقسام ، فهي ماهية لا بشرط المقسمي ، حيث انّها في اطار هذا اللحاظ مقسم لتلك الاقسام ، يعني أنّه لا تحقّق لها الاّ في ضمن أحد أقسام الماهية ، كالمجرّدة و المخلوطة و المطلقة ، كما أنّها تمتاز بهذا اللحاظ عن الماهية المهملة .

و ان لوحظت معها خصوصية زائدة على تلك الخصوصية ايضاً ، فان كانت تلك الخصوصية الزائدة عنوان تجرّدها في افق النفس عن جميع العوارض و الطوارىء الّتي يمكن أن تلحقها في الخارج من خصوصيات أفرادها و أصنافها ، فهي ماهية مجرّدة .

و ان كانت تلك الخصوصية خصوصية خارجية ، كخصوصية الاسم أو الفعل أو الحرف ، فهي ماهية مخلوطة .

و ان كانت تلك الخصوصية عنوان الاطلاق و الارسال فهي ماهية مطلقة المسمّاة في الاصطلاح بالماهية لا بشرط القسمي .

البحث عن اطلاق بعض الاسماء و عدمه

١ ـ أسماء الاجناس

و بعد ذلك نقول : انّ اسم الجنس موضوع للماهية المهملة دون غيرها من أقسام الماهية ، و هي الجامعة بين جميع تلك الاقسام بشتّى لحاظاتها ، و قد عرفت أنّها معراة من تمام الخصوصيات و التعيّنات الذهنية و الخارجية ، حتّى خصوصية قصر النظر عليها .

و السبب فيه هو أنّه لو كان موضوعاً للماهية المأخوذة فيها شيء من تلك الخصوصيات لكان استعماله في غيرها مجازاً و محتاجاً الى عناية زائدة ، حتّى و لو كانت تلك الخصوصية قصر النظر على ذاتها و ذانياتها ، لما عرفت من أنّه نحو من التعيّن ، و هو غير مأخوذ في معناه الموضوع له ، فالمعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات .

و من هنا يصحّ استعمال اسم الجنس كالانسان أو ما شاكله في الماهية بجميع أطوارها الذهنية و الخارجية ، و من الطبيعي أنّه لو كان شيء منها مأخوذاً في معناه الموضوع له لكان استعماله في غير الواجد له بحاجة الى عناية زائدة ، مع أنّ الامر ليس كذلك .

و من الواضح أنّ صحّة استعماله فيها في جميع حالاتها و طواريها تكشف كشفاً يقينيّاً عن أنّه موضوع بازاء الماهية نفسها ، من دون لحاظ

شيء من الخصوصيات فيها حتّى قصر النظر الى ذاتها و ذاتياتها ، ففي مثل قولنا : النار حارة ، لم تستعمل كلمة «النار» الاّ في الطبيعة الجامعة بين تلك الاقسام المهملة بالاضافة الى تمام خصوصياتها و لحاظاتها .

و ان شئت قلت : انّ اللحظات الطارئة على الماهية بشتّى أشكالها انّما هي في مرحلة الاستعمال ، حيث انّ في هذه المرحلة لابدّ من أن تكون الماهية ملحوظة بأحد الاقسام المتقدّمة ، نظراً الى أنّ الغرض قد يتعلّق بلحاظها على شكل ، و قد يتعلّق به على شكل آخر ، و هكذا .

الى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجة ، و هي أنّ الماهية المهملة فوق جميع الاعتبارات و اللحظات الطارئة عليها ، حيث انّها مهملة حقيقة و بتمام المعنى .

و أمّا الماهية المقصور فيها النظر الى ذاتها و ذاتياتها فليست بمهملة بتمام المعنى ، نظراً الى أنّها متعيّنة من هذه الجهة ، أي من جهة قصر النظر الى ذاتها ، فتسمية هذه بالماهية المهملة لا تخلو عن مسامحة ، فالاولى ما عرفت .

كلام المحقق النائيني قدس سره في أنّ الكلي الطبيعي هو اللابشرط القسمي دون المقسمي :

ثمّ انّ الظاهر أنّ الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية المهملة دون غيرها ، خلافاً لشيخنا الاستاذ قدس سره حيث قد صرّح بأنّ الكلي الطبيعي الصادق على كثيرين هو اللا بشرط القسمي دون المقسمي ، بدعوي :

انّ اللا بشرط المقسمي عبارة عن الطبيعة الجامعة بين الكلي المعبّر عنه باللا بشرط القسمي الممكن صدقه على كثيرين ، و الكلي المعبّر عنه بالماهية المأخوذة بشرط لا الممتنع صدقه على الافراد الخارجية ،

و الكلي المعبّر عنه الماهية بشرط شيء ، الّذي لا يصدق الاّ على افراد ما اعتبر فيه الخصوصية .

و من الطبيعي أنّه يستحيل أن يكون الجامع بين هذه الاقسام هو الكلي الطبيعي ، لانّ الكلي الطبيعي هو الكلي الجامع بين الافراد الخارجية الممكن صدقه عليها ، فهو حينئذ قسيم للكلي العقلي الممتنع صدقه على الافراد الخارجية ، و لا يعقل أن يكون قسيم الشيء مقسماً له و لنفسه ، ضرورة أنّ المقسم لابدّ من أن يكون متحقّقاً في ضمن جميع أقسامه ، و لا يعقل أن تكون المهية المعتبرة فيها خصوصية على نحو تصدق على الافراد الخارجية متحقّقة في ضمن الماهية المعتبرة فيها خصوصية على نحو يمتنع صدقها على ما في الخارج .

و عليه فلا مناص من الالتزام بكون الجامع بين الاقسام هو الماهية الجامعة بين ما يصح صدقه على ما في الخارج و ما يمتنع صدقه عليه ، فالمقسم ايضاً و ان كان قابلاً للصدق على الافراد الخارجية ، لفرض أنّه متحقّق في ضمن الماهية المأخوذة على نحو اللا بشرط القسمي ، و حيث انّها صادقة على ما في الخارج ، فالمقسم ايضاً كذلك الاّ أنّه حيث يكون قابلاً للصدق على الكلي العقلي ايضاً ، فيستحيل أن يكون الجامع بين الاقسام هو نفس الجهة الجامعة بين الافراد الخارجية المعبّر عنها بالكلي الطبيعي [1] .

ما أفاده قدس سره يحتوي على عدّة نقاط :

١ ـ انّ الماهية اللا بشرط المقسمي هي نفس الماهية من حيث هي هي .

٢ ـ انّ الكلي الطبيعي ليس هو الماهية اللا بشرط المقسمي ، حيث انّه

---

١ ـ أجود التقريرات ٢ : ٥٢٣ .

قدس سره قد اعتبر في كون الشيء كليّاً طبيعيّاً صدقه على الافراد الخارجية فحسب دون غيرها ، و من المعلوم أنّ هذه النكتة غير متوفّرة في الماهية اللا بشرط المقسمي ، لفرض صدقها على الماهيات المجرّدة الّتي لا موطن لها الاّ العقل ، و عليه فلا يمكن أن تكون تلك الماهية كليّاً طبيعيّاً .

٣ ـ انّ ما يصلح أن يكون كليّاً طبيعيّاً هو الماهية اللا بشرط القسمي ، حيث انّ النكتة المتقدّمة ، و هي الصدق على الافراد الخارجية فحسب دون غيرها متوفّرة فيها .

النظر في كلامه قدس سره :

و لنأخذ بالنظر الى هذه النقاط :

النقطة الاولى :

هي و ان كانت معروفة بينهم الاّ أنّها خاطئة جدّاً و لا واقع موضوعي لها ، و ذلك لها عرفت من أنّ الماهية من حيث هي هي بعينها هي الماهية المهملة الّتي كان النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها و غير ملاحظ معها شيء خارج عنهما ، بل قلنا انّها مهملة بالاضافة الى جميع الخصوصية الذهنية و الخارجية ، حتّى عنوان اهمالها و قصر النظر عليها ، و لذا لا يصحّ حمل شيء عليها في اطار هذا اللحاظ الاّ الذات ، فيقال : الانسان حيوان ناطق .

و هذا بخلاف الماهية اللا بشرط المقسمي ، فانّ عنوان المقسميّة قد لوحظ معها ، فلا يكون النظر مقصوراً على الذات و الذاتيات ، فاذاً كيف تكون الماهية اللا بشرط المقسمي هي الماهية المهملة و من حيث هي هي .

النقطة الثانية :

هي و ان كانت صحيحة الاّ أنّها ليست من ناحية ما أفاده قدس سره ، بل من ناحية اخرى ، و هي أنّ الماهية اللا بشرط المقسمي لا تحقّق لها الاّ في ضمن أحد أقسامها من الماهية المجرّدة و المخلوطة و المطلقة كما هو الحال في كلّ مقسم بالاضافة الى أقسامه ، و ما يعرض عليه أحد اللحظات المتقدّمة هو الماهية المهملة دون الماهية اللا بشرط المقسمي ، نظراً الى أنّه لا وجود لها و لا تحقّق في افق النفس مع قطع النظر عن هذه التقسيمات ، ضرورة أنّ عنوان المقسمية عنوان انتزاعي ، و هو منتزع بلحاظ عروض هذه التقسيمات على الماهية و متفرّع عليها ، فكيف يعقل أن تعرض تلك التقسيمات عليها بلحاظ هذا العنوان الانتزاعي و تكون متفرّعة عليه .

أو فقل : انّ عروض هذا العنوان المقسمية على الماهية انّما هو في مرتبة متأخّرة عن عروض تلك التقسيمات عليها ، و معه كيف يعقل أن تكون تلك التقسيمات عارضة على الماهية المعنونة بهذا العنوان .

بيان آخر للمناقشة :

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، و هي أنّ الماهية اللا بشرط المقسمي يعني المعنونة بهذا العنوان ، كما لا تصلح أن تكون محلاً لعروض الاقسام المتقدمة ، كذلك لا تصلح أن تكون كليّاً طبيعيّاً ، أمّا الاوّل فلامرين :

١ ـ ما عرفت من أنّ لحاظها مع هذا العنوان في مرتبة متأخّرة عن لحاظ تلك الاقسام و متفرّع عليه ، و معه كيف تكون محلاً لعروض تلك الاقسام .

٢ ـ أنّها مع هذا العنوان غير قابلة للانطباق على ما في الخارج ، حيث انّه لا موطن له الاّ العقل .

و أمّا الثاني فيظهر وجهه ممّا عرفت ، فانّ الكلي الطبيعي ما هو قابل للانطباق على ما في الخارج ، و المفروض أنّها مع هذا العنوان غير قابلة لذلك ، و معه كيف تكون كليّاً طبيعيّاً ، و أمّا مع قطع النظر عن ذلك العنوان فهي ليست الماهية اللا بشرط المقسمي ، بل هي الماهية المهملة .

و على الجملة فالماهية مع هذا العنوان ، أي عنوان المقسمية غير قابلة للانطباق على ما في الخارج ، حيث لا وجود لها الاّ في الذهن ، فلا تصلح أن تكون كليّاً طبيعيّاً ، و أمّا مع قطع النظر عن هذا العنوان فهي و ان كانت قابلة للانطباق على الخارجيات و تصلح أن تكون كليّاً طبيعيّاً ، الاّ أنّها ليست حينئذ الماهية اللا بشرط المقسمي ، بل هي ماهية مهملة الّتي قد عرفت أنّها عارية عن جميع الخصوصيات ، و لم تلحظ معها أيّة خصوصية من الخصوصيات الذهنية و الخارجية .

و قد تقدّم أنّ اسم الجنس موضوع لها ، و انّ الخصوصيات بشتّى أشكالها و ألوانها طارئة عليها في ظرف الاستعمال ، حيث انّ الغرض قد يتعلّق بالماهية المجرّدة ، و قد يتعلّق بالماهية المخلوطة ، و قد يتعلّق بالماهية المطلقة ، و هذه الماهية هي الّتي تصلح أن تكون محلاً لعروض اللحاظات المتقدّمة ، فانّها بأجمعها ترد عليها .

النقطة الثالثة :

يظهر حالها ممّا تقدّم ، بيان ذلك : انّ المعتبر في الماهية اللا بشرط القسمي هو انطباقها بالفعل على جميع أفرادها و مصاديقها ، حيث انّ السريان الفعلي قد لوحظ فيها رغم أنّه غير ملحوظ في الكلي الطبيعي ،

اذ لا يعتبر فيه الاّ امكان انطباقه على الخارجيات دون فعليّته ، و نقصد بالفعلية و الامكان لحاظ الماهية فانية بالفعل في جميع مصاديقها و عدم لحاظها كذلك ، فعلى الاوّل هي اللا بشرط القسمي ، و على الثانى هي الكلي الطبيعي .

فالنتيجة في نهاية المطاف أنّ الكلي الطبيعي هو الماهية المهملة لا الماهية اللا بشرط المقسمي كما عن السبزواري ، و لا الماهية اللا بشرط القسمي كما عن شيخنا الاستاذ قدس سره ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى قد ظهر ممّا تقدّم أنّ أسماء الاجناس موضوعة للماهية المهملة دون غيرها .

و من ناحية ثالثة قد تبيّن ممّا ذكرناه أنّ ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية قدس سره [1] ، من أنّ الماهية المطلقة لا وجود لها الاّ في الذهن و انّها كلّي عقلي خاطىء جدّاً .

و منشأ الخطأ تخيّل أنّ لحاظ السريان قد اخذ قيداً لها ، و من الطبيعي أنّ الماهية المقيّدة به لا موطن لها الاّ الذهن ، و لكنّه تخيّل فاسد ، فانّ معنى لحاظ سريانها هو لحاظها فانية في جميع مصاديقها و أفرادها الخارجية بالفعل من دون أخذ اللحاظ قيداً لها ، فالمعتبر فيها هو واقع السريان الفعلي لا لحاظه الذهني و وجوده في افق النفس ، فمعنى الارسال و الاطلاق هو عدم دخل خصوصية من الخصوصيات الخارجية في الحكم الثابت لها ، لما ذكرناه غير مرّة من أنّ معنى الاطلاق هو رفض القيود و عدم دخل شيء منها فيه .

و من البديهي أنّ السريان الفعلي من لوازم لحاظ الماهية كذلك ، ففي مثل قولنا : النار حارّة ، الملحوظ فيه هو طبيعة النار مطلقة ، أي مرفوضة

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٨٣.

عنها جميع القيود و الخصوصيات و عدم دخل شيء منها في ثبوت هذا الحكم لها ، و هو الحرارة ، و من المعلوم أنّ السريان الفعلي و انطباقها على جميع أفرادها الخارجية بالفعل من لوازم اطلاقها و ارسالها كذلك ، و كذا قولنا : الانسان كاتب بالقوة ، أو مركّب من الروح و البدن ، حيث لم يلحظ فيه الاّ طبيعة الانسان مطلقة ، أي من دون لحاظ أيّة خصوصية معها ، كالقصير و الطويل ، و الشاب و الشيخ ، و العرب و العجم ، و الذكر و الانثى ، و ما شاكل ذلك ، و من الطبيعي أنّ الانسان الملحوظ كذلك ينطبق على جميع أفراده و مصاديقه بالفعل ، و عليه فالحكم الثابت له لا محالة يسرى الى جميع أفراده في الخارج من دون اعتبار خصوصية من الخصوصيات فيه .

فالنتيجة انّ السريان ليس خصوصية وجودية مأخوذة في الماهية لتصبح الماهية المطلقة الماهية بشرط شيء ، بل هو عبارة عن انطباق نفس الماهية على أفرادها في الخارج و لا واقع موضوعي له ما عدا هذا .

و عليه فما أفاده المحقّق صاحب الكفاية قدس سره ، من أنّ الماهية المطلقة غير قابلة للانطباق على الخارجيات [1] ، حيث لا موطن لها الاّ الذهن ، خاطىء جدّاً ، و لا واقع له أصلاً ، هذا كلّه في أسماء الاجناس .

٢ ـ أعلام الاجناس

و أمّا أعلام الاجناس ، فقد قال جماعة انّه لا فرق بينها و بين أسماء الاجناس الاّ في نقطة واحدة ، و هي أنّ أسماء الاجناس موضوعة للماهية المهملة من جميع الجهات و الخصوصيات الذهنية و الخارجية ، و أعلام الاجناس موضوعة لتلك الماهية لكن بشرط تعيينها في الذهن ،

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٨٣.

و من هنا يعاملوا معها معاملة المعرفة دون أسماء الاجناس .

كلام صاحب الكفاية قدس سره في عدم الفرق بين أعلام الاجناس و أسمائه في المعنى الموضوع له :

و قد اورد على هذه النقطة المحقّق صاحب الكفاية قدس سره [1]، ببيان أنّ أعلام الاجناس لو كانت موضوعة للماهية المتعيّنة في الذهن، فلازم ذلك أنّها بما لها من المعنى غير قابلة للحمل على الخارجيات ، حيث لا موطن لها الاّ الذهن.

و من الطبيعي أنّ ما لا موطن له الاّ الذهن فهو غير قابل للانطباق على ما في الخارج ، مع أنّه لا شبهة في صحّة انطباقها بما لها من المعنى على الخارجيات من دون تصرف و لحاظ تجرّد فيها أصلاً ، على الرغم من أنّ الخصوصية الذهنية لو كانت مأخوذة في معانيها لم يكن انطباقها عليها بدون التصرف و لحاظ التجرّد ، و من الواضح أنّ صحة الانطباق بدون ذلك تكشف كشفاً قطعيّاً عن أنّ تلك الخصوصية غير مأخوذة فيها .

هذا ، مضافاً الى أنّ وضعها لخصوص معنى يحتاج الى تجريده عن الخصوصية في مقام الاستعمال لا يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم ، حيث انّه لغو محض ، و من الطبيعي أنّه لا معنى لوضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه أبداً .

و من هنا قال قدس سره : التحقيق أنّه لا فرق بين أسماء الاجناس و أعلام الاجناس ، فكما أنّ الاولى موضوعة لصرف الطبيعة من دون لحاظ شيء من الخصوصية معها الذهنية أو الخارجية ، فكذلك الثانية يعني أعلام الاجناس .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٨٣.

و الدليل على عدم الفرق بينهما ما عرفت ، من أنّه لا يمكن أن تكون الخصوصية الذهنية مأخوذة في معناها الموضوع له ، و الخصوصية الخارجية مفروضة العدم ، فاذاً بطبيعة الحال لا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً .

و أمّا انّهم يعاملون معها معاملة المعرفة دون أسماء الاجناس ، فالظاهر أنّ التعريف فيها لفظي كتأنيث اللفظي ، فكما أنّ العرب قد يجري على بعض الالفاظ حكم التأنيث مع أنه ليس فيه تأنيث حقيقة ، كلفظ اليد و الرجل و الاذن و العين و ما شاكلها ، فكذلك قد يجري على بعض الالفاظ حكم التعريف و آثاره مع أنّه ليس فيه تعريف أصلاً ، كلفظ «اسامة» .

حيث انّه لا فرق بينه و بين لفظ «أسد» في المعنى الموضوع له ، فالفرق بينهما انّما هو من ناحية جريان أحكام التعريف على الاوّل لفظاً فقط ، يعني لا يدخل عليه الالف و اللام ، و لا يقع مضافاً دون الثاني .

و على الجملة فاللغة تتبع السماع و لا قياس فيها ، و حيث انّ المسموع و المنقول فيها من أهلها كذلك فلابد من متابعته ، مع عدم الفرق بينهما بحسب المعنى في الواقع و الحقيقة ، كما هو الحال في المؤنث اللفظي السماعي ، حيث انّ المسموع منهم جريان أحكام التأنيث عليه مع عدم التأنيث فيه حقيقة ، فلابدّ من متابعته .

النظر في كلامه مدّ ظله :

و هذا الّذي أفاده مدّ ظله متين جدّاً ، نعم يمكن المناقشة في البرهان الّذي ذكره على عدم أخذ التعيّن الذهني في المعنى الموضوع له لاعلام الاجناس .

بيان ذلك : انّ أخذه في المعنى الموضوع له تارة يكون على نحو الجزئية ، يعني كلّ من التقيّد و القيد داخل فيه ، و تارة اخرى يكون على نحو الشرطية ، بمعنى أنّ القيد خارج عن المعنى الموضوع له و التقيّد داخل فيه .

فالتعيّن الذهني على الاوّل مثل أجزاء الصلاة الّتي هي داخلة فيها قيداً أو تقيّداً كالتكبيرة و الفاتحة و الركوع و السجود و ما شاكل ذلك ، و على الثاني كشرائطها الّتي هي داخلة فيها قيداً كاستقبال القبلة و طهارة البدن و الثوب و ما شاكلها ، و ثالثة يكون على نحو المرآتية و المعرفية فحسب ، من دون دخله في المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئية و لا بنحو الشرطية .

فما أفاده صاحب الكفاية قدس سره من البرهان على عدم أخذ التعيّن الذهني في المعنى الموضوع له ، و هو أنّه لو كان مأخوذاً فيه لم يكن المعنى قابلاً للانطباق على الخارجيات انّما يتمّ اذا كان أخذه فيه على أحد النحوين الاوّلين ، و أمّا اذا كان أخذه على النحو الثالث فهو غير مانع عن انطباقه على الخارجيات ، فاذاً لو كان مراد القائلين بأخذه في المعنى الموضوع له لاعلام الاجناس هو النحو الثالث لم يرد عليه ما أورده قدس سره من عدم الانطباق على الخارجيات .

و كيف كان فما أفاده قدس سره من أنّه لا فرق بين اسم الجنس و علم الجنس في المعنى الموضوع له متين جدّاً ، لانّه مطابق للمرتكزات الوجدانية من ناحية ، و الاستعمالات المتعارفة من أهل اللسان من ناحية اخرى ، ضرورة أنّ لفظ «اسامة» استعمل في المعنى الّذي استعمل فيه بعينه لفظ «أسد» ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً ، و انّما الفرق بينهما في اللفظ فقط ، بترتيب آثار المعرفة على لفظ «اسامة» دون لفظ «أسد» كما عرفت .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي أنّه : لا فرق بين أسماء الاجناس و أعلام الاجناس و ان كلتيهما موضوعة للماهية المهملة من دون أخذ خصوصية من الخصوصيات فيها ، و الخصوصيات الطارئة عليها من ناحية الاستعمال لا دخل لها في المعنى الموضوع له ، و أمّا ترتيب آثار المعرفة على أعلام الاجناس دون أسمائها فهو لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب ، كالمؤنثات اللفظية الّتي لا يتجاوز تأنيثها عن حدود اللفظ فحسب .

٣ ـ المفرد المعرف باللام

المعروف بينهم أنّ اللام على أقسام : الجنس و الاستغراق ، و العهد بأقسامه من الذهني و الذكري و الخارجي ، كما أنّ المعروف بينهم أنّ كلمة «اللام» موضوعة للدلالة على التعريف و التعيين في غير العهد الذهني .

كلام صاحب الكفاية قدس سره في المقام :

و اورد على ذلك المحقّق صاحب الكفاية قدس سره بقوله :

و أنت خبير بأنّه لا تعيّن في تعريف الجنس الاّ الاشارة الى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهناً ، و لازمه أنّه لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الافراد ، لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له الاّ الذهن الاّ بالتجريد ، و معه لا فائدة في التقييد ، مع أنّ التأويل و التصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسّف .

هذا ، مضافا الى أنّ الوضع لمّا لا حاجة اليه ، بل لابدّ من التجريد عنه

و الغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه كان لغواً ، كما أشرنا اليه .

فالظاهر أنّ اللام مطلقاً يكون للتزيين كما في الحسن و الحسين ، و استفادة الخصوصيات انّما تكون بالقرائن الّتي لابدّ منها لتعيينها على كلّ حال ، و لو قيل بافادة اللام للاشارة الى المعنى ، و مع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة الى تلك الاشارة أو لم تكن مخلّة ، و قد عرفت اخلالها ، فتأمّل جيّداً [1] .

ما أفاده قدس سره يتضمّن عدّة نقاط :

١ ـ انّ كلمة «اللام» لو كانت موضوعة للدلالة على التعريف و التعيين فلازمه عدم امكان حمل المفرد المعرّف باللام على الخارجيات ، و ذلك لانّ الجنس المعرّف بها لا تعيّن له في الخارج على الفرض .

و عليه فلا محالة يكون تعيّنه في افق النفس ، يعني انّ كلمة «اللام» تدلّ على تعيينه و تمييزه من بين سائر المعاني في الذهن ، و من المعلوم أنّ الموجود الذهني غير قابل للحمل على الموجود الخارجي الاّ بالتجريد .

٢ ـ انّ لازم ذلك هو التصرف و التأويل في القضايا المتعارفة المتداولة بين العرف ، حيث انّ الحمل فيها على هذا غير صحيح بدون ذلك ، مع أنّ التأويل و التصرف فيها لا يخلوان عن التعسّف ، لفرض صحّة الحمل فيها بدونهما .

٣ ـ انّ وضع كلمة «اللام» لذلك لغو محض ، فلا يصدر من الواضع الحكيم .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٨٤.

٤ ـ انّ كلمة «اللام» تدلّ على التزيين فحسب ، من دون أن تكون موضوعة للدلالة على التعريف و التعيين.

النظر في كلامه مدّ ظله :

و لنأخذ بالنظر في هذه النقاط :

أمّا النقطة الاولى ، فهي تبتني على كون كلمة «اللام» موضوعة للدلالة على تعيّن مدخولها في افق الذهن، بنحو يكون التعيّن الذهني جزء معناه الموضوع له أو قيده ، و لكنّ الامر ليس كذلك ، فانّ وضعها للدلالة على التعريف و التعيين لا يستلزم كون التعين جزء معنى مدخولها أو قيده ، ضرورة أنّ اسم الجنس موضوع لمعنى واحد ، سواء أكان مع اللام أو بدونه ، و انّه مع اللام لم يوضع لمعنى آخر غيره ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى انّنا اذا راجعنا في مرتكزاتنا الذهنية نرى أنّ كلمة «اللام» تدلّ على معنى هي موضوعة بازائه ، و هو التعريف و الاشارة ، و ليس بحيث يكون وجودها و عدمها سيّان ، و انّه لا أثر لها ما عدا التزيين، فيكون حالها حال أسماء الاشارة و الضمائر من هذه الناحية .

فكما أنّ اسم الاشارة موضوع للدلالة على تعريف مدخوله و تعيينه في موطنه ، حيث قد يشار به الى الموجود الخارجي ، كقولنا : هذا زيد ، و قد يشار به الى الكلّي كقولنا : هذا الكلي يعني الانسان مثلاً أخصّ من الكلّي الآخر ، و هو الحيوان ، بل قد يشار به الى المعدوم ، كقولنا : هذا الشيء معدوم ، و لا وجود له ، أو هذا القول معدوم و غير موجود بين الاقوال .

فكذلك كلمة «اللام» فقد يشار بها الى الجنس ، كقولنا : أكرم الرجل ، و قد يشار بها الى الاستغراق ، كقولنا : أكرم العلماء ، بناء على دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم ، و قد يشار بها الى العهد الخارجي ،

و قد يشار بها الى العهد الحضوري ، فهي في جميع هذه الموارد قد استعملت في معنى واحد ، و الاختلاف انّما هو في المشار اليه بها .

و بكلمة اخرى انّ ما دلّت عليه كلمة «اللام» من التعريف و الاشارة فهو غير مأخوذ في المعنى الموضوع له لمدخولها ، لا جزءاً و لا شرطاً ، و لذا لا يختلف معنى المفرد المعرّف باللام عمّا اذا كان مجرّداً عنها ، فشأنها الاشارة الى معنى مدخولها ، فان كان جنساً فهي تشير اليه ، و ان كان استغراقاً فهي تشير اليه ، و هكذا .

و كيف كان فالظاهر أنّ دلالتها على هذا المقدار من المعنى غير قابلة للانكار ، و أنّها مطابقة للارتكاز و الوجدان في الاستعمالات المتعارفة ، و ان لم يكن لها مرادف في سائر اللغات كي نرجع الى مرادفها في تلك اللغات و نعرف معناها ، حيث انّه من أحد الطرق لمعرفة معاني الالفاظ ، الاّ أنّ في المقام لا حاجة الى هذا الطريق ، لوجود طريق آخر فيه و هو التبادر و الارتكاز .

و أمّا العهد الذهني ، فالظاهر أنّ دخول كلمة «اللام» عليه لا يقيّد شيئاً فيكون وجودها و عدمها سيّان ، فلا فرق بين قولنا : لقد مررت على اللئيم ، و قولنا : لقد مررت على لئيم ، بدون كلمة «اللام» ، فانّ المراد منه واحد على كلا التقديرين ، و هو المبهم غير المعيّن في الخارج ، و لا تدل كلمة «اللام» على تعيينه فيه ، و أمّا دخولها عليه فهو انّما يكون من ناحية أنّ أسماء المعرب في كلمات العرب لم تستعمل بدون أحد أمور ثلاثة : التنوين ، الالف و اللام و الاضافة ، لا أنّها تدلّ على شيء ، ففي مثل ذلك صحّ أن يقال : انّ «اللام» للتزيين فحسب ، كاللام الداخل على أعلام الاشخاص .

و ببالي أنّ المحقّق الرضي ذهب الى ذلك ، أي كون اللام للتزيين في خصوص العهد الذهني .

فالنتيجة في نهاية الشوط هي : انّ ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية قدس سره، من أنّ كلمة «اللام» لم توضع للدلالة على معنى و انّما هي للتزيين فحسب ، خاطىء جدّاً و لا واقع موضوعي له على اطلاقه ، و انّما يتمّ في خصوص العهد الذهني فقط .

٤ ـ الجمع المعرف باللام

ذكر المحقّق صاحب الكفاية قدس سره [1] أنّ دلالته على العموم لا تخلو من أن تكون من جهة وضع المجموع لذلك ، أو وضع خصوص كلمة «اللام» لها ، يعني انّها اذا دخلت على الجمع تدلّ على ذلك ، و أمّا ما ذكره بعض الاصحاب من أنّ كلمة «اللام» بما أنّها موضوعة بازاء التعريف و الاشارة فلابدّ أن يراد جميع أفراد مدخولها ، حيث لا تعيين لسائر مراتبها ـ الافراد ـ الاّ تلك المرتبة يعني المرتبة الاخيرة ، فهو غير تام ، و ذلك لأنّه كما أنّ لتلك المرتبة تعيّن في الواقع كذلك للمرتبة الاولى ، و هي أقلّ مرتبة الجمع ، فاذاً لا دليل على تعيين تلك دون هذه .

هذا ، و لكنّ الظاهر أنّ ما ذكره هذا البعض هو الصحيح ، و السبب فيه ما ذكرناه في ضمن البحوث السالفة ، من أنّ هذه المرتبة أي أقلّ مرتبة الجمع ايضاً لا تعيّن لها في الخارج ، و ان كان لها تعيين بحسب مقام الارادة ، فانّ الثلاثة الّتي هي أقلّ مرتبة الجمع تصدق في الخارج على الافراد الكثيرة ، و لها مصاديق متعددة فيه ، كهذه الثلاثة و تلك و هكذا .

و بكلمة اخرى : انّ كلّ مرتبة من مراتب الاعداد كالثلاثة و الاربعة و الخمسة و الستة و هكذا ، كان قابلاً للانطباق على الافراد الكثيرة في

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٨٥.

الخارج ، فلا تعيّن لها فيه ، حيث انّا لا نعلم أنّ المراد منها فيه هذه الثلاثة أو تلك و هكذا ، نعم لها تعيّن في افق النفس و في اطار الارادة دون افق الخارج و اطاره ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى انّ كلمة «اللام» تدلّ على التعيّن الخارجي .

و من ناحية ثالثة انّ التعيّن الخارجي منحصر في المرتبة الاخيرة من الجمع ، و هي ارادة جميع أفراد مدخوله ، حيث انّ له مطابقاً واحداً في الخارج فلا ينطبق الاّ عليه ، فاذاً يتعين ارادة هذه المرتبة من الجمع يعني المرتبة الاخيرة دون غيرها بمقتضى دلالة كلمة «اللام» على التعريف و التعيين.

و أمّا احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلالة على ذلك زائداً على وضع كلمة «اللام» و مدخولها ، فهو بعيد جدّاً ، ضرورة أنّ الدالّ على ارادة هذه المرتبة انّما هو دلالة كلمة «اللام» على التعريف و التعيين ، نظراً الى أنّه لا تعيّن في الخارج الاّ لخصوص هذه المرتبة .

وكذا احتمال وضع كلمة «اللام» للدلالة على العموم و الاستغراق ابتداء بعيد جدّاً ، لما عرفت من أنّها لم توضع الاّ للدلالة على التعريف و التعيين.

فالنتيجة أنّ الجمع المعرّف باللام يدل على ارادة جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقي .

٥ ـ النكرة

ذكر المحقّق صاحب الكفاية قدس سره [١] أنّها تستعمل مرّة في المعيّن

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٨٥

المعلوم خارجاً عند التكلّم و غير معلوم عند المخاطب ، كقوله تعالى : « وَ جٰاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ »[١] ، و مرّة اخرى في الطبيعي المقيّد بالوحدة ، كقولنا : جئني برجل ، و من هنا يصحّ أن يقال : جئني برجل أو رجلين ، و لا يصحّ أن يقال : جئني بالرجل أو رجلين .

و النكتة فيه أنّ التثنية لا تقابل باسم الجنس ، حيث انّه يصدق على الواحد و الكثير على السواء ، و ما هو المعروف في الالسنة من أنّ النكرة وضعت للدلالة على الفرد المردّد في الخارج خاطىء جدّاً و لا واقع موضوعي له أصلاً ، ضرورة أنّه لا وجود للفرد المردّد في الخارج ، حيث انّ كلّ ما هو موجود فيه متعيّن لا مردّد بين نفسه و غيره ، فانّه غير معقول .

و بكلمة اخرى : انّ مرادهم من ذلك هو ما ذكرناه من أنّها استعملت في الطبيعة المقيّدة بالوحدة القابلة للانطباق على كثيرين في الخارج ، حيث انّها بهذا القيد ايضاً كلّي .

و عليه فما ذكره قدس سره في ذيل كلامه متين جدّاً ، و ذلك لا لاجل أنّ النكرة موضوعة للطبيعة المقيّدة بالوحدة تارة و للطبيعة المهملة الّتي هي الموضوع له لاسم الجنس مرّة اخرى ، كما يظهر من عبارته قدس سره في بدو الامر ، ضرورة عدم تعدّد الوضع فيها ، بل هي موضوعة للطبيعة الجامعة بين جميع الخصوصيات فحسب و قد استعملت فيها دائماً ، و الوحدة انّما تستفاد من دال آخر ، و هو التنوين للتنكير ، فيكون من تعدّد الدال و المدلول في مقابل التعريف و التنوين للتمكن .

فانّ الاسم المعرب لا يستعمل في لغة العرب الاّ مع احدى هذه

---

١ ـ يس : ٢٠ .

الخصوصيات : الاضافة ، أو التنوين ، أو الالف و اللام ، فلا يستقرّ الاّ باحداها ، حيث انّ تمكّنه بها .

و عليه فما ذكره قدس سره من أنّ رجلاً في قولنا : جئني برجل ، يدلّ على الطبيعي المقيّد بالوحدة ، ليس المراد استعماله فيه ، بل المراد أنّ الرجل استعمل في الطبيعي الجامع و الوحدة مستفادة من دال آخر .

و أمّا ما ذكره قدس سره في صدر كلامه ، من أنّ النكرة قد تستعمل في الواحد المعيّن عند المتكلّم و المجهول عند المخاطب ، كما في قوله تعالى : « وَ جٰاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعىٰ »[1] ، فلا يمكن الاخذ به ، ضرورة أنّ لفظ «رجل» في الآية لم يستعمل في المعيّن الخارجي المجهول عند المخاطب ، بل استعمل في الطبيعي المقيّد بالوحدة من باب تعدّد الدال و المدلول ، غاية الامر أنّ مصداقه في الخارج معلوم عند المتكلّم و مجهول عند المخاطب ، و من الطبيعي أنّ هذا لا يوجب استعمال اللفظ فيه .

و كذا الحال في الفعل الماضي أو المضارع أو الامر ، كقولنا : جئني برجل ، أو جاء رجل ، أو ما شاكل ذلك ، فانّ لفظ الرجل في جميع هذه الامثلة استعمل في الطبيعي المقيّد بالوحدة بنحو تعدّد الدال و المدلول ، و ان افترض أنّ مصداقه في الخارج معلوم للمتكلّم و غير معلوم للمخاطب ، الاّ أنّه لم يستعمل فيه جزماً ، كما اذا أمره باتيان كتاب ، و كان الكتاب معلوماً لديه في الخارج ، و لكنّه غير معلوم لدى المخاطب ، لم يستعمل في هذا المعلوم المعيّن خارجاً و انّما استعمل في الطبيعي المقيّد بالوحدة .

---

١ ـ يس : ٢٠.

فالنتيجة أنّ النكرة لم تستعمل في المعيّن الخارجي و لا المعيّن عند اللّه تعالى ، باعتبار أنّه سبحانه و تعالى يعلم بأنّه يأتي بالفرد الفلاني المعيّن في الواقع ، بل هي تستعمل دائماً في الطبيعي الجامع ، و الوحدة مستفادة من دال آخر ، فاذاً لا فرق بين النكرة و اسم الجنس أصلاً ، فالنكرة هي اسم الجنس ، غاية الامر يدخل عليها التنوين ليدل على الوحدة .

البحث عن اطلاق الموضوع و تقييده

عدم استلزام التقييد المجازية :

ثمّ انك قد عرفت في ضمن البحوث السالفة أنّ اللفظ موضوع للماهية الجامعة بين تمام الخصوصيات الّتي يمكن أن تعرض عليها ، و قد يعبّر عنها بالماهية المهملة الّتي هي فوق جميع الماهيات ، كما تقدّم بشكل موسّع .

و من الواضح أنّ الاطلاق و التقييد من الخصوصيات الطارئة على الماهية الّتي وضع اللفظ بازائها ، فهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له ، و هذا هو المعروف بين المتأخّرين ، و هو الصحيح ، و عليه فالتقييد لا يستلزم المجاز ، فانّ اللفظ استعمل في معناه الموضوع له ، و التقييد مستفاد من دال آخر .

بل لو كان موضوعاً للمطلق بمعنى اللا بشرط القسمي كما هو المعروف بين القدماء ، فايضاً لا يستلزم التقييد المجاز ، فانّ المراد الاستعمالي منه هو المطلق ، و اللفظ قد استعمل فيه ، و التقييد انّما يدلّ على أنّ المراد الجدي هو المقيّد دون المطلق ، و لا يدلّ على أنّ اللفظ قد استعمل في المقيّد ، هذا من ناحية .

و من ناحية اخرى انّ المحمول تارة يكون من المعقولات الثانوية ، كقولنا : الانسان نوع ، و الحيوان جنس ، و الضاحك عرض خاص ، و هكذا ، ففي مثل ذلك فالموضوع هو الماهية ، و لا ينطبق على الموجود الخارجي ، لوضوح أنّ زيداً مثلاً ليس بنوع ، و البقر ليس بجنس ، و ضحك زيد ليس بعرض خاص ، و هكذا ، فلا يسري المحمول الى حصصه و أفراده في الخارج ، فهذا القسم خارج عن محلّ الكلام هنا ، و هو البحث عن اطلاق الموضوع و تقييده .

و تارة اخرى يكون المحمول من غيرها ممّا هو قابل للسراية الى حصص الموضوع و أفراده في الخارج ، و هذا القسم هو محلّ الكلام في المقام .

و على ذلك فالموضوع أو المتعلّق لا يخلو من أن يكون مطلقاً بمعنى الارسال ، أو مقيّداً بأمر وجودي أو عدمي ، فان كانت هناك قرينة شخصية على أحدهما فهو ، و ان لم تكن قرينة كذلك فهل هنا قرينة عامّة على تعيين أحدهما أو لا ؟

القرينة العامة لتعيين الاطلاق (مقدمات الحكمة) :

فقد ذكروا لتعيين الاطلاق قرينة عامة تسمّى بمقدمات الحكمة ، فان تمّت تلك المقدمات ثبت الاطلاق و الاّ فلا ، و يعتبر في تماميّة هذه المقدمات امور :

١ ـ تمكّن المتكلّم من الاتيان بالقيد

أن يكون المتكلّم متمكّناً من البيان و الاتيان بالقيد ، و الاّ فلا يكون لكلامه اطلاق في مقام الاثبات حتّى يكون كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت .

بيان ذلك : انّ الاطلاق أو التقييد تارة يلحظ بالاضافة الى الواقع و مقام الثبوت ، و اخرى بالاضافة الى مقام الاثبات و الدلالة .

أمّا على الاوّل فقد ذكرنا غير مرّة أنّه لا واسطة بينهما في الواقع و نفس الامر ، و ذلك لانّ المتكلّم الملتفت الى الواقع و ما له من الخصوصيات ، حكيماً كان أو غيره ، فلا يخلو من أن يأخذ في متعلّق حكمه أو موضوعه خصوصية من تلك الخصوصيات أو لا يأخذ فيه شيئاً منها و لا ثالث لهما ، فعلى الاوّل يكون مقيّداً ، و على الثاني يكون مطلقاً ، و لا يعقل شقّ ثالث بينهما ، يعني لا يكون مطلقاً و لا مقيّداً .

و من هنا قلنا انّ استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق و بالعكس ، و أمّا ما ذكره شيخنا الاستاذ قدس سره من أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة كالعمى و البصر ، و انّه لابدّ من طروّهما على موضوع قابل للاتّصاف بالملكة لم يكن قابلاً للاتّصاف بالعدم ايضاً و كذا بالعكس ، و لاجل ذلك لا يصحّ اطلاق الاعمى على الجدار مثلاً . و ما نحن فيه من هذا القبيل ، و لذا قال قدس سره : انّ استحالة الاطلاق في مورد تستلزم استحالة التقييد فيه و بالعكس [1] ، فلا يمكن المساعدة عليه بوجه .

و ذلك لما ذكرناه مراراً من أنّ التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم و الملكة ، و انّ استحالة أحدهما تستلزم ضرورة الآخر لا استحالته ، بداهة أنّ الاهمال في الواقع مستحيل ، فالحكم فيه امّا مطلق أو مقيّد ، و لا ثالث لهما .

و لو تنزّلنا عن ذلك و سلّمنا أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة الاّ أنّه لا يعتبر كون الموضوع لها أمراً شخصيّاً ، بل قد يكون الموضوع

---

١ ـ أجود التقريرات ٢: ٥٢١.

فيها نوعيّاً ، و لا يعتبر في مثله أن يكون كلّ فرد من أفراد الموضوع قابلاً للاتّصاف بها ، بل يستحيل ذلك بالاضافة الى بعض أفراده ، كما هو الحال في العلم و الجهل بالاضافة الى ذاته سبحانه و تعالى .

فانّ العلم بكنه ذاته تعالى مستحيل ، و من الواضح أنّ استحالته لا تستلزم استحالة الجهل به ، بل تستلزم ضرورته ، رغم أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة ، و كذا الحال في غنى الممكن و فقره بالاضافة اليه تعالى و تقدّس ، فانّ استحالة غنائه من ذاته سبحانه لا تستلزم استحالة فقره ، بل تستلزم ضرورته و وجوبه ، رغم أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة .

فليكن المقام من هذا القبيل ، يعني انّ التقابل بين الاطلاق و التقييد يكون من تقابل العدم و الملكة ، فمع ذلك تستلزم استحالة أحدهما في مقام الثبوت و الواقع ضرورة الآخر لا استحالته .

و على الثاني ، و هو ما اذا كان الاطلاق و التقييد ملحوظين بحسب مقام الاثبات ، فحينئذ ان تمكّن المتكلّم من البيان و كان في مقامه و مع ذلك لم يأت بقيد في كلامه ، كان اطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت ، و انّ مراده في هذا المقام مطلق و الاّ لكان عليه البيان .

و أمّا اذا لم يتمكّن من الاتيان بقيد في مقام الاثبات فلا يكشف اطلاق كلامه في هذا المقام عن الاطلاق في ذاك المقام و الحكم بأنّ مراده الجدي في الواقع هو الاطلاق ، لوضوح أنّ مراده لو كان في الواقع هو المقيّد لم يتمكّن من بيانه و الاتيان بقيد ، و معه كيف يكون اطلاق كلامه في مقام الاثبات كاشفاً عن الاطلاق في مقام الثبوت .

٢ ـ كونه في مقام البيان

أن يكون المتكلّم في مقام البيان ، و لا يكون في مقام الاهمال و الاجمال ، كما في قوله تعالى : « أَقِيمُوا الصَّلاٰةَ وَ آتُوا الزَّكاٰةَ »[١] ، و قوله تعالى : « وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ »[٢] ، و ما شاكل ذلك ، فانّ المتكلّم في هذه الموارد لا يكون في مقام البيان ، نظير قول الطبيب للمريض : اشرب الدواء ، فانّه ليس في مقام البيان ، بل هو في مقام أنّ في شرب الدواء نفع له في الجملة و لا يمكن الاخذ باطلاق كلامه ، مع أنّ بعضه مضرّ بحاله جزماً .

فالنتيجة أنّ المتكلّم اذا لم يكن في مقام البيان لم يكن لكلامه ظهور في الاطلاق حتّى يتمسك به ، نعم اذا كان المتكلّم في مقام البيان من جهة و لم يكن في مقام البيان من جهة اخرى ، لا مانع من التمسك باطلاق كلامه من الجهة الّتي كان في مقام البيان من تلك الجهة دون الجهة الاخرى ، و هذا في الآيات و الروايات كثير .

أمّا في الآيات ، فكقوله تعالى : « فَكُلُوا مِمّٰا اَمْسَكْنَ »[٣] ، فانّه اذا شك في اعتبار الامساك من الحلقوم في تذكيته و عدم اعتباره لا مانع من التمسك باطلاق الآية الكريمة من هذه الناحية ، و الحكم بعدم اعتبار الامساك من الحلقوم ، و أمّا اذا شك في طهارة محلّ الامساك و عدمها ، فلا يمكن التمسك باطلاق الآية من هذه الناحية ، لانّ اطلاقها غير ناظر اليها أصلاً ، فلا تكون الآية في مقام البيان من هذه الجهة ، فلا محالة عندئذ يحكم بنجاسته .

---

١ ـ البقرة : ٤٣ و ٨٣ و ١١٠ و ... .

٢ ـ الاسراء : ٧٨.

٣ ـ المائدة : ٤.

و أمّا في الروايات ، فمنها قوله عليه السلام : « لا بأس بالصلاة في دم اذا كان أقلّ من درهم »[١] ، فانّه في مقام البيان من جهة أنّ هذا المقدار من الدم غير مانع من ناحية النجاسة ، حيث انّ المتفاهم العرفي كون هذا استثناء من مانعية الدم من هذه الناحية ، و لا يكون في مقام البيان من جهة اخرى ، و هي كونه من دم المأكول أو غير المأكول ، و عليه فاذا شك في صحّة الصلاة فيه و عدم صحتها لم يجز التمسك باطلاق الرواية ، لعدم كون اطلاقها ناظراً الى هذه الناحية .

فالنتيجة أنّه لا اشكال في ذلك ، و انّ المتكلّم من أيّ جهة كان في مقام البيان جاز التمسك باطلاق كلامه من هذه الجهة ، و ان لم يكن في مقام البيان من الجهات الاخرى .

ثمّ انّه لابدّ من بيان أمرين :

١ ـ المراد من كون المتكلّم في مقام البيان .

٢ ـ فيما اذا شك في أنّه في مقام البيان أم لا ؟

---

١ ـ منها صحيحة محمد بن مسلم قال : قلت له : الدم يكون في الثوب علي و أنا في الصلاة ، قال : « ان رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه و صلّ في غيره و ان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم ، و ما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء رأيته قبل أو لم تره » ـ الكافي ٣:٥٩ ، عنه الوسائل ٣:٤٣١.

و منها صحيحة ابن أبي يعفور في حديث قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام : «الرجل يكون في ثوبه فقط الدم لا يعلم به ثمّ يعلم فينسى أن يغسله فيصلّ ثمّ يذكر بعد ما صلّى أيعيد صلاته ؟ قال : يغسله و لا يعيد صلاته الاّ أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله و يعيد الصلاة » ـ التهذيب ١:٢٥٥، عنه الوسائل ٣:٤٢٩.

المراد من كون المتكلّم في مقام البيان

ليس المراد من كونه في مقام البيان من جميع الجهات و النواحي ، ضرورة أنّ مثل ذلك لعلّه لم يتّفق في شيء من الآيات و الروايات ، و لو اتّفق في مورد فهو نادر جدّاً .

كما انّه ليس المراد من عدم كونه في مقام البيان أن لا يكون في مقام التفهيم أصلاً ، مثل ما اذا تكلّم بلغة لا يفهم المخاطب منها شيئاً ، كما اذا تكلّم للعرب بلغة الفرس مثلاً ، بل المراد منه أن لا ينعقد لكلامه ظهور في اطلاق ، كقول الطبيب للمريض : اشرب الدواء ، فانّ المريض يفهم منه أنّه لابدّ له من شرب الدواء ، و لكنّه ليس في مقام البيان ، بل في مقام الاهمال و الاجمال ، و لذا لا اطلاق لكلامه بحيث يكون كاشفاً عن مراده الجدي و كان حجّة على المخاطب فيحتجّ به عليه و بالعكس .

و الحاصل أنّ المراد من كونه في مقام البيان هو أنّه يلقي كلامه على نحو ينعقد له ظهور في الاطلاق و يكون حجّة على المخاطب على سبيل القاعدة .

و من ذلك يظهر أنّ التقييد بدليل منفصل لا يضرّ بكونه في مقام البيان و لا يكشف عن ذلك ، و انّما يكشف عن أنّ المراد الجدي لا يكون مطابقاً للمراد الاستعمالي ، و قد تقدّم أنّه قد يكون مطابقاً له ، و قد لا يكون مطابقاً له .

و لا فرق في ذلك بين العموم الوضعي و العموم الاطلاقي ، و لذا ذكرنا سابقاً أنّ التخصيص بدليل منفصل لا يكشف عن أنّ المتكلّم ليس في مقام البيان ، مثلاً قوله تعالى : « اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ »[1] في مقام البيان مع ورود

---

١ ـ البقرة : ٢٧٥.

التقييد عليه بدليل منفصل في غير مورد ، و كذا الحال فيما اذا افترضنا أنّ الآية عموماً تدلّ عليه بالوضع .

و على الجملة فلا فرق من هذه الناحية بين العموم و المطلق ، فكما أنّ التخصيص بدليل منفصل لا يوجب سقوط العام عن قابليّة التمسك به ، فكذلك التقييد بدليل منفصل ، و يترتّب على ذلك أنّ تقييد المطلق من جهة لا يوجب سقوط اطلاقه من جهات اخرى اذا كان في مقام البيان من هذه الجهات ايضاً ، فلا مانع من التمسك به من تلك الجهات اذا شك فيها .

كما اذا افترضنا أنّ الآية في مقام البيان من جميع الجهات و قد ورد عليها التقييد بعدم كون البائع صبيّاً أو مجنوناً أو سفيهاً ، و شك في ورود التقييد عليها من جهات اخرى ، كما اذا شك في اعتبار الماضوية في الصيغة أو الموالاة بين الايجاب و القبول ، فلا مانع من التمسك باطلاقها من هذه الجهات و الحكم بعدم اعتبارها .

اذا شكّ في أنّه في مقام البيان أم لا ؟

المعروف و المشهور بين الاصحاب هو استقرار بناء العقلاء على حمل كلام المتكلّم على كونه في مقام البيان اذا شك في ذلك ، و من هنا قالوا : انّ الاصل في كلّ كلام صادر عن متكلّم هو كونه في مقام البيان ، فعدم كونه في هذا المقام يحتاج الى دليل .

و لكنّ الظاهر أنّه غير تام مطلقاً ، و ذلك لانّ الشك تارة من جهة أنّ المتكلّم كان في مقام أصل التشريع أو كان في مقام بيان تمام مراده ، كما اذا شك في أنّ قوله تعالى : « **اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ** » في مقام بيان أصل التشريع فحسب ، كما هو الحال في قوله تعالى : « **أَقِيمُوا الصَّلاٰةَ** »[1] ، أو في مقام

---

١ ـ البقرة : ٤٣ و ٨٣ و ١١٠ و ... .

بيان تمام المراد ، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك بالاطلاق ، لقيام السيرة من العقلاء على ذلك الممضاة شرعاً .

و اخرى يكون الشك من جهة سعة الارادة و ضيقها ، يعني انّا نعلم بأنّ لكلامه اطلاقاً من جهة و لكن نشك في اطلاقه من جهة اخرى ، كما في قوله تعالى : « فَكُلُوا مِمَّا اَمْسَكْنَ »[1] ، حيث نعلم باطلاقه من جهة أنّ حليّة أكله لا تحتاج الى الذبح ، سواء أكان امساكه من محل الذبح أو من موضوع آخر ، كان الى القبلة أو الى غيرها ، و لكن لا نعلم بأنّه في مقام البيان من جهة اخرى ، و هي جهة طهارة محلّ الامساك و نجاسته ، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق كما عرفت ، لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة .

٣ ـ عدم وجود القرينة

أن لا يأتي المتكلّم بقرينة ، لا متّصلة و لا منفصلة ، و الاّ فلا يمكن التمسك باطلاق كلامه ، لوضوح أنّ اطلاقه في مقام الاثبات انّما يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت اذا لم ينصب قرينة على الخلاف ، و أمّا مع وجودها فان كانت متّصلة فهي مانعة عن أصل انعقاد الظهور ، و ان كانت منفصلة فالظهور و ان انعقد الاّ أنّها تكشف عن أنّ الارادة الاستعمالية لا تطابق الارادة الجدية .

و أمّا اذا لم يأت بقرينة كذلك ، فيثبت لكلامه اطلاق كاشف عن الاطلاق في مقام لثبوت ، لتبعيّة مقام الاثبات لمقام الثبوت ، ضرورة أنّ اطلاق الكلام أو تقييده في مقام الاثبات معلول لاطلاق الارادة أو تقييدها في مقام الواقع و الثبوت .

---

١ ـ المائدة : ٤.

و على الجملة فالارادة التفهيمية هي العلة لابراز الكلام و اظهاره في مقام الاثبات ، فانّ المتكلّم اذا أراد تفهيم شيء يبرزه في الخارج بلفظ ، فعندئذ ان لم ينصب قرينة منفصلة على الخلاف كشف ذلك عن أنّ الارادة التفهيمية مطابقة للارادة الجدية و الاّ لم تكن مطابقة لها .

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، و هي أنّ المتكلّم اذا كان متمكّناً من الاتيان بقيد و كان في مقام البيان و مع ذلك لم يأت بقرينة على الخلاف لا متصلة و لا منفصلة ، كشف ذلك عن الاطلاق في مقام الثبوت ، و هذا ممّا قد قامت السيرة القطعية من العقلاء على ذلك الممضاة شرعاً ، و لا نحتاج في التمسك بالاطلاق الى أزيد من هذه المقدّمات الثلاث ، فهي قرينة عامة على اثبات الاطلاق .

و أمّا القرائن الخاصة ، فهي تختلف باختلاف الموارد ، فلا ضابط لها .

تنبيهات

١ ـ القدر المتيقن في مقام التخاطب هل يمنع عن التمسك بالاطلاق أم لا ؟

فيه وجهان ، ذكر المحقّق صاحب الكفاية قدس سره أنّه يمنع عنه [١] ، و تفصيل الكلام في المقام انّه :

يريد تارة بالقدر المتيقّن القدر المتيقّن الخارجي ، يعني انّه متيقّن بحسب الارادة خارجاً من جهة القرائن ، منها مناسبة الحكم و الموضوع ، و من الواضح أنّ مثل هذا المتيقّن لا يمنع عن التمسك بالاطلاق ، ضرورة أنّه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك الاّ نادراً ، فلو قال المولى : أكرم عالماً ، فانّ المتيقن منه هو العالم الهاشمي الورع التقي ، اذ لا يحتمل أن

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٨٨.

يكون المراد منه غيره دونه ، و أمّا احتمال أن يكون المراد منه ذلك دون غيره فهو موجود .

و من هذا القبيل قوله تعالى : « اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ »[١] ، فانّ القدر المتيقن منه هو البيع الموجود بالصيغة العربية الماضوية ، اذ لا يحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه .

و اخرى يريد به القدر المتيقّن بحسب التخاطب ، و هذا هو مراد صاحب الكفاية قدس سره دون الاوّل ، و قد ادّعى قدس سره منعه عن التمسك بالاطلاق ، و لكنّ الظاهر أنّه لا يمكن المساعدة على هذه الدعوى ، و السبب فيه أنّ المراد بالقدر المتيقّن بحسب التخاطب هو أن يفهم المخاطب من الكلام الملقى اليه أنّه مراده جزماً .

و منشأ ذلك امور ، عمدتها كونه واقعاً في مورد السؤال ، مثلاً في موثقة ابن بكير : سأل زرارة أبا عبد اللّه عليه السلام عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر ، فأخرج كتاباً زعم أنّه املاء رسول اللّه صلى الله عليه وآله : «انّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله ، فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد ، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ اللّه أكله »[٢].

انّ المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال ، ضرورة احتمال أنّ الامام عليه السلام أراد غير مورد السؤال دونه غير محتمل جزماً ، و أمّا العكس فهو محتمل ، و لكنّ الكلام انّما هو في منعه عن التمسك بالاطلاق ، و الظاهر أنّه غير مانع عنه ، و السبب فيه أنّ ظهور الكلام في الاطلاق قد انعقد ، و لا أثر له من هذه الناحية .

---

١ ـ البقرة : ٢٧٥.

٢ ـ الكافي ٣ : ٣٩٧ ، التهذيب ٢ : ٢٠٩ ، عنهما الوسائل ٣ : ٤٠٨ ، ٤ : ٣٤٥.

و من الطبيعي أنّه لا يجوز رفع اليد عن الاطلاق ما لم تقم قرينة على الخلاف ، و لا قرينة في البين، أمّا القرينة المنفصلة فهي مفروضة العدم ، و أمّا القرينة المتصلة فأيضاً كذلك ، بعد فرض أنّ القدر المتيقن المزبور لا يصلح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الاطلاق ، و عليه فلا مناص من التمسك به .

و بما أنّ مقام الاثبات تابع لمقام الثبوت ، فالاطلاق في الاوّل كاشف عن الاطلاق في الثاني ، و لذا لو سئل عن مجالسة شخص معين في الخارج و اجيب بعدم جواز مجالسة الفاسق ، لم يحتمل بحسب الفهم العرفي اختصاصه بذاك الشخص المعيّن في الخارج ، فلا محالة يعمّ غيره ايضاً .

فالنتيجة أنّ حال هذا القدر المتيقّن حال القدر المتيقّن الخارجي ، فكما أنّه لا يمنع عن التمسك بالاطلاق فكذلك هذا ، فلو كان هذا مانعاً عنه لكان ذاك ايضاً مانعاً ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً .

ما يوجب الانصراف من الاطلاق :

ثمّ انّ الماهية تارة تلحظ بالاضافة الى أفراد يكون صدقها عليها بالتواطىء و التساوي ، و اخرى تلحظ بالاضافة الى أفراد يكون صدقها عليها بالتشكيك ، حيث قد برهن في محلّه استحالة التشكيك في الماهيات ، و نقصد بالتشكيك و التواطىء هنا التشكيك و التواطىء بحسب المتفاهم العرفي و ارتكازاتهم ، و له عوامل عديدة :

١ ـ علوّ مرتبة بعض أفراد الماهية على نحو يوجب انصرافها عنه عرفاً ، و من ذلك لفظ الحيوان ، فانّه موضوع لغة لمطلق ما له الحياة ، فيكون معناه اللغوي جامعاً بين الانسان و غيره ، الاّ أنّه في الاطلاق العرفي ينصرف عن الانسان .

و من هنا ذكرنا أنّ المتفاهم العرفي من مثله قوله عليه السلام : « لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه »[١]، هو خصوص الحيوان في مقابل الانسان ، فلا مانع من الصلاة في شعر الانسان و نحوه .

و كيف كان فلا شبهة في هذا الانصراف بنظر العرف ، و لا يمكن التمسك بالاطلاق في مثل ذلك ، لفرض أنّ الخصوصية المزبورة مانعة عن ظهور المطلق في الاطلاق ، و تكون بمنزلة القرينة المتصلة الّتي تمنع عن انعقاد ظهوره فيه .

٢ ـ دنوّ مرتبة بعض أفرادها على نحو يكون صدقها عليه مورداً للشك ، كصدق الماء على ماء الكبريت أو ما شاكله ، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق ايضاً ، و ذلك لانّ المعتبر في التمسك به هو أن يكون صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرزاً ، و الشك انّما كان من ناحية اخرى .

و أمّا فيما اذا لم يكن أصل الصدق محرزاً فلا يمكن التمسك به ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، حيث انّ أصل الصدق مشكوك فيه فلا يمكن التمسك باطلاق لفظ الماء بالاضافة الى ماء الكبريت أو نحوه ، غاية الامر أنّ الاوّل من قبيل احتفاف الكلام بالقرينة المتّصلة ، و الثاني من قبيل احتفافه بما يصلح للقرينية ، و لكنّهما يشتركان في نقطة واحدة ، و هي المنع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق .

و أمّا الانصراف في غير هذين الموردين و ما شاكلهما فلا يمنع عن التمسك بالاطلاق ، فانّه لو كان فانّما هو بدوي فيزول بالتأمل ، و من ذلك الانصراف المستند الى غلبة الوجود فانّه بدوي و لا أثر له و لا يمنع عن التمسك بالاطلاق ، حيث انّه يزول بالتّأمل و التدبّر .

---

١ ـ الوسائل ٤:٣٤٦.

هل التقييد يستلزم المجاز أم لا ؟

فيه وجهان ، بناء على ما اخترناه ، من أنّ الالفاظ وضعت بازاء الماهيات المهملة الجامعة بين جميع الخصوصيات الطارئة ، فهو لا يستلزم المجاز أصلاً .

اذ على أساس هذه النظرية فالاطلاق و التقييد كلاهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له ، فكلّ منهما مستفاد من القرينة ، فالاطلاق مستفاد غالباً من قرينة الحكمة و التقييد من القرينة الخاصة ، فاللفظ في كلتا الحالتين مستعمل في معناه الموضوع له .

نعم استعماله في خصوص المقيّد يكون مجازاً ، كما أنّ استعماله في خصوص المطلق يكون كذلك ، فلا فرق بينهما من هذه الناحية ، و لكن هذا الفرض خارج عن محلّ الكلام ، فانّ محل الكلام انّما هو في أنّ تقييد المطلق بقيد هل يوجب المجاز فيه أم لا ؟ و قد عرفت أنّه لا يوجب ذلك ، و انّ التقييد مستفاد من دال آخر كما أنّ الاطلاق كذلك .

و أمّا بناء على نظرية القدماء ، من أنّ الالفاظ موضوعة للماهية اللا بشرط القسمي ، يعني انّ الاطلاق و السريان مأخوذ في المعنى الموضوع له ، فلا بدّ من التفصيل بين القرينة المتّصلة و القرينة المنفصلة ، فانّ الاولى تستلزم المجاز لا محالة ، حيث انّ الاطلاق و السريان لا يجتمع مع التقييد و التضييق ، و أمّا الثانية فلا تستلزم ذلك ، لما ذكرناه في بحث العام و الخاص من أنّه لا مانع من أن يكون المراد الاستعمالي من الكلام غير المراد الجدي ، و المفروض أنّ الحقيقة و المجاز تدوران مدار الاوّل دون الثاني .

و عليه فلا مانع من أنّ يكون المراد الاستعمالي في المقام هو الاطلاق و السريان ضرباً للقاعدة ، كما هو الحال في استعمال العام في العموم في

موارد التخصيص بالمنفصل ، و المراد الجدي هو التقييد و التضييق ، فاذاً يكون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له ، غاية الامر أنّه غير مراد جدّاً .

و على الجملة فالتقييد بالمنفصل لا يكشف عن أنّ المطلق استعمل في المقيّد ، و انّما يكشف عن أنّ الارادة الاستعمالية لا تطابق الارادة الجدّية .

٢ ـ هل يحمل المطلق على المقيّد أم لا ؟

اذا ورد مطلق و مقيّد ، فهل يحمل المطلق على المقيّد أم لا ؟ فالكلام فيه يقع في مقامين:

١ ـ أن يكون الحكم متعلّقاً بالمطلق على نحو صرف الوجود ، كقول المولى : أعتق رقبة .

٢ ـ أن يكون الحكم متعلّقاً به على مطلق الوجود ، كقوله تعالى : « اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ »[1] ، حيث انّ الحكم فيه ينحل بانحلال أفراد متعلّقه دون الاوّل .

١ ـ أن يكون الحكم متعلّقاً بالمطلق على نحو صرف الوجود

الكلام فيه تارة يقع في المقيّد الّذي يكون مخالفاً للمطلق في الحكم ، كقوله : أعتق رقبة و لا تعتق رقبة كافرة ، أو قوله : صلّ و لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه أو في النجس ، أو نحو ذلك ، و اخرى يقع في المقيّد الّذي يكون موافقاً له فيه ، كقوله : أعتق رقبة و أعتق رقبة مؤمنة .

---

١ ـ البقرة : ٢٧٥.

و على الاوّل فقد تسالم الاصحاب فيه على حمل المطلق على المقيّد، فيقيّد الرقبة في المثال الاوّل بغير الكافرة ، و الصلاة في المثال الثاني بغير الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل أو في النجس ، و على الثاني فقد اختلفوا فيه على قولين: أحدهما أنّه يحمل المطلق على المقيّد ، و ثانيهما أنّه يحمل المقيّد على أفضل الافراد .

و لكنّ الظاهر أنّه لا وجه للفرق بين هذا القسم و القسم الاوّل ، فهما من واد واحد ، فلا وجه للاتّفاق في الاوّل و الاختلاف في الثاني أصلاً ، فانّه ان حمل المطلق على المقيّد في الاوّل ففي الثاني ايضاً كذلك ، و ان حمل المقيّد في الثاني على أفضل الافراد برفع اليد عن ظهوره في الوجوب حمل المقيّد في الاوّل على المرجوحية .

حيث انّ ظهور الامر في جانب المقيّد في الوجوب ليس بأقلّ من ظهور النهي في الحرمة ، فما يقتضي رفع اليد عن ظهور الامر في الوجوب و حمله على الرجحان ، يقتضي رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة و حمله على المرجوحية ، و كيف كان ، فالملاك في القسمين واحد فلا وجه للتفرقة بينهما .

اذا علمنا من الخارج وحدة التكليف في موردي المطلق و المقيّد :

ثمّ انّنا تارة نعلم من الخارج أنّ الحكم في موردي المطلق و المقيّد واحد ، كما اذا قال المولى : ان ظاهرت فأعتق رقبة ، و ان ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة ، فنعلم أنّ الحكم واحد ، حيث انّ الظهار ليس الاّ سبباً لكفارة واحدة و ليس موجباً لكفّارتين ، ففي مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيّد أو يحمل المقيّد على أفضل الافراد ؟

فذهب جماعة الى الاوّل ، بدعوى أنّ فيه جمعاً بين الدليلين و عملاً بهما دون العكس .

و فيه انّه : ان أريد به حصول الامتثال بالاتيان بالمقيّد ، فهو ممّا لا اشكال فيه ، فانّ الامتثال يحصل به على كلّ تقدير ، أي سواء أكان واجباً أو كان من أفضل الافراد ، و ان اريد أنّ الجمع بين الدليلين منحصر به ، ففيه:انّ الامر ليس كذلك ، فانّ الجمع بينهما كما يمكن بذلك يمكن بحمل المقيد على أفضل الافراد ، فلا وجه لترجيح الاوّل على الثاني .

و من هنا ذكر المحقّق صاحب الكفاية قدس سره وجهاً آخر لذلك ، و هو أنّ ظهور الامر في طرف المقيّد في الوجوب التعييني بما أنّه أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فيقدّم عليه [1] .

و فيه:انّه لا يتمّ على مسلكه قدس سره ، حيث انّه قد صرّح في بحث الاوامر أنّ صيغة الامر لم توضع للدلالة على الوجوب التعييني ، بل هو مستفاد من الاطلاق و مقدّمات الحكمة ، و عليه فلا فرق بين الظهورين ، فلا يكون ظهور الامر في الوجوب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق .

الصحيح في المقام :

فالصحيح في المقام أن يقال : انّ الامر بالمقيّد بما أنّه ظاهر في الوجوب ، على ما حقّقناه في محله من ظهور صيغة الامر في الوجوب ما لم تقم قرينة على الترخيص ، فيقدّم على ظهور المطلق في الاطلاق ، حيث انّ ظهوره فيه يتوقّف على البيان ، و هو يصلح أن يكون بياناً له عرفاً .

و من الواضح أنّ في كلّ مورد يدور الامر بين رفع اليد عن ظهور القرينة و رفع اليد عن ظهور ذيها يتعيّن الثاني بنظر العرف ، و عليه فيكون ظهور الامر بالمقيّد في الوجوب مانعاً عن ظهور المطلق في الاطلاق ، و نقصد

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٨٩.

بظهوره الظهور الكاشف عن المراد الجدّي ، فانّه يتوقّف على عدم البيان المنفصل دون أصل ظهوره ، حيث انّه لا يتوقّف عليه و انّما يتوقّف على عدم البيان المتّصل .

و على الجملة فلا يشك بحسب المتفاهم العرفي و ارتكازاتهم في تقديم ظهور المقيّد على ظهور المطلق ، سواء أكان في كلام منفصل أو متّصل ، غاية الامر أنّه على الاوّل يمنع عن حجّية الظهور و كاشفيّته عن المراد الجدّي ، و على الثاني يمنع عن أصل انعقاد الظهور له ، فلا تكون بينهما معارضة أبداً ، هذا فيما اذا علم وحدة التكليف من الخارج .

اذا احتمل تعدّد التكليف :

و أمّا اذا احتمل تعدّد التكليف حسب تعدّدهما ، فالمحتملات فيه أربع :

١ ـ أن يحمل المطلق على المقيّد .

٢ ـ أن يحمل المقيّد على أفضل الافراد .

٣ ـ لا هذا و لا ذاك ، فيبنى على تعدّد التكليف ، لكن من قبيل واجب في واجب آخر ، هذا يعني انّ عتق الرقبة واجب على نحو الاطلاق و خصوصية كونها مؤمنة ايضاً واجبة ، نظير ما لو نذر المكلّف الاتيان بالصلاة في المسجد أو في الجماعة أو في الحرم الشريف أو شاكل ذلك ، فانّ طبيعي الصلاة واجب على نحو الاطلاق و أينما سرى ، و خصوصية كونها في المسجد أو في الجماعة واجبة ايضاً ، فيكون من قبيل الواجب في الواجب .

و قد اختار بعض الفقهاء هذا الوجه في الاغسال الثلاثة للميت ، حيث قال : انّ طبيعي الغسل بالماء واجب أينما سرى ، و خصوصية كونه بالكافور واجبة اخرى ، و كذا خصوصية كونه بماء السدر ، و يترتّب على

ذلك أنّ المكلّف اذا أتى بالصلاة في غير المسجد مثلاً سقط الامر الثاني ايضاً بسقوط موضوعه و لا مجال له بعد ذلك ، غاية الامر أنّه قد خالف نذره ، و يترتّب على مخالفته استحقاق العقاب من ناحية ، و لزوم الكفارة من ناحية اخرى .

٤ ـ أن يكون كلّ من المطلق و المقيّد واجباً مستقلاً ، نظير ما اذا أمر المولى بالاتيان بالماء على نحو الاطلاق ، و كان غرضه منه غسل الثوب به ، و من المعلوم أنّه لا فرق في كونه ماء حارّاً أو بارداً أو ما شاكل ذلك ، ثمّ أمر بالاتيان بالماء البارد لاجل الشرب ، فلا شبهة في أنّهما واجبان مستقلان ، هذا بحسب مقام الثبوت .

الحكم في مقام الاثبات :

و أمّا بحسب مقام الاثبات ، فالاحتمال الثاني من هذه المحتملات خلاف الظاهر جدّاً فلا يمكن الاخذ به ، لما عرفت من ظهور الامر في الوجوب و حمله على الندب خلاف هذا الظهور فيحتاج الى دليل ، و لا دليل في المقام عليه ، و بدونه فلا يمكن.

و أمّا الاحتمال الثالث ، فالظاهر أنّ المقام ليس من هذا القبيل ، أي من قبيل الواجب في الواجب ، كما هو الحال في مورد النذر أو العهد ، أو الشرط في ضمن العقد المتعلّق بحصة خاصة من الواجب .

و الوجه في ذلك هو أنّ الاوامر المتعلقة بالقيودات و الخصوصيات في باب العبادات و المعاملات ظاهرة في الارشاد الى الجزئية أو الشرطية ، و ليست ظاهرة في المولويّة ، و ان كانت بأنفسها كذلك ، الاّ أنّ لخصوصية في المقام تنقلب ظهورها من المولويّة الى الارشاد ، كما أنّ النواهي المتعلّقة بها ظاهرة في الارشاد الى المانعية من جهة تلك الخصوصية .

و من هنا يكون المتفاهم العرفي من مثل قوله عليه السلام : « لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه » ، هو الارشاد الى مانعية لبسه في الصلاة ، و كذا الحال في المعاملات ، مثل قوله عليه السلام : « نهي النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر » [١] ، فانّه ظاهر في الارشاد الى مانعية الغرر عن البيع .

هذا ، مضافاً الى أنّ الامر في أمثال هذه الموارد قد تعلّق بالتقييد لا بالقيد ، فصرف الامر عنه اليه خلاف الظاهر جدّاً.

و أمّا الاحتمال الرابع ، فهو يتصوّر على نحوين:

١ ـ أن يسقط كلا التكليفين معاً بالاتيان بالمقيّد .

٢ ـ عدم سقوط التكليف بالمطلق بالاتيان بالمقيّد ، بل لابدّ من الاتيان به ايضاً .

أمّا الاوّل : فيكون المقام نظير ما ذكرناه سابقاً من أنّه لو كان بين متعلّقي التكليفين عموم من وجه ، كعنوان العالم و عنوان الهاشمي ، سقط كلا التكليفين بامتثال المجمع ، و هو اكرام العالم الهاشمي ، حيث انّ هذا مقتضى اطلاق دليل كلّ منهما ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، يعني انّ المقيّد مجمع لكلا العنوانين فيسقط كلا التكليفين باتيانه .

و غير خفي أنّ هذا بحسب مقام الثبوت و ان كان أمراً ممكناً ، الاّ أنّه لا يمكن الاخذ به في مقام الاثبات ، و ذلك لانّ الاتيان بالمقيّد اذا كان موجباً لسقوط الامر عن المطلق ايضاً فلا محالة يكون الامر به لغواً محضاً ، حيث انّ الاتيان بالمقيّد ممّا لابدّ منه ، و معه يكون الامر بالمطلق لغواً و عبثاً .

---

١ ـ عيون الاخبار ٢:٤٥ باسناده عن الرضا عليه السلام عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله ، عنه الوسائل ١٧:٤٤٨ ، رواه في دعائم الاسلام ٢:١٩.

و لا يقاس هذا بما ذكرناه من المثال ، فانّ اطلاق الامر فيه بكلّ من الدليلين لا يكون لغواً أبداً ، لفرض أنّ لكلّ منهما مادة الافتراق بالاضافة الى الآخر .

و على الجملة فلابدّ حينئذ من تقييد الامر بالمطلق بالاتيان به في ضمن غير المقيّد مع الترخيص في تركه بالاتيان بالمقيّد ابتداء ، و مردّ ذلك الى أنّ المكلّف مخيّر بين الاتيان بالمقيّد ابتداء ليسقط كلا التكليفين معاً ، و بين الاتيان بالمطلق في ضمن حصة اخرى أوّلاً ثمّ بالمقيّد ، و هذا يعنى انّ المكلّف لو أتى بالمطلق فلابدّ من الاتيان به في ضمن حصّة اخرى .

و لكن من الواضح أنّ ذلك يستلزم خلاف الظاهر من جهتين :

١ ـ انّ التقييد المذكور خلاف الظاهر جدّاً فيحتاج الى قرينة .

٢ ـ انّ حمل الامر في طرف المطلق على التخيير خلاف الظاهر ، فلا يمكن الاخذ به بدون قرينة .

و ان شئت قلت : انّ هذا التخيير نتيجة التقييد المزبور ، فانّه مضافاً الى أنّه بنفسه خلاف الظاهر يستلزم خلاف الظاهر من هذه الناحية ايضاً ، و لاجل ذلك لا يمكن الاخذ به .

و أمّا الثاني : و هو ما اذا لم يسقط التكليف بالمطلق بالاتيان بالمقيّد فأيضاً لا يمكن المساعدة عليه ، و ذلك لأنّه لابدّ حينئذ من تقييد الامر بالمطلق بغير هذه الحصة ، و الاّ فلا موجب لعدم سقوطه بالاتيان بالمقيّد بعد فرض انطباقه عليه انطباق الطبيعي على حصّته .

و من المعلوم أنّ التقييد خلاف الظاهر فيحتاج الى قرينة ، و لا قرينة في المقام على ذلك و بدونها فلا يمكن.

فالنتيجة أنّه لا يمكن الاخذ بشيء من هذه الوجوه الثلاثة ، فيتعيّن حينئذ الوجه الاوّل ، و هو حمل المطلق على المقيّد .

الى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة ، و هي أنّه اذا علم من الخارج تعدّد التكليف فالمتعيّن هو الوجه الرابع ، و أمّا اذا لم يعلم تعدّده و ان احتمل فالمتعيّن هو الوجه الاوّل ، لما عرفت من عدم مساعدة الدليل على بقيّة الوجوه ، هذا تمام الكلام في المقام الاوّل .

٢ ـ أن يكون الحكم متعلّقاً به على مطلق الوجود

و هو ما اذا كان الحكم متعلّقاً بمطلق الوجود ، يعني انّ الحكم يكون انحلاليّاً ، كما في قوله تعالى : « اَحَلَّ اللّٰـهُ الْـبَيْعَ »[١] ، و « تِـجٰارَةً عَـنْ تَرٰاضٍ »[٢] ، و ما شاكل ذلك ، فيقع الكلام فيه تارة فيما اذا كان دليل المقيّد مخالفاً له في الايجاب و السلب ، و اخرى يكون موافقاً له في ذلك .

أمّا على الاوّل : فلا شبهة في تقييد المطلق به ، و من هنا قد قيّد اطلاق الآية بغير موارد البيع الغرري ، و بيع الخمر ، و بيع الخنزير ، و البيع الربوي ، و ما شاكل ذلك ، و أمثلة هذا في الآيات و الروايات كثيرة ، و لا كلام و لا خلاف في ذلك .

و أمّا على الثاني : فالمعروف و المشهور بينهم أنّه لا موجب لحمل المطلق على المقيّد لعدم التنافي بينهما ، فالمقيّد فيه يحمل على أفضل الافراد ، و لكن هذا انّما يتمّ فيما اذا لم نقل بدلالة الوصف على المفهوم بالمعنى الّذي تقدّم في محله ، و أمّا اذا قلنا بها كما هو الظاهر فلا يتمّ .

بيان ذلك : انّ القيد تارة يقع في كلام السائل من جهة توهّمه أنّ فيه خصوصية تمنع عن شمول الحكم له ، كما اذا افترض أنّه توهّم أنّ

---

١ ـ البقرة : ٢٧٥.

٢ ـ النساء : ٢٩.

الاطلاقات الدالّة على طهوريّة الماء لا تشمل ماء البحر ، من جهة أنّ فيه خصوصية و هي ملاحته تمتاز بها عن غيره من المياه ، فلاجل ذلك سأل الامام عليه السلام عن طهوريته ، فأجاب عليه السلام بأنّه طاهر ، ففي مثل ذلك لا شبهة في عدم دلالته على المفهوم ، و كذا اذا أتى الامام عليه السلام بقيد في كلامه لرفع توهّم السائل أنّ فيه خصوصية تمتاز بها عن غيره ، بأن قال عليه السلام : «ماء البحر طاهر»[1] .

و أمّا اذا لم تكن قرينة على أنّ الاتيان بالقيد لاجل رفع التوهّم ، ففي مثل ذلك لا مانع من الالتزام بالمفهوم ، و قد ذكرنا في بحث مفهوم الوصف أنّه ظاهر فيه ، و الاّ لكان الاتيان به لغواً محضاً ، كما أنّا ذكرنا هناك أنّ المراد بالمفهوم هو دلالته على أنّ الحكم في القضية غير ثابت للطبيعي على نحو الاطلاق ، و الاّ لكان وجود القيد و عدمه سيّان ، و ليس المراد منه دلالته على نفي الحكم عن غير مورده ، كما هو الحال في مفهوم الشرط ، و قد تقدّم تمام هذه البحوث بشكل موسّع هناك ، فلاحظ ، و على أساس ذلك فلا مناص من حمل المطلق على المقيّد هنا ايضاً .

فالنتيجة أنّه لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيّد بين ما اذا كان التكليف في طرف المطلق متعلّقاً بصرف وجوده أو بمطلق وجوده ، فلا وجه لما عن المشهور من التفصيل بينهما ، و على ذلك تترتب ثمرة فقهية في بعض الفروع .

---

١ ـ عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن ماء البحر أطهور ؟ قال : «نعم» ـ الكافي ٣:١ ، عنه الوسائل ١:١٣٦.

الفرق في حمل المطلق على المقيّد بين الواجبات و المستحبات

بقي الكلام في الفرق بين المستحبات و الواجبات ، حيث انّ المشهور بين الاصحاب تخصيص حمل المطلق على المقيّد بالواجبات دون المستحبات ، فالكلام انّما هو في الفارق بينهما ، فانّ دليل المقيّد اذا كان قرينة عرفية على التقييد فلماذا لا يكون كذلك في المستحبّات ، و ان لم يكن كذلك فلماذا يحمل المطلق على المقيّد في الواجبات .

و من هنا ذكر في وجه ذلك وجوه :

الوجه الاوّل :

ما عن المحقّق صاحب الكفاية قدس سره ، من أنّ الفارق بين الواجبات و المستحبات في ذلك هو تفاوة المستحبات غالباً من حيث المراتب ، بمعنى أنّ غالب المستحبات تتعدّد بتعدّد مراتبها من القوة و الضعف على عرضهما العريض ، و هذه الغلبة قرينة على حمل المقيّد على الافضل و الاقوى من الافراد [1] .

و يرد عليه:أنّ مجرّد الغلبة لا يوجب ذلك بعد ما افترض أنّ دليل المقيّد قرينة عرفية على تعيين المراد من المطلق ، ضرورة أنّ الغلبة ليست على نحو تمنع عن ظهور دليل المقيّد في ذلك ، و من هنا ذكر قدس سره و غيره أنّ غلبة استعمال الامر في الندب لا تمنع عن ظهوره في الوجوب عند الاطلاق و رفع اليد عنه .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٩١.

و الحاصل أنّ الظهور متّبع ما لم تقم قرينة على خلافه ، و لا قرينة في المقام على خلاف ظهور دليل المقيّد في تعيين المراد من المطلق ، و الغلبة لا تصلح أن تكون قرينة على ذلك .

الوجه الثاني :

ما ذكره ايضاً قدس سره ، و حاصله هو أنّ ثبوت استحباب المطلق انّما هو من ناحية قاعدة التسامح في أدلّة السنن ، فانّ عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء المقيّد و حمله على تأكّد استحبابه من التسامح فيها [١] .

و يرد عليه وجوه :

١ ـ انّ دليل المقيّد اذا كان قرينة عرفاً للتصرف في المطلق و حمله على المقيّد لم يصدق عنوان البلوغ على المطلق حتّى يكون مشمولاً لتلك القاعدة ، فانّ دليل المقيّد اذا كان متّصلاً به منع عن أصل انعقاد الظهور له في الاطلاق ، و ان كان منفصلاً عنه منع عن كشف ظهوره في الاطلاق عن المراد الجدي ، و على كلا التقديرين لا يصدق عليه عنوان البلوغ .

٢ ـ انّا قد ذكرنا في محلّه أنّ مفاد تلك القاعدة ليس هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب ، بل مفادها هو الارشاد الى ما استقلّ به العقل من حسن الاتيان به برجاء ادراك الواقع .

٣ ـ انّا لو سلّمنا أنّ مفادها هو استحباب العمل شرعاً الاّ أنّه حينئذ لا موجب لكون المقيّد من أفضل الافراد ، حيث انّ استحبابه ثبت بدليل

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٩٢.

و استحباب المطلق ثبت بدليل آخر أجنبي عنه ، فاذاً ما هو الموجب لصيرورة المقيّد أفضل من المطلق .

الوجه الثالث :

و هو الصحيح ، انّ الدليل الدالّ على التقييد يتصوّر على وجوه أربعة لا خامس لها :

١ ـ أن يكون ذات مفهوم ، بمعنى أن يكون لسانه لسان القضية الشرطية ، كما اذا افترض أنّه ورد في دليل أنّ صلاة الليل مستحبّة ، و هي احدى عشرة ركعة ، و ورد في دليل آخر انّ استحبابها فيما اذا كان المكلّف آتياً بها بعد نصف الليل ، ففي مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيّد عرفاً ، نظراً الى أنّ دليل المقيّد ينفي الاستحباب في غير هذا الوقت من جهة دلالته على المفهوم .

٢ ـ أن يكون دليل المقيّد مخالفاً لدليل المطلق في الحكم ، فاذا دلّ دليل على استحباب الاقامة مثلاً في الصلاة ، ثمّ ورد في دليل آخر النهي عنها في مواضع ، كالاقامة في حال الحدث أو حال الجلوس أو ما شاكل ذلك ، ففي مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيّد ، و الوجه فيه ما ذكرناه غير مرّة ، من أنّ النواهي الواردة في باب العبادات و المعاملات ظاهرة في الارشاد الى المانعية ، و انّ الحدث أو الجلوس مانع عن الاقامة المأمور بها ، و مرجع ذلك الى أنّ عدمه مأخوذ فيها ، فلا تكون الاقامة في حال الحدث أو الجلوس مأموراً بها .

٣ ـ أن يكون الامر في دليل المقيّد متعلّقاً بنفس التقييد لا بالقيد ، كما اذا افترض أنّه ورد في دليل انّ الاقامة في الصلاة مستحبّة ، و ورد في دليل آخر : فلتكن في حال القيام أو في حال الطهارة ، فالكلام فيه هو

الكلام في القسم الثاني ، حيث انّ الامر في قوله : فلتكن، ظاهر في الارشاد الى شرطية الطهارة أو القيام لها .

و لا فرق من هذه الناحية بين كون الاقامة مستحبّة أو واجبة ، فما هو المشهور من أنّه لا يحمل المطلق على المقيّد في باب المستحبات لا أصل له في الاقسام المتقدمة .

٤ ـ أن يتعلّق الامر في دليل المقيّد بالقيد بما هو ، كما هو الغالب في باب المستحبات ، مثلاً ورد في استحباب زيارة الحسين عليه السلام مطلقات و ورد في دليل آخر استحباب زيارته عليه السلام في أوقات خاصة ، كليالي الجمعة ، و أوّل و نصف رجب ، و نصف شعبان ، و ليالي القدر [1] ، و هكذا، ففي مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيّد ، الظاهر أنّه لا يحمل عليه .

و السبب فيه أنّ الموجب لحمل المطلق على المقيّد في الواجبات هو التنافي بين دليل المطلق و المقيّد ، حيث انّ مقتضى اطلاق المطلق ترخيص المكلّف في تطبيقه على أيّ فرد من أفراده شاء في مقام الامتثال ، و هو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالاتيان بالمقيّد .

و هذا بخلاف ما اذا كان دليل التقييد استحبابيّاً ، فانّه لا ينافي اطلاق المطلق أصلاً ، لفرض عدم الزام المكلّف بالاتيان به ، بل هو مرخّص في تركه ، فاذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد ، بل لابدّ من حمله على تأكّد الاستحباب و كونه الافضل ، و هذا هو الفارق بين الواجبات و المستحبات .

و من هنا يظهر أنّ دليل المطلق اذا كان متكفّلاً لحكم الزامي دون دليل

---

١ ـ كامل الزيارات :٣١٦ و ٣٢٣ و ٣٣٣ و ٣٣٨.

المقيّد ، فلابدّ من حمله على أفضل الافراد ايضاً بعين الملاك المزبور .

فالنتيجة أنّ دليل المقيّد اذا كان متكفّلاً لحكم غير الزامي فلابدّ من حمله على الافضل ، سواء أكان دليل المطلق ايضاً كذلك أو كان متكفّلاً لحكم الزامي ، و السرّ فيه ما عرفت من عدم التنافي بينهما أبداً .

تبعيّة مقام الاثبات لمقام الثبوت في الاطلاق و التقييد :

بقي هنا شيئان :

١ ـ انّ الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت ، و التقييد فيه يكشف عن التقييد في ذلك ، لتبعيّة مقام الاثبات لمقام الثبوت ، فلو أمر المولى باكرام العالم ، و لم يقيّده بالعدالة أو الهاشمية أو ما شاكل ذلك من القيود ، و كان في مقام البيان ، فالاطلاق في هذا المقام يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت و الواقع ، و أمّا اذا قيّده بالعدالة فهو يكشف عن التقييد في مقام الثبوت .

و لكن ربّما ينعكس الامر ، فالاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الضيق في مقام الثبوت دون الاطلاق و السعة ، و ذلك كما في اطلاق صيغة الامر ، حيث انّه في مقام الاثبات يكشف عن أنّ الواجب في مقام الثبوت و الواقع نفسي لا غيري ، و تعييني لا تخييري ، و عيني لا كفائي ، كلّ ذلك ضيق على المكلّف .

فلو أمر المولى بغسل الجنابة ، فان كان مطلقاً في مقام الاثبات و لم يكن الامر به مقيّداً بايجاب شيء آخر على المكلّف ، كشف ذلك عن كونه واجباً نفسيّاً في مقام الثبوت ، و هو ضيق على المكلّف ، و ان كان الامر به مقيّداً بهذا كشف ذلك عن كونه واجباً غيريّاً ، و هو سعة بالاضافة اليه ، و كذا الحال بالنسبة الى الواجب التعييني و التخييري و العيني

و الكفائي ، فانّ الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الضيق في مقام الثبوت ، و التقييد فيه يكشف عن الاطلاق و السعة فيه .

٢ ـ انّا قد ذكرنا غير مرّة أنّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود و عدم دخل شيء منها فيه ، و نتيجته تختلف باختلاف خصوصيات الموارد و المقامات ، فقد تكون نتيجته في مورد تعلّق الحكم بصرف الوجود ، و قد يكون تعلّق الحكم بمطلق الوجود ، و قد يكون غير ذلك ، و قد تقدّم تفصيل ذلك بصورة موسّعة في مبحث النواهي ، فلاحظ .

المقصد السادس

في المجمل والمبين

المجمل و المبيّن

لا يخفى أنّ المجمل و المبين هنا كالمطلق و المقيّد و العام و الخاص مستعملان في معناهما اللغوي ، و ليس للاصوليّين فيهما اصطلاح خاص ، فالمجمل اسم لما يكون معناه مشتبهاً و غير ظاهر فيه ، و المبيّن اسم لما يكون معناه واضحاً و غير مشتبه .

أقسام المجمل من الحكمي و الحقيقي :

ثمّ انّ المجمل تارة يكون حقيقيّاً و اخرى يكون حكميّاً ، و نقصد بالاوّل ما كان اللفظ غير ظاهر في المراد الاستعمالي ، و نقصد بالثاني ما يكون اجماله حكميّاً لا حقيقيّاً ، بمعنى أنّه ظاهر في المراد الاستعمالي ، و لكن المراد الجدّي منه غير معلوم .

و الاوّل لا يخلو من أن يكون اجماله بالذات كاللفظ المشترك ، أو بالعرض كالكلام المحفوف بما يصلح للقرينية ، فانّه يوجب اجماله و عدم انعقاد الظهور له .

و الثاني كالعام المخصّص بدليل منفصل يدور أمره بين متباينين ، كما اذا ورد : أكرم كلّ عالم ، ثمّ ورد في دليل آخر : لا تكرم زيد العالم ، و فرضنا أنّ زيد العالم في الخارج مردّد بين شخصين : زيد بن خالد ، و زيد بن عمرو مثلاً ، فيكون المخصّص من هذه الناحية مجملاً فيسري اجماله الى العام حكماً لا حقيقة .

لفرض أنّ ظهوره في العموم قد انعقد ، فلا اجمال و لا اشتباه فيه ، و انّما الاجمال و الاشتباه في المراد الجدّي منه ، و لاجل ذلك يعامل معه معاملة المجمل ، هذا من ناحية .

الاجمال و البيان من الامور الواقعية :

و من ناحية اخرى انّ الاجمال و البيان من الامور الواقعية ، فالعبرة بهما انّما هي بنظر العرف ، فكلّ لفظ كان ظاهراً في معناه و كاشفاً عنه عندهم فهو مبيّن ، و كلّ لفظ لا يكون كذلك ، سواء أكان بالذات أو بالعرض ، فهو مجمل ، فلا واسطة بينهما .

و من هنا يظهر أنّ ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية قدس سره [1] من أنّهما من الامور الاضافية و ليسا من الامور الواقعية ، بدعوى أنّ لفظاً واحداً مجمل عند شخص لجهله بمعناه و مبيّن عند آخر لعلمه به ، خاطىء جدّاً ، و ذلك لانّ الجهل بالوضع و العلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الاجمال و البيان ، فجهل شخص بمعنى لفظ و عدم علمه بوضعه له لا يوجب كونه من المجمل ، و الاّ لزم أن تكون اللغات العربية مجملة عند الفرس و بالعكس ، مع أنّ الامر ليس كذلك .

نعم قد يقع الاختلاف في اجمال لفظ فيدّعي أحد أنّه مجمل و يدّعي الآخر أنّه مبيّن ، و لكن هذا الاختلاف انّما هو في مقام الاثبات و هو بنفسه شاهد على أنّهما من الامور الواقعية ، و الاّ فلا معنى لوقوع النزاع و الخلاف بينهما لو كانا من الامور الاضافية الّتي تختلف باختلاف أنظار الاشخاص ، نظير الاختلاف في بقيّة الامور الواقعية ، فيدّعي أحد أنّ زيداً مثلاً عالم ، و يدّعي الآخر أنّه جاهل ، مع أنّ العلم و الجهل من الامور الواقعية النفس الامرية .

---

١ ـ كفاية الاصول : ٢٩٣.

عدم وجود ضابط كلّي لتمييز المجمل عن المبيّن :

و من ناحية ثالثة أنّه يقع الكلام في عدّة من الالفاظ المفردة و المركّبة في أبواب الفقه أنّها مجملة أو مبيّنة ، و الاولى كلفظ الصعيد و لفظ الكعب و لفظ الغناء و ما شاكل ذلك ، و الثانية مثل : « لا صلاة الاّ بطهور »[١] ، أو « لا صلاة لمن لم يقم صلبه »[٢] ، و ما شابه ذلك ، و منها الاحكام التكليفية المتعلقة بالاعيان الخارجية ، كقوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰاتُكُمْ »[٣] ، و نحوه .

و بما أنّه لا ضابط كلّي لتمييز المجمل عن المبيّن في هذه الموارد فلابدّ من الرجوع في كلّ مورد الى فهم العرف فيه ، فان كان هناك ظهور عرفي فهو و الاّ فيرجع الى القواعد و الاصول ، و هي تختلف باختلاف الموارد .

---

١ ـ الوسائل ١:٣٦٥ .

٢ ـ الفقيه ١:١٨٠، الكافي ٣:٣٠٠، التهذيب ٢:٢٨٦، عنهم الوسائل ، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ٣ ، و فيهم :« من لم يقم صلبه فلا صلاة له».

٣ ـ النساء :٢٣.

فهرس المطالب

٤ ـ الكلام في الترتّب ٥

١ ـ تنقيح موضوع بحث الترتّب ٥

٢ ـ كونها من المسائل العقلية ٧

٣ ـ امكان الترتّب مساوق لوقوعه ٧

٤ ـ عدم الفرق بين أن تكون القدرة معتبرة عقلاً أو شرعاً ٩

٥ ـ لا يعقل الترتّب فيما اذا كان الواجب الاهم ضروري الوجود ١٤

أدلّة امكان الترتّب ١٤

وقوع الترتب في العرف و الشرع ١٥

ما يستدل به على امتناع الترتّب ١٦

الاستدلال الاوّل ١٦

الجواب عنه بنحو الاجمال ١٧

الجواب عنه بنحو التفصيل ١٨

المقدّمة الاولى ١٨

المقدّمة الثانية ٢٠

المقدّمة الثالثة ٢٢

صور طلب الجمع بين فعلين ٢٤
عدم انطباق هذه الصور على الترتّب ٢٥
الاستدلال الثاني ٢٨
الاستدلال الثالث ٢٩
الاستدلال الرابع ٢٩
أمثلة الّتي ذكرها المحقق النائيني رحمه الله ٣١
تنبيهات ٣٤
١ ـ تطبيق الحكم على الصلاة جهراً موضع الاخفات و بالعكس ، و قصراً موضع التمام و بالعكس ٣٤
ما اجيب عن الاشكال في الجمع بين صحة الصلاة والحكم باستحقاق العقاب ٣٥
الجواب الاوّل ٣٥
كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ٣٦
الوجه الاوّل ٣٦
الوجه الثاني ٣٨
الوجه الثالث ٤٠
الجواب الثاني ٤٣
٢ ـ الترتب بين الواجبين المتزاحمين اذا كان أحدهما موسّعاً ٤٤
٣ ـ اذا كان المكلّف عاماً بخطاب الاهم بعد الشروع في المهم ٤٥
٤ ـ في صحّة الوضوء أو الغسل بماء في آنية الذهب أو الفضة أو المغصوب و عدمها ٤٨
المقام الاوّل ٤٩
المقام الثاني ٤٩
النظر في كلمات بعض الاعلام ٥١

الكلام في التزاحم و التعارض ٥٣
١ ـ في بيان حقيقة التزاحم و ما يرجع اليه ٥٣
أقسام التزاحم ٥٣
كون التزاحم بين التكليفين في مرتبة الفعليّة لا في مرتبة الجعل ٥٥
كلام المحقق النائيني رحمه الله في أقسام التزاحم ٥٦
النظر في كلام المحقق النائيني رحمه الله ٥٨
٢ ـ في بيان حقيقة التعارض ٦٠
أقسام التنافي بين الدليلين من الذاتي و العرضي ٦١
المراد منه التنافي في مقام الجعل لا الفعلية ٦٢
الفرق بين التزاحم و التعارض ٦٣
الامتياز بين باب التزاحم و باب التعارض ٦٣
مرجّحات باب التزاحم ٦٦
١ ـ الاهمية ٦٦
٢ ـ كون أحد الواجبين ممّا لا بدل له ٦٦
١ ـ التقديم المذكور هل هو من باب ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر أم لا؟ ٦٧
الف : البدل العرضي ٦٧
ب : البدل الطولي ٦٨
٢ ـ في تطبيق هذه الكبرى ٦٩
الفرع الاوّل ٧٠
الفرع الثاني ٧٢
وهم و دفع ٧٥
كلام بعض المحدثين رحمه الله ، و المناقشة فيه ٧٦

٣ ـ أحد الواجبين مشروط بالقدرة عقلاً و الآخر شرعاً ٧٧
١ ـ ما كانت القدرة في أحدهما شرطاً شرعياً دون الآخر ٧٧
٢ ـ ما اذا كان كلّ من الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً ٨٠
الف : اذا كان أحدهما مقدّماً بحسب الزمان على الآخر ٨٠
تطبيق الكبرى على من نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم العرفة ثمّ حصل له الاستطاعة ٨٢
الحق في المقام ٨٤
ب : اذا كانا متقارنين بحسب الزمان ٨٧
المقام الاوّل ٨٧
ان كان أحدهما المعين محتمل الاهمية ٨٩
المقام الثاني ٩٠
٣ ـ ما اذا كان كلّ من الواجبين مشروطاً بالقدرة عقلاً ٩١
الف : اذا احرزنا الاهمية في أحدهما ٩١
ب : اذا احرزنا تساويهما ٩٢
ج ـ اذا احتمل أهمية كل منهما ٩٣
د ـ اذا احتمل أهمية أحدهما المعيّن ٩٣
الحق في المقام ٩٥
هـ ـ اذا كان الواجبان متساويين من حيث الملاك ٩٨
و ـ اذا كان الواجبان من الواجبات الضمنية ٩٩
الحكم في خصوص باب الصلاة ١٠١
١ ـ بحسب القواعد ١٠١
٢ ـ بحسب الادلّة الخاصة ١٠٤

الكلام في بعض الاحكام المختصّة بالامر ١٠٧
١ ـ هل يجوز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط أم لا ؟ ١٠٧
المقام الاوّل : في شرائط الجعل ١٠٨
المقام الثاني : في شرائط المجعول ١٠٩
ثمرة هذه المسألة ١١٠
٢ ـ هل الاوامر متعلّقة بالافراد أو الطبائع ؟ ١١٢
كلام المحقق النائيني رحمه الله في تبيين محل النزاع ١١٢
المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله ١١٣
التحقيق في المقام ١١٥
٣ ـ نسخ الوجوب يستلزم بقاء الجواز أم لا ؟ ١١٥

الكلام في كيفيّات تعلق الامر ١١٧
١ ـ الواجب التخييري ١١٧
القول الاوّل ١١٧
القول الثاني ١١٨
القول الثالث ١١٩
القول الرابع ١٢١
وهم و دفع ١٢٢
امكان التخيير بين الاقل و الاكثر و عدمه ١٢٣
التخيير بين القصر و التمام في الاماكن الاربعة،و في التسبيحات الاربعة ١٢٤
٢ ـ الواجب الكفائي ١٢٥
الصحيح في تصوير الواجب الكفائي ١٢٥

ما قيل في تصوير الواجب الكفائي ، و المناقشة فيه ١٢٧
فرع : فيما اذا كان شخصان فاقدي الماء فتيمّما ، ثمّ وجدا مقداراً من الماء
لا يكفي الاّ لوضوء واحد ١٢٨
٣ ـ الواجب الموسّع و المضيّق ١٣١
الاشكال في تصوير الواجب الموسّع ، و الجواب عنه ١٣١
الاشكال في تصوير الواجب المضيّق ، و الجواب عنه ١٣٢
انّ القضاء تابع للاداء أم لا ؟ ١٣٣
تفصيل آخر في المقام ١٣٥
اذا خرج الوقت و شك المكلّف في اتيان عمل ثبت القضاء فيه ١٣٧
مجرى قاعدة الفراغ ١٣٧
٤ ـ هل الامر بالامر بعمل أمر بهذا العمل أم لا ؟ ١٤٠
١ ـ البحث عن مقام الثبوت ١٤٠
٢ ـ البحث عن مقام الاثبات ١٤١
ثمرة البحث ١٤٢
٥ ـ هل الامر بشيء بعد الامر به قبل امتثاله ظاهر في التأكيد أو التأسيس؟ ١٤٢

المقصد الثاني : في النواهي ١٤٥
الكلام في النواهي ١٤٧
حقيقة النهي و امتيازه عن الامر ١٤٧
المناقشة في كلام المشهور بأنّ امتثال الامر يحصل بايجاد فرد واحد من
الطبيعة بخلاف النهي ١٤٧
منشأ اختلاف الامر و النهي في كيفية امتثالهما ١٥٢
١ ـ ما يرجع الى مقام الثبوت ١٥٢

٢ ـ ما يرجع الى مقام الاثبات ١٥٢
أقسام الامر المتعلّق بالترك ١٥٤
أقسام الترك في ضمن جميع الافراد ١٥٥
الثمرة بين هذه الاقسام اذا كان الامر بالترك استقلالياً ١٥٦
المورد الاوّل ١٥٦
المورد الثاني ١٥٦
الثمرة بين هذه الاقسام اذا كان الامر بالترك ضمنياً ١٥٧
المورد الاوّل ١٥٧
المورد الثاني ١٥٩
عدم الفرق بين الافراد العرضية و الطولية ١٦٠
اجتماع الامر و النهي ١٦٢
١ ـ في تحرير محلّ النزاع ١٦٢
٢ ـ في بيان المراد من الواحد في المقام ١٦٣
٣ ـ الفرق بين هذه المسألة و مسألة دلالة النهي عن العبادات على الفساد ١٦٤
٤ ـ القول بالامتناع راجع الى التعارض، و القول بالجواز راجع الى التزاحم ١٦٦
٥ ـ كونها من المسائل الاصولية ١٦٦
٦ ـ دفع التفصيل في المسألة من الجواز عقلاً و الامتناع عرفاً ١٧٠
٧ ـ شمول النزاع لجميع أقسام الايجاب و التحريم ١٧٠
٨ ـ في بيان عدم الوجه لاخذ قيد المندوحة في محل النزاع ١٧٢
٩ ـ عدم ابتناء المسألة على القول بتعلّق الاحكام بالطبائع أو بالافراد ١٧٣
عدم ابتناء النزاع على مسألة أصالة الوجود و الماهية ١٧٦
١٠ ـ في المناقشة في كلام صاحب الكفاية رحمه الله ١٧٨
ما يستشكل على صاحب الكفاية رحمه الله في المقام ١٨٠

١١ ـ في بيان ثمرة القولين في المسألة من الجواز و الامتناع ـــــ ١٨٢
المقام الاوّل ـــــ ١٨٣
المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ـــــ ١٨٤
المقام الثاني ـــــ ١٨٦
ذكر ما يستدل به على الجواز و الامتناع ـــــ ١٨٩
١ ـ ما استدلّ به على امتناع الاجتماع ـــــ ١٨٩
المناقشة في كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام ـــــ ١٩١
كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ـــــ ١٩٣
الحق في المقام ـــــ ١٩٥
الكلام في بعض صغريات الباب ـــــ ١٩٧
١ ـ الصلاة في الدار المغصوبة ـــــ ١٩٧
٢ ـ الوضوء ـــــ ١٩٩
٢ ـ ما استدل به على جواز الاجتماع ـــــ ٢٠١
ما أجاب صاحب الكفاية رحمه الله عن الاستدلال بالاجمال ـــــ ٢٠١
ما أجاب صاحب الكفاية رحمه الله عن الاستدلال بالتفصيل ـــــ ٢٠٣
القسم الاول من العبادات المكروهة ـــــ ٢٠٣
كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام، و النظر فيه ـــــ ٢٠٤
كلام آخر للمحقّق النائيني رحمه الله في المقام ـــــ ٢٠٥
النظر في كلام المحقّق النائيني رحمه الله ـــــ ٢٠٧
القسم الثاني من العبادات المكروهة ـــــ ٢٠٩
القسم الثالث من العبادات المكروهة ـــــ ٢١٠
تنبيهات ـــــ ٢١١
١ ـ الاضطرار الى ارتكاب المحرّم ـــــ ٢١١

١ ـ اذا كان الاضطرار من باب الاتّفاق ٢١١
كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ٢١٣
الحق في المقام ٢١٥
٢ ـ اذا كان الاضطرار بسوء الاختيار ٢١٧
الف : في بيان الحكم التكليفي للخروج ٢١٧
المناقشة في القول الاوّل و الثاني ٢١٨
المناقشة في القول الثالث ٢١٩
المناقشة في القول الرابع ٢٢٢
١ ـ قاعدة أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ٢٢٢
الوجه الاوّل ٢٢٢
الوجه الثاني ٢٢٣
الوجه الثالث ٢٢٥
الوجه الرابع ٢٢٦
٢ ـ قاعدة وجوب رد مال الغير الى مالكه ٢٢٧
ب : في بيان حكم الصلاة الواقعة حال الخروج عن الدار المغصوبة ٢٢٩
القسم الاوّل ٢٣٠
القسم الثاني ٢٣١
القسم الثالث ٢٣١
٢ ـ ما يستدلّ به على ترجيح النهي على الامر على القول بالامتناع ٢٣٢
الوجه الاوّل ٢٣٣
الوجه الثاني ٢٣٣
الوجه الثالث : الاستقراء ٢٣٤
الاصل العملي في المقام ٢٣٦

٣ ـ في المناقشة في كلام صاحب الكفاية رحمه الله ٢٣٨
الكلام في دلالة النهي عن الشيء على فساده ٢٤١
الجهة الاولى ٢٤١
الجهة الثانية ٢٤١
الجهة الثالثة ٢٤٢
الجهة الرابعة ٢٤٣
الجهة الخامسة ٢٤٤
الجهة السادسة ٢٤٦
الجهة السابعة ٢٤٨
١ ـ النهي في العبادات ٢٥٠
٢ ـ النهي في المعاملات ٢٥١
كلمات صاحب الكفاية و المحقق النائيني قدس سرهما في المقام ٢٥١
التحقيق في المقام ٢٥٣
المناقشة في كلمات صاحب الكفاية و المحقق النائيني قدس سرهما ٢٥٥
الكلام في الروايات الّتي استدل بها على الصحة و الفساد ٢٥٧
١ ـ تقريب الاستدلال بها على دلالة النهي على الصحة ٢٥٧
٢ ـ تقريب الاستدلال بها على دلالة النهي على الفساد ٢٥٨
التحقيق في المقام ٢٥٩
المناقشة في كلا الاستدلالين ٢٦٠

المقصد الثالث : مباحث المفاهيم ٢٦٣
تعريف المفهوم ٢٦٣
ثمرة البحث ٢٦٤

١ ـ مفهوم الشرط ٢٦٥
ما يتوقّف عليه القضية الشرطية للدلالة على المفهوم ٢٦٥
دلالة الجملة الشرطية على المفهوم على المسلك المشهور ٢٦٨
دلالة الجملة الشرطية على المفهوم على المسلك المختار ٢٦٩
اذا تعدّد الشرط و ذكر في المقدّم أمران أو امور على نحو الترديد ٢٧٠
عدم الفرق بين القضية الحملية و القضية الشرطية ٢٧١
عدم توقف الحكم على جريان مقدمات الحكمة ٢٧١
اثبات دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بقرينة عامة ٢٧٢
كلام المحقق النائيني رحمه الله في تقريبه ٢٧٢
المناقشة في كلام المحقق النائيني رحمه الله ٢٧٤
تنبيهات ٢٧٥
١ ـ الكلام فيما اذا كان الحكم قابل للبقاء بعد انتفاء الشرط ٢٧٥
٢ ـ اذا كان الشرط مركّباً من أمرين أو امور زاد المفهوم سعة ٢٧٧
٣ ـ اذا كان الحكم انحلالياً باعتبار المتعلق، هل المفهوم موجبة جزئية أو كلية؟ ٢٧٨
كلام المحقق النائيني رحمه الله في عدم وجود الثمرة بين القول بكون المفهوم موجبة كلية أو موجبة جزئية ٢٨٠
النظر في كلام المحقق النائيني رحمه الله ٢٨١
٤ ـ اذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء ٢٨٢
الوجوه الّتي ذكروا لرفع التنافي بين مفهوم كلّ من الكلامين و منطوق الآخر ٢٨٣
النظر في هذه الوجوه ٢٨٦
٥ ـ تداخل الاسباب و المسبّبات ٢٩١
١ ـ الكلام في مقتضى القاعدة ٢٩٢
٢ ـ تأسيس الاصل في المسألة ٢٩٣

٣ ـ اختلاف متعلّق الحكم في الجزاء من حيث قابليته للتعدّد والتأكّد والتقيّد ٢٩٤
٤ ـ اذا كان الشرط غير قابل للتعدّد ٢٩٥
٥ ـ عدم ابتناء هذه المسألة على أنّ الاسباب الشرعية معرفات أو علل حقيقية و مؤثرات ٢٩٧
المقام الاوّل : تداخل الاسباب ٢٩٩
المقام الثاني : تداخل المسبّبات ٣٠١
٢ ـ مفهوم الوصف ٣٠٣
تحرير محل النزاع ٣٠٣
عدم دلالة الوصف على المفهوم ٣٠٥
ما يستدلّ به على دلالة الوصف على المفهوم ٣٠٦
صفوة القول في المقام ٣٠٩
٣ ـ مفهوم الغاية ٣١١
المقام الاوّل ٣١١
المقام الثاني ٣١٣
صفوة القول في هذا المقال ٣١٥
٤ ـ مفهوم الحصر ٣١٧
أداة الحصر ٣١٧
كلام الفخر الرازي في المقام ٣١٨
النظر في كلامه ٣١٩
دلالتها على الحصر هل هي بالمنطوق أو بالمفهوم ؟ ٣٢٢
الكلام في كلمة التوحيد : «لا اله الاّ اللّه» ٣٢٥
صفوة القول في هذا المقال ٣٢٧
٥ ـ مفهوم العدد ٣٣٠

المقصد الرابع : العام و الخاص ٣٣٣
الامر الاوّل ٣٣٣
الامر الثاني ٣٣٣
الامر الثالث ٣٣٣
الامر الرابع ٣٣٤
الامر الخامس ٣٣٦
الامر السادس ٣٣٨
الامر السابع ٣٤٠
المناقشة في كلام صاحب الكفاية قدس سره ٣٤١
صفوة القول في هذا المقال ٣٤٦
الفصل (١) : جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه ٣٤٧
١ ـ ما يفرض الشك في الشبهة الحكمية ٣٤٨
الف : اذا كان المخصّص متصلاً ٣٤٨
ب : اذا كان المخصّص منفصلاً ٣٤٩
الجواب الاوّل ٣٤٩
خلاصة ما أفاده المحقق النائيني قدس سره ٣٥٢
المناقشة في كلامه قدس سره ٣٥٣
النقطة الاولى ٣٥٣
النقطة الثانية ٣٥٩
النقطة الثالثة ٣٥٩
بيان آخر للكلام المحقق النائيني رحمه الله ، و المناقشة فيه ٣٥٩
الجواب الثاني ٣٦٠

الجواب الثالث ٣٦١
الجواب الرابع ٣٦٢
تقريب المحقق النائيني رحمه الله هذا الوجه ، و المناقشة فيه ٣٦٥
٢ ـ ما يفرض الشك من ناحية الشبهة المفهومية ٣٦٨
١ ـ فيما اذا كان أمر المخصّص المجمل مفهوماً دائراً بين الاقل و الاكثر ٣٦٨
٢ ـ فيما اذا كان أمره دائراً بين المتباينين ٣٧٠
٣ ـ ما يفرض الشك من ناحية الشبهة المصداقية ٣٧٢
١ ـ اذا كان المخصّص متصلاً ٣٧٢
٢ ـ اذا كان المخصّص منفصلاً ٣٧٤
توجيه كلام السيد قدس سره في العروة ٣٧٦
دفع هذا التوجيه ٣٧٧
كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام ٣٧٩
النظر في كلامه قدس سره ٣٨٠
بيان آخر في وجه التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ٣٨٢
النظر في هذا التوجيه ٣٨٤
عدم امكان قياس المقام بالمسألة السابقة ٣٨٧
نتائج هذا البحث ٣٨٨
تفصيل الشيخ قدس سره بين ما كان المخصّص لفظيّاً و ما كان لبيّاً ٣٨٨
خلاصة كلام الشيخ قدس سره ٣٩٠
مناقشة المحقق النائيني قدس سره في كلامه ٣٩١
النظر في كلام الشيخ قدس سره ٣٩٢
الخط الاوّل ٣٩٢
الخط الثاني ٣٩٢

الخط الثالث ٣٩٧
تفصيل المحقق النائيني قدس سره في المقام ٣٩٧
نقد هذا التفصيل ٤٠٠
الفصل (٢) : دخول الفرد المشتبه في أفراد العام باجراء الاصل في العدم الازلي ٤٠٢
كلام المحقق النائيني قدس سره في عدم امكان اجراء الاصل ٤٠٤
المقدمة الاولى ٤٠٤
مناقشة بعض الاعاظم قدس سره في كلامه ، و النظر فيه ٤٠٦
المقدمة الثانية ٤٠٧
المقدمة الثالثة ٤٠٩
القسم الاوّل ٤٠٩
القسم الثاني ٤٠٩
القسم الثالث ٤١١
المناقشة في كلام المحقق النائيني قدس سره ٤١٤
أساس النزاع بيننا و بين المحقق النائيني قدس سره ٤١٦
كلام المحقق النائيني قدس سره في أنّ المأخوذ في موضوع حكم العام بعد ورود التخصيص عليه هو العدم النعتي ٤١٧
المناقشة في كلامه قدس سره ٤١٩
الوجه الاوّل ٤١٩
الوجه الثاني ٤٢١
الفرق بين ما اذا كان المأخوذ في الموضوع الوجود المحمولي أو الوجود النعتي ٤٢٥
هل يوجب التخصيص تعنون موضوع العام بعدم اتّصافه بعنوان المخصّص بمفاد ليس التامة أو بمفاد ليس الناقصة ؟ ٤٢٥

نتيجة البحث في المقام ٤٢٨
توضيح كلام صاحب الكفاية قدس سره ٤٣٢
التمسّك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص ٤٣٣
المقام الاوّل ٤٣٤
المقام الثاني ٤٣٥
تنبيهات ٤٣٧
١ ـ اذا دار الامر في المقام بين التخصيص و التخصّص ٤٣٧
ما يستدلّ على تقديم التخصّص على التخصيص ٤٣٨
النظر في هذا الاستدلال ٤٣٩
الاقوال في الملاقي لماء الاستنجاء ٤٤٠
النظر في القول الاوّل ٤٤١
الدعوى الاولى ٤٤٢
الدعوى الثانية ٤٤٣
٢ ـ اذا دار أمرالخاص بين فردين أحدهما فردللعام و الآخرليس فرداً له ٤٤٥
نتيجة هذا المبحث ٤٤٧
الفصل (٣) : اشتراط الفحص قبل التمسك بأصالة العموم ٤٥٢
كلام صاحب الكفاية و المحقق النائينى قدس سرهما في الفرق بين الفحص هنا و الفحص في موارد الاصول العملية ٤٥٢
النظر في كلامهما قدس سرهما ٤٥٤
ما استدلّ به على عدم جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص، و النظر فيها ٤٥٧
الدليل الاوّل ٤٥٧
الدليل الثاني ٤٥٨
الدليل الثالث ٤٥٩

الاشكال على هذا الدليل ٤٦١
كلام المحقق النائيني قدس سره في دفع الاشكال ٤٦١
خلاصة كلامه قدس سره ٤٦٤
المناقشة في كلامه قدس سره ٤٦٧
النقطة الاولى ٤٦٧
النقطة الثانية ٤٦٨
النقطة الثالثة ٤٦٩
النقطة الرابعة ٤٧٢
الدليل الرابع للمحقق النائيني قدس سره ٤٧٣
المناقشة في هذا الدليل ٤٧٤
عدم الفرق بين وجوب الفحص بين الاصول العملية و اللفظية ٤٧٦
الكلام في مقدار الفحص ٤٧٨
كلام صاحب الكفاية قدس سره في المقام ، و النظر فيه ٤٧٩
الفصل (٤) : اختصاص الخطاب بالمشافهين و عدمه ٤٨١
محلّ النزاع في المقام ٤٨٢
بيان آخر لتبيين محل النزاع ٤٨٤
كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام ، و النظر فيه ٤٨٦
الكلام في ثمرة هذا البحث ٤٨٦
الثمرة الاولى ٤٨٧
الثمرة الثانية ٤٨٨
كلام صاحب الكفاية قدس سره في دفع هذه الثمرة ٤٩٠
بيان آخر لكلامه قدس سره ٤٩٠
النظر في كلامه قدس سره ٤٩١

الدعوى الاولى ٤٩٢
الدعوى الثانية ٤٩٢
خلاصة الكلام في هذا المقام ٤٩٣
الفصل (٥) : تعقّب العام بضمير يرجع الى بعض مدلوله ٤٩٦
كلام المحقق صاحب الكفاية قدس سره في جريان أصالة عدم الاستخدام ٤٩٦
كلام المحقق النائيني قدس سره في جريان أصالة العموم ٤٩٨
الوجه الاوّل ٤٩٨
الوجه الثاني ٤٩٩
الوجه الثالث ٥٠٠
خلاصة الكلام في هذا المقام ٥٠٤
الفصل (٦) : تخصيص العام بالمفهوم ٥٠٥
الوجه الاول ٥٠٥
الوجه الثانى ٥٠٦
الوجه الثالث : تفصيل صاحب الكفاية قدس سره في المقام ٥٠٨
الحق في المقام ٥٠٩
عدم الفرق بين كون العام متّصلاً بما له المفهوم و كونه منفصلاً عنه ٥١١
المثال الاوّل ٥١١
المثال الثاني ٥١٦
صفوة القول في هذا المقال ٥١٧
الفصل (٧) : تعقّب الاستثناء لجمل متعدّدة ٥١٨
الصحيح في المقام ٥٢٠
الصورة الاولى ٥٢٠
الصورة الثانية ٥٢٢

الصورة الثالثة ٥٢٤
الفصل (٨) : تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد ٥٢٥
التحقيق في المقام ٥٢٥
الكلام في الشبهات الواردة في المقام ٥٢٦
الشبهة الاولى ٥٢٦
الشبهة الثانية ٥٢٧
الشبهة الثالثة ٥٢٨
الشبهة الرابعة ٥٣٠
الفصل (٩) دوران الامر بين التخصيص و النسخ ٥٣٢
الصورة الاولى ٥٣٢
الصورة الثانية ٥٣٢
كلام المحقق النائيني قدس سره في المقام ٥٣٣
المناقشة في كلامه قدس سره ٥٣٤
الصورة الثالثة ٥٣٦
التحقيق في المقام ٥٣٨
الصورة الرابعة ٥٤١
الصورة الخامسة ٥٤١
نقد كلام الاعلام في المقام ٥٤٣
الفصل (١٠) النسخ ٥٤٧
مراتب الاحكام الشرعية ٥٤٧
ما يستدلّ به على عدم امكان النسخ في الاحكام ٥٤٨
الجواب عن هذا الاستدلال ٥٤٩
بيان آخر لامكان النسخ في الاحكام ٥٥٠

الفصل (١١) البداء ٥٥٣
تبيين معنى البداء ٥٥٤
أنواع قضاء اللّه تعالى بحسب الروايات ٥٥٥
ما يستفاد من الروايات في هذا الباب ٥٥٩
نتيجة القول بالبداء ٥٦٢
نتيجة الكلام في هذا المقام ٥٦٥

المقصد الخامس: المطلق و المقيّد ٥٦٩
معنى الاطلاق ٥٦٩
أقسام الماهية ٥٦٩
ذكر مثال لاقسام الماهية ٥٧١
البحث عن اطلاق بعض الاسماء و عدمه ٥٧٢
١ ـ أسماء الاجناس ٥٧٢
كلام المحقق النائيني قدس سره في أنّ الكلي الطبيعي هو اللابشرط القسمي دون المقسمي ٥٧٣
النظر في كلامه قدس سره ٥٧٥
النقطة الاولى ٥٧٥
النقطة الثانية ٥٧٦
بيان آخر للمناقشة ٥٧٦
النقطة الثالثة ٥٧٧
٢ ـ أعلام الاجناس ٥٧٩
كلام صاحب الكفاية قدس سره في عدم الفرق بين أعلام الاجناس و أسمائه في المعنى الموضوع له ٥٨٠
النظر في كلامه قدس سره ٥٨١

٣ـ المفرد المعرف باللام ٥٨٣
كلام صاحب الكفاية قدس سره في المقام ٥٨٣
النظر في كلامه قدس سره ٥٨٥
٤ـ الجمع المعرف باللام ٥٨٧
٥ـ النكرة ٥٨٨
البحث عن اطلاق الموضوع و تقييده ٥٩١
عدم استلزام التقييد المجازية ٥٩١
القرينة العامة لتعيين الاطلاق (مقدمات الحكمة) ٥٩٢
١ـ تمكّن المتكلّم من الاتيان بالقيد ٥٩٢
٢ـ كونه في مقام البيان ٥٩٥
المراد من كون المتكلّم في مقام البيان ٥٩٧
اذا شكّ في أنّه في مقام البيان أم لا ؟ ٥٩٨
٣ـ عدم وجود القرينة ٥٩٩
تنبيهات ٦٠٠
١ـ القدر المتيقن في مقام التخاطب هل يمنع عن التمسك بالاطلاق أم لا ؟ ٦٠٠
ما يوجب الانصراف من الاطلاق ٦٠٢
هل التقييد يستلزم المجاز أم لا ؟ ٦٠٤
٢ـ هل يحمل المطلق على المقيّد أم لا ؟ ٦٠٥
١ـ أن يكون الحكم متعلّقاً بالمطلق على نحو صرف الوجود ٦٠٥
اذا علمنا من الخارج وحدة التكليف في موردي المطلق و المقيّد ٦٠٦
الصحيح في المقام ٦٠٧
اذا احتمل تعدّد التكليف ٦٠٨
الحكم في مقام الاثبات ٦٠٩
٢ـ أن يكون الحكم متعلّقاً به على مطلق الوجود ٦١٢

الفرق في حمل المطلق على المقيّد بين الواجبات و المستحبات ٦١٤
الوجه الاوّل ٦١٤
الوجه الثاني ٦١٥
الوجه الثالث ٦١٦
تبعيّة مقام الاثبات لمقام الثبوت في الاطلاق و التقييد ٦١٨

المقصد السادس : المجمل و المبيّن ٦٢٣
أقسام المجمل من الحكمي و الحقيقي ٦٢٣
الاجمال و البيان من الامور الواقعية ٦٢٤
عدم وجود ضابط كلّي لتمييز المجمل عن المبيّن ٦٢٥

مصباح الأصول

تقرير بحث سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

تأليف

السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي

الجزء الثاني

مكتبة الداوري

قم - إيران

الأصول

٢

مكتبة الداوري

مصباح الأصول

تقرير بحث سماحة آية الله العظمى

زعيم الحوزة العلمية وقطب رحى دراستها

السيد ابوالقاسم الخوئي

دام ظله

لمؤلفه

السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي

الجزء الثاني

شبكة الفكر
alfeker.net

منشورات
مكتبة الداوري
قم — ايران

خوئی، ابوالقاسم ۱۲۷۸ ـ ۱۳۷۱.
مصباح الاصول / تقریر بحث ... ابوالقاسم الخوئی، لمؤلفه محمد سرور الواعظ الحسینی البهسودی. ـ قم: مکتبة الداوری، ۱۴ ق. = ۱۳۶.

(دوره ۲ جلدی) ISBN 964-90950-9-8
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
فهرستنویسی بر اساس جلد ۲، ۱۳۶۷
ج، ۲ و ۳ (چاپ ششم : ۱۳۷۸)
۱. اصول فقه شیعه. الف. واعظ الحسینی، محمد سرور، گردآورنده، ب. عنوان.
۶ م ۹ خ / ۸ / ۱۵۹ BP ۲۹۷ / ۳۱۲
۲۹۷/۳۱۲
کتابخانه ملی ایران ۲۰۷۳ ـ ۶۸ م

هویة الکتاب:

اسم الکتاب :	مصباح الاصول ج ۲
المؤلف :	السید محمد سرور الواعظ
الناشر :	مکتبة الداوری ـ قم ـ تلیفون ۷۳۲۱۷۸
المطبة :	العلمیة ـ قم
الطبعة :	السادسة ـ ۱۴۲۰ هـ ق
الکمیة :	۲۰۰۰ نسخه
السعر :	۲۰۰۰ تومانا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وآله الغر الميامين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين

وبعد فلا يخفى ان العلماء هم الدعاة الى دين الله وحماة شريعة سيد المرسلين التي هي افضل الشرايع وخاتمتها وان بهداهم يفصل الحق من الباطل وينجلي الهدى عن الضلال ويتبين الحلال من الحرام .

ومن العلماء الذين نذروا انفسهم للعمل في سبيل الدين وترويج شريعة خاتم النبيين هو العلامة الحجة الحاج السيد سرور الواعظ الحسيني البهبهاني دام توفيقه فقد قرر ابحاثنا الاصولية واستوعبها عن فهم وتدقيق وقد لاحظت جملة منها في هذا الجزء فوجدتها تتميز ببيان شامل ودقة في الضبط فاسأل المولى جل شأنه ان ينفع بكتابه (مصباح الاصول) طلاب الحوزة العلمية ممن تاقوا الى العلم وراموا الاستنارة بمصباحه .

جعله الله علماً من اعلام الدين وكثر من امثاله في العلماء العاملين انه ولي المؤمنين في ١٠ شوال المكرم ١٣٨٦ ابو القاسم الموسوي الخوئي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله الأطهار المعصومين .

أما بعد فهذه ثمرات اقتطفتها من شجرة طيبة ، ودرر كلمات تلقيتها من ابحاث قيمة لحضرة سيدنا الاستاذ العلامة صراف نقود العلم بافكاره الباكرة العميقة ، غواص بحار الفضل بانظاره العالية الدقيقة ، المحدث الخبير والفقيه البارع البصير والاصولي الشهير ، والرجالي الكبير حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى في العالمين سيدنا ومولانا الحاج السيد ابو القاسم الخوئي أدام الله ظله العالي ومتع المسلمين بوجوده الشريف .

وسنتعرض في هذا الجزء لمباحث القطع والظن والشك ان شاء الله تعالى. كما تعرضنا قبل هذا في الجزء الثالث لمباحث الاستصحاب والتعادل والترجيح والاجتهاد والتقليد . ومن الله سبحانه نستمد العون والتوفيق .

المؤلف

(حجية القطع)

وقبل الشروع فيها لا بد من التنبيه على امور :

(الأمر الاول) ـ أنه لا ينبغي الشك في أن مبحث القطع ليس من مسائل علم الاصول ، إذ قد عرفت في أول بحث الالفاظ أن المسألة الاصولية هي ماتكون نتيجتها ـ على تقدير التمامية ـ موجبة للقطع بالوظيفة الفعلية ، واما القطع بالوظيفة فهو بنفسه نتيجة ، لا انه موجب لقطع آخر بالوظيفة ، وإن شئت قلت : إن المسألة الاصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث لو انضم اليها صغراها انتجت حكما فرعياً . ومن الظاهر أن القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم ، بل هو بنفسه نتيجة .

وبالجملة القطع بالحكم ليس إلا انكشاف الحكم بنفسه ، فكيف يكون مقدمة لانكشافه كي يكون البحث عنه من المسائل الاصولية . ويزداد هذا وضوحاً بتذكر ما أسلفناه في بيان فهرس مسائل علم الاصول ولا حاجة الى الاعادة ، وبما أن القطع بالوظيفة نتيجة المسائل الاصولية ـ إذ العلم بالوظيفة من لوازم العلم بالمسائل الاصولية بعد ضم الصغري اليها ـ ناسب البحث عنه في الاصول استطراداً . وباعتبار أن مرجع البحث عن حجية القطع الى صحة العقاب على مخالفته يكون شبيهاً بالمسائل الكلامية الباحثة عن المبدأ والمعاد وما يصح عنه تعالى وما لا يصح .

هذا كله في القطع الطريقي ، وأما القطع الموضوعي فهو وإن كان دخيلا في فعلية الحكم إلا أن نسبته اليه هي نسبة سائر الموضوعات الى الاحكام ، فاذا

جعل القطع بشيء موضوعاً لوجوب التصدق مثلا ، تكون نسبة القطع الى وجوب التصدق هي نسبة الخمر الى الحرمة ، فكما ان الحرمة ليست مستنبطة من الخمر بل مستنبطة من الادلة الدالة على حرمة الخمر ، كذلك وجوب التصدق ليس مستفاداً من القطع بل من الادلة الدالة على وجوب التصدق عند القطع بشيء ، فالبحث عن القطع الموضوعي ايضاً ليس داخلا في علم الاصول . نعم القواعد التي يستنبط منها وجوب التصدق عند القطع بشيء تكون من المسائل الاصولية كما هو ظاهر .

(الامر الثاني) ـ أنه هل المراد من المكلف المذكور في كلام شيخنا الاعظم الانصاري (ره) هو خصوص المجتهد أو الأعم منه ومن المقلد ؟ مقتضى الاطلاق الثاني ، وهو الصحيح ، لعدم اختصاص الاقسام وما يذكرلها من الأحكام بالمجتهد . وتوضيح المقام يقتضي التكلم في مقامات ثلاثة :

١ ـ في بيان حكم المجتهد بالنسبة الى تكليف نفسه .

٢ ـ في بيان حكم المقلد بالنسبة الى تكليفه .

٣ ـ في بيان حكم المجتهد بالنسبة الى تكليف مقلديه .

(أما المقام الاول) ـ فلا إشكال في أن المجتهد إذا التفت الى حكم شرعي متعلق بنفسه ، فاما أن يحصل له القطع أو يقوم عنده طريق معتبر ، أو لا هذا ولا ذاك . فعلى الاول يعمل بقطعه ، وعلى الثاني يعمل بما قام عنده من الطريق وعلى الثالث يرجع الى الاصول العملية على ما سيجيء من التفصيل في مجاريها ان شاء الله تعالى ، بلا فرق في جميع ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري .

و (اما المقام الثاني) ـ فالظاهر أن المقلد كالمجتهد في الاحكام المذكورة ، فان حصل له القطع بحكم من الأحكام عمل به بلا حاجة الى الرجوع الى المجتهد وإن لم يحصل له القطع ، فان قام عنده طريق معتبر وليس إلا فتوى المجتهد عمل

به ، وإن فقده ايضاً وبقي شاكا في الحكم رجع الى الاصول العملية على نحو يأتي عند التكلم في المقام الثالث .

هذا كله في الحكم الواقعي وكذا الحال في الحكم الظاهري ، فان حصل له القطع به ـ كما إذا قطع بفتوى المجتهد في مورد ـ عمل به . وإلا فان قام عنده طريق معتبر ـ كما إذا أخبر عدلان بأن فتوى المجتهد كذا ـ أخذ به ، وإلا رجع الى الأصل العملي ، فان كان متيقناً بفتوى المجتهد سابقاً وشك في تبدلها يستصحب بقاءها . وإن افتى أحد المجتهدين بالوجوب والآخر بالحرمة ، دار الأمر بين المحذورين فيتخير ، وإن أفتى أحدهما بوجوب القصر مثلا والآخر بوجوب التمام وجب عليه الاحتياط ، إلا أن يثبت قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي على ما ادعاه شيخنا الانصاري (ره) إذاً فتخير .

والحاصل أنه لا فرق بين المجتهد والمقلد إلا في خصوصية الطرق والامارات فان طرق المجتهد الى الاحكام هي الكتاب والسنة ، وطريق المقلد هو فتوى المجتهد فقط ، وكما أن ظواهر الكتاب والسنة حجة للمجتهد ، كذلك ظاهر كلام المجتهد حجة للمقلد ، فلا وجه لاختصاص المقسم بالمجتهد .

و (اما المقام الثالث) ـ فتوضيح الكلام فيه أن المجتهد إذا التفت الى حكم متعلق بمقلديه دون نفسه ـ سواء كان الحكم بجميع مراتبه مختصاً بغيره كالاحكام المختصة بالنساء ، او بفعليته كاحكام الحج مع عدم كونه مستطيعاً ، واحكام الزكاة مع عدم كونه مالكاً للنصاب ـ ففي جميع ذلك ـ إن حصل له القطع بالحكم أو قام عنده طريق معتبر عليه ـ أفتى به بلا إشكال فيه ، وإلا فله الرجوع الى الاصول العملية والافتاء بمؤداها .

وقد يستشكل في الرجوع الى الاصول : بان جريان الأصل موضوعه المكلف الشاك ، والمقلد الذي يتوجه اليه التكليف ليس له شك في الحكم ،

لكونه غير ملتفت اليه ، فكيف يفتي المجتهد في حقه بمؤدى الاصل ، والمجتهد وإن كان شاكا إلا أن التكليف غير متوجه اليه على الفرض ، فمن توجه اليه التكليف غير شاك في الحكم . ومن شك فيه لم يتوجه اليه التكليف ، فلا موضوع للرجوع الى الاصل العملي .

وأجاب عنه شيخنا الانصاري (ره) بأن المجتهد نائب عن المقلد في اجراء الاصل ، فيكون الشك من المجتهد بمنزلة الشك من المقلد . وفيه انه لا دليل على هذه النيابة ، وأدلة الاصول العملية لا عموم لها للشك النيابي .

والتحقيق في الجواب أن يقال : إن كان الحكم مما يلتفت اليه المقلد ايضاً فيشك فيه كما شك فيه المجتهد ، كما إذا شك في طهارة الماء القليل المتنجس المتمم كراً ونجاسته ، فللمجتهد أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقين المقلد وشكه فانه كان متيقناً بنجاسة الماء قبل التتميم وشك في بقائها بعده ، فيجري الاستصحاب في حقه ويفتي بمؤداه ، وله أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقين نفسه وشكه فانه متيقن بالحكم في حق مقلده شاك في بقائه ، فيجري الاستصحاب ويفتي بمؤداه ، ويرجع المقلد اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم ، إذ لا اختصاص لوجوب رجوع الجاهل الى العالم بما إذا كان علم العالم مستنداً الى العلم الوجداني أو الامارة .

وإن كان الحكم مما لا يلتفت اليه المقلد ، كما إذا لم يكن فعلياً في حقه ومورداً لابتلائه الى الآن ، فلابد للمجتهد أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقينه وشكه ، لكونه متيقناً بالحكم في حق مقلده شاكا في بقائه على ما تقدم وكذا الحال فيما اذا كان الشك مورداً للاحتياط ، كما في موارد العلم الاجمالي بالتكليف فيفتي بوجوب الاحتياط بمقتضى علمه الاجمالي ، وكذا عند دوران الأمر بين المحذورين يفتي بالتخيير ، ويرجع المقلد اليه في جميع ذلك من باب

رجوع الجاهل الى العالم ، لما تقدم من عدم اختصاص هذا الحكم بما إذا كان علم العالم مستنداً الى العلم الوجداني او الامارة القائمة على الحكم الواقعي .

وقد يستشكل ايضاً بأنه لا يجوز الرجوع الى الاصل العملي إلا بعد الفحص عن الدليل على ما هو مذكور في محله . والمقلد عاجز عن الفحص فكيف يفتي له بوجوب العمل بمؤدى الاصل ؟ مثلا البراءة العقلية مبتنية على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وليس في حق المجتهد احتمال العقاب ليرجع اليها ، والمقلد عاجز عن الفحص وإحراز عدم البيان حتى تنطبق القاعدة عليه .

والجواب أن المجتهد يفحص ويبين له الصغرى وأن المقام مما لم تقم فيه حجة على التكليف ، ويرجع المقلد اليه من باب الرجوع الى اهل الخبرة في تشخيص الصغرى ، فيستقل عقله بما استقل به عقل المجتهد من قبح العقاب بلا بيان ، فتكون الكبرى وجدانية للمقلد بعد تشخيص الصغرى بالرجوع الى المجتهد ، ولو فرض ان المقلد لم يكن اهلا لادراك حكم العقل بذلك فيرجع الى المجتهد في تشخيص الكبرى ايضا ، فكما بيّن له أن المقام مما لم تقم فيه حجة على التكليف ، يبين له ان العقاب بلا حجة وبيان قبيح بحكم العقل .

وبالجملة في جميع موارد عجز المقلد عن تشخيص مجرى الاصل العملي لانقول بان المجتهد نائب عن المقلد حتى نطالب بدليل النيابة ، بل نقول : إن المجتهد ينقح مجرى الأصل بحسب وظيفته ، فان وظيفة المجتهد هي وظيفة الامام عليه السلام ، وهي بيان الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة بنحو القضايا الحقيقية ، غاية الامر ان علم الامام عليه السلام بالحكم ينتهي الى الوحي ، وعلم المجتهد حاصل من ظواهر الكتاب والسنة . والمقلد يرجع اليه من باب رجوع الجاهل الى العالم في تشخيص الصغرى وتعيين مجرى الاصل فقط ، او في تطبيق الكبرى ايضاً . فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام : أنه لا وجه للالتزام باختصاص المقسم

بالمجتهد بل يعم المقلد ايضا .

(الأمر الثالث) ـ ذكر شيخنا الانصاري (ره) أن المكلف إذا التفت الى حكم شرعي ، فاما ان يحصل له القطع به أو الظن او الشك ، وبحسب هذا التقسيم جعل كتابه مشتملا على مقاصد ثلاثة :

(١) في القطع . (٢) في الظن . (٣) في الشك . ومحط كلامه في التقسيم هو الحكم الواقعي ، وعدل عنه صاحب الكفاية (ره) وملخص ما ذكره في وجه العدول امور ثلاثة :

(الاول) ـ أنه لابد من أن يكون المراد من الحكم هو الأعم من الواقعي والظاهري ، لعدم اختصاص احكام القطع بما إذا كان متعلقا بالحكم الواقعي .

وعليه فلابد من أن يجعل التقسيم ثنائيا ، بان يقال إن المكلف إذا التفت الى حكم فعلي واقعي أو ظاهري ، فاما ان يحصل له القطع به اولا ، وعلى الثاني لابد من انتهائه الى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له وتمت مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة ، وإن لم يحصل له الظن او حصل ولكن لم تتم مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة ، فعليه الرجوع الى الاصول العملية العقلية : من البراءة والاشتغال والتخيير على اختلاف الموارد .

(الثاني) ـ أنه لابد من تخصيص الحكم بالفعلي ، لاختصاص أحكام القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلي ، لعدم ترتب أثر على الحكم الانشائي ما لم يبلغ مرتبة الفعلية .

(الثالث) ـ أنه لابد من تبديل الظن بالطريق المعتبر ، لئلا تتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام ، فان الظن غير المعتبر محكوم بحكم الشك ، وقد جعل في تقسيم الشيخ (ره) قسيما له . والأمارة المعتبرة ربما لا تفيد الظن الشخصي ، ولا يعتبر في حجيتها الظن الشخصي ، فهي قسيم الشك ، وجعلت

في تقسيم الشيخ (ره) داخلة فيه . هذا هو وجه العدول عن تقسيم الشيخ (ره) على ما يستفاد من كلامه (ره) .

أقول : الأنسب بمباحث الاصول ما صنعه الشيخ (ره) لأن الغرض من علم الاصول هو تحصيل المؤمن من تبعة التكاليف المتوجهة الى العبد من قبل المولى ، والمؤمن الأول هو القطع ، فينبغي البحث عنه ولو استطراداً في باب ، والمؤمن الثاني الامارة المعتبرة ، فلابد من البحث عنها في باب آخر . والمؤمن الثالث هو الرجوع الى الاصول العملية الشرعية المجعولة عند الشك والعجز عن تحصيل الأولين ، أو الاصول العملية العقلية عند العجز عن جميع ما تقدم . فلا مناص من البحث عنها في باب ثالث كما هو المتعارف بينهم . وعليه جرى صاحب الكفاية (ره) نفسه ، فالتقسيم ناظر الى هذه الابحاث الثلاثة وإشارة إجمالية اليها ، فالأنسب هو تثليث الاقسام كما صنعه الشيخ (رحمه الله) وجعل التقسيم ثنائياً . وبيان أحكام الأقسام في الابواب الثلاثة ـ كما في الكفاية ـ لا يخلو من غرابة ، فان المناسب للتقسيم الثنائي المذكور في الكفاية هو البحث عن القطع بالحكم الأعم من الواقعي والظاهري في باب ، والبحث عن الظن الانسدادي على الحكومة والاصول العملية العقلية في باب ثان . إذاً لا يبقى مورد للبحث عن حجية الامارات والبحث عن الاصول العملية الشرعية .

هذا مضافاً إلى أن جعل التقسيم ثنائياً غير مناسب في نفسه ، إذ الحكم الظاهري مورده عدم العلم بالحكم الواقعي ، فهو بطبعه في طول الحكم الواقعي ، سواء كان مستفاداً من الامارة المعتبرة أو من الاصل العملي الشرعي ، فلو جعل التقسيم ثنائياً يجمع بين العلم بالحكم الواقعي وعدم العلم به في مقام التقسيم ، ويصير ما في طول الحكم الواقعي طبعاً في عرضه وضعاً .

وأما ما أفاده صاحب الكفاية (ره) من عدم اختصاص احكام القطع بما إذا

كان متعلقاً بالأحكام الواقعية ، فهو وإن كان صحيحاً ، إلا أنه لا يوجب جعل التقسيم ثنائياً ، لان جميع الابحاث المذكورة في الابواب الثلاثة غير مختص بالحكم الواقعي ، بل الحكم الظاهري ايضاً قد يتعلق به القطع ، كما إذا علمنا بحجية خبر قائم على حكم من الاحكام ، وقد يتعلق به الظن المعتبر ، كما إذا دل بحجية الخبر ظاهر الكتاب مثلا ، وقد يتعلق به الشك كما إذا شككنا في بقاء حجية الخبر ، فيجري الاستصحاب . نعم لابد من أن ينتهي الامر بالاخرة الى القطع ، وإلا لدار أو تسلسل .

وأما ما أفاده صاحب الكفاية (ره) ـ من أنه لابد من أن يكون المراد من الحكم هو خصوص الفعلي دون الانشائي ، لعدم ترتب أثر على القطع بالحكم الانشائي ـ فهو خلط بين الانشاء لابداعي البعث والزجر ، والانشاء بداعي البعث والزجر ، فان الانشاء لا بداعي البعث والزجر وإن لم يترتب عليه أثر ـ كما ذكره صاحب الكفاية (ره) ـ إلا أنه ليس من مراتب الحكم أصلا ، فان الانشاء ـ بداعي التهديد ، كما في قوله : اعملوا ما شئتم ، او بداعي التهكم ، أو غير ذلك ـ لا يطلق عليه الحكم ، إذ الانشاء بداعي التهديد ليس إلا التهديد ، فالانشاء بهذا المعنى خارج عن موضوع البحث ، لعدم صدق الحكم عليه . وأما الانشاء بداعي البعث والزجر ، فيطلق عليه الحكم وإن لم يبلغ مرتبة الفعلية ، لعدم تحقق موضوعه في الخارج ، فان فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه ، ولا نلتزم بعدم ترتب أثر على الحكم الانشائي بهذا المعنى ، بل له أثر مهم وهو جواز الافتاء به ، فان المجتهد إذا علم بصدور الحكم من المولى وإنشائه في مقام التشريع له الافتاء به ، وإن لم يبلغ مرتبة الفعلية ، فيفتي بوجوب الحج على المستطيع وإن لم يكن المستطيع موجوداً ، وبوجوب قطع يد السارق وإن لم تتحقق السرقة في الخارج ، ويفتي بوجوب الصوم في شهر رمضان

وإن لم يحل الشهر بعد ، وهكذا .

وبالجملة وظيفة المجتهد هي وظيفة الامام عليه السلام وهي بيان الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة على الموضوع المقدر وجوده بنحو القضية الحقيقية ، غاية الامر ان علم الامام عليه السلام بالاحكام ينتهي الى الوحي ، وعلم المجتهد بها حاصل من ظواهر الكتاب والسنة ، كما تقدم .

وإن شئت قلت : إن الآثار العقلية للقطع بالحكم ـ من لزوم متابعة القطع والتنجيز مع المطابقة والتعذير مع المخالفة ـ مختصة بما إذا كان القطع متعلقاً بالحكم الفعلي . وأما جواز الافتاء مع القطع بالحكم فغير مختص بالحكم الفعلي بل يترتب على الاحكام الانشائية ايضاً كما عرفت ، فلا وجه للالتزام بان المراد من الحكم هو خصوص الفعلي ، بل الصحيح هو الاعم منه ومن الانشائي كما يقتضيه اطلاق كلام الشيخ (ره) .

وأما ما أفاده صاحب الكفاية (ره) من تداخل الاقسام في تقسيم الشيخ (ره) فيمكن الجواب عنه بوجهين :

(الوجه الاول) ـ أن المراد من الظن هو الامارة المعتبرة ، والمراد من الشك عدم قيام الحجة المعتبرة على الحكم على ما صرح به الشيخ (ره) في أول بحث البراءة فلا تداخل أصلا .

(الوجه الثاني) ـ أن التقسيم المذكور في كلام الشيخ (ره) إنما هو في رتبة سابقة على الحكم ، باعتبار ان المكلف الملتفت الى حكم شرعي إما أن يحصل له القطع ، وهو حجة بنفسه بلا جعل جاعل ، وإما أن يحصل له الشك ، وهو غير قابل للحجية ، إذ ليس فيه كاشفية أصلا ، ولا معنى لجعل الحيرة حجة كما هو واضح ، وإما أن يحصل له الظن وهو متوسط بينهما ، فان الحجية ليست ذاتية له كالقطع ، ولا يمتنع جعله حجة كالشك ، فان قام دليل على

اعتباره يلحق بالقطع ويكون قطعاً تعبدياً تنزيلياً وإلا فيلحق بالشك ويجري في مورده الاصل العملي ، فالتقسيم المذكور في كلام الشيخ (ره) إنما هو في رتبة سابقة على الحكم ، باعتبار ان المكلف الملتفت لا يخلو من هذه الاحوال ليتميز الموضوع في الابحاث الثلاثة الآتية . وبعد البحث والتحقيق يظهر أن الظن يلحق بالقطع (تارة) وبالشك (اخرى) فأين التداخل في الاحكام ؟. ونظير المقام ما إذا قيل : الانسان اما مسلم وإما مشرك . وإما أهل الكتاب . أما المسلم فلا إشكال في عدم جواز الحرب معه ، واما المشرك فلا إشكال في جواز الحرب معه ، وأما أهل الكتاب فيلحق بالمسلم (تارة) كما إذ اوفوا بالمعاهدة التي بينهم وبين المسلمين من إعطاء الجزية وغيرها ، ويلحق بالمشرك (اخرى) كما إذا خالفوا المعاهدة ، فهل في هذا التقسيم قبل بيان الحكم تداخل ؟ والمقام من هذا القبيل بعينه .

(الكلام في حجية القطع)

ويقع البحث في جهات ثلاث :

(الاولى) ـ في أن طريقيته ـ بمعنى انكشاف المقطوع به ـ ذاتية او جعلية؟

(الثانية) ـ في ان حجيته ـ بمعنى كونه منجزاً في صورة المطابقة للواقع ومعذراً في صورة المخالفة ـ هل هي من لوازم ذاته او ثابتة ببناء العقلاء او بحكم العقل ؟ وقد خلط بين هاتين الجهتين في كلام الشيخ (ره) فراجع .

(الثالثة) ـ في انه هل يمكن للشارع المنع عن العمل به أم لا ؟

(اما الجهة الاولى) فالصحيح فيها ان حقيقة القطع هو نفس الانكشاف وذاته ، فلا يعقل الجعل فيه اصلا بجميع انحائه ، لا بسيطاً وهو الجعل المتعلق بمفعول واحد ، ولا مركباً وهو الجعل المتعلق بمفعولين ، لا استقلالا ولا تبعاً ، فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري والماهية هي هي بنفسها .

وبالجملة لا يتصور الجعل في الذات والذاتيات أي ما هو جزء للماهية والذات ، فلا معنى لجعل الانسان إنساناً أي حيواناً ناطقاً ، ولا لجعله ناطقاً او حيواناً . نعم يصح تعلق الجعل البسيط بوجوده ، وهـــذا هو معنى ما اشتهر من ان الله سبحانه وتعالى ما جعل الشمشة مشمشة بل أوجدها ، فيمكن للمولى القادر إيجاد القطع الذي هو الانكشاف للعبد ، بل يمكن للمولى العرفي ايضاً إيجاد القطع بايجاد المعدات والمقدمات .

(واما الجهة الثانية) اعني حجية القطع وكونه منجزاً ومعذراً ، وربما يعبر عنها بوجوب متابعة القطع ، فالاقوال فيها ثلاثة :

(الاول) ـ أن حجية القطع ثابتة ببناء العقلاء إبقاء للنوع وحفظاً للنظام فتكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين ، وهذا البناء قد امضاه الشارع لذلك فيجب اتباعه .

(الثاني) ـ أن حجيته إنما هي بالزام من العقل وبحكمه .

(الثالث) ـ أن حجية القطع من لوازمه العقلية ، واختاره صاحب الكفاية (ره) حيث قال وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم

(اما القول الاول) ـ ففيه اولا ـ ان حجية القطع ولزوم الحركة على طبقه كانت ثابتة في زمان لم يكن فيه إلا بشر واحد ، فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء منهم ، ولم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه .

و (ثانياً) ـ ان الاوامر الشرعية ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام ، فان احكام الحدود والقصاص وإن كانت كذلك ، والواجبات المالية وإن امكنت ان تكون كذلك ، إلا ان جلا من العبادات ـ كوجوب الصلاة التي هي عمود الدين ـ لا ربط لها بحفظ النظام أصلا .

و (اما القول الثاني) فيرد عليه ان العقل شأنه الادراك ليس إلا ، وأما الالزام والبعث التشريعي فهو من وظائف المولى . نعم الانسان يتحرك نحو ما يراه نفعاً له ، ويحذر مما يراه ضرراً عليه ، وليس ذلك بالزام من العقل ، بل المنشأ فيه حب النفس ، ولا اختصاص له بالانسان ، بل الحيوان ايضاً بفطرته يحب نفسه ويتحرك الى ما يراه نفعاً له ، ويحذر مما أدرك ضرره . وبالجملة حب النفس وإن كان يحرك الانسان إلى ما قطع بنفعه ، إلا انه تحريك تكويني لا بعث تشريعي .

فظهر بما ذكرناه ان الصحيح هو القول الثالث ، وهو ان حجية القطع من لوازمه العقلية ان العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته ويدرك صحة

عقاب المولى عبده المخالف لقطعه ، وعدم صحة عقاب العامل بقطعه ولو كان مخالفاً للواقع ، وإدراك العقل ذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء ، لتكون الحجية من الامور المجعولة أو من القضايا المشهورة ، بل من الامور الواقعية الازلية ، كما هو الحال في جميع الاستلزامات العقلية .

وظهر الكلام مما ذكرناه في الجهة الثالثة ، إذ بعد كون الحجية من اللوازم العقلية للقطع امتنع المنع عن العمل به ، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً ومطلقاً في صورة الاصابة ، إذ مع القطع بوجوب شيء لو منع الشارع عن العمل بالقطع ورخص في تركه ، فلو كان القطع مطابقاً للواقع لزم اجتماع الوجوب والاباحة واقعاً واعتقاداً ، ولو كان القطع مخالفاً للواقع لزم اجتماعها اعتقاداً ، والاعتقاد بالمحال لا يكون أقل من المحال في عدم إمكان الالتزام به .

ولنكتف هنا بهذا المقدار . وأما التعرض لما ذكره الاخباريون من منع الشارع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة والجواب عنه ، فيأتي الكلام فيه قريباً إن شاء الله تعالى .

(الكلام في التجري)

وقبل الشروع في البحث عنه لابد من التنبيه على امر : وهو أن بحث التجري لا يختص بالقطع بل يعم جميع الامارات المعتبرة والاصول العملية ، بل يعم كل منجز للتكلف ولو كان مجرد احتمال كما في موارد العلم الاجمالي بالتكليف فان الاقتحام في بعض الاطراف داخل في التجري ، وان لم يكن فيه الا احتمال المخالفة للتكليف ، وكذا الحال في الشبهات البدوية قبل الفحص . والجامع بين الجميع هو مخالفة الحجة ، أي ما يحتج به المولى على العبد ، فلو ثبت كون مائع خمراً بالبينة أو الاستصحاب وشربه ، ولم يكن في الواقع خمراً كان متجرياً . ولو احتمل كون شيء حراماً وارتكبه قبل الفحص ، وانكشف عدم كونه حراماً كان متجرياً ، وهكذا . فذكر القطع ليس لاختصاص التجري به ، بل انما هو لكونه اظهر الحجج واوضح المنجزات .

وربما يتوهم عدم جريان التجري في موارد الامارات والاصول العملية الشرعية ، والجامع هو الحكم الظاهري ، بدعوى ان الاحكام الظاهرية مجعولة في ظرف الجهل بالواقع ، فبكشف الخلاف ينتهي أمدها وتنتفي بانتفاء موضوعها لا أنه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول ، فيكون بمنزلة انقلاب الخمر خلا ، فكما أنه اذا انقلبت الخمر خلا تنتفي الحرمة من حين الانقلاب بانتفاء موضوعها ، لا أنه بعد الانقلاب يستكشف انه لم يكن حراماً من الاول ، كذلك الحال في الأحكام الظاهرية ، حيث أن موضوعها الجهل بالواقع ، فبكشف الواقع تنتفي بانتفاء موضوعها ، فلا يتصور كشف الخلاف في نفس الحكم الظاهري ، فتكون مخالفته العصيان دائماً لا التجري .

وهذا التوهم فاسد من أساسه ، اذ هو مبني على القول بالسببية ، وأن المجعول في مورد الطرق والامارات هي الاحكام ، وهوفاسد لاستلزامه التصويب الباطل . والصحيح أن المجعول في باب الطرق والامارات هوالحجية والطريقية فقط على ما سيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى .

اذا عرفت ذلك فيقع الكلام فى حكم التجري من حيث الحرمة واستحقاق العقاب ، ولابد من البحث في مقامين :

(المقام الأول) في البحث عن حرمة الفعل المتجرى به وعدمها .

(المقام الثاني) في البحث عن أن التجري هل يوجب استحقاق العقاب من جهة كونه هتكاً وجرأة على المولى بنفسه ، مع بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه في الواقع من المحبوبية أو المبغوضية أم لا ؟

(أما المقام الاول) فيقعُ الكلام فيه ايضاً في جهتين : (الجهة الاولى) في البحث عن حرمة الفعل المتجرى به بنفس ملاك الحرام الواقعي ، باعتبار شمول اطلاق الأدلة لما تعلق به القطع ولو كان مخالفاً للواقع .

(الجهة الثانية) في البحث عن حرمة الفعل المتجرى به لا بملاك الحرام الواقعي ، بل بملاك التمرد على المولى . والفرق بين الجهتين من حيث المفهوم - بعد اشتراكهما في أن البحث في كل منهما بحث اصولي يتفرع عليه النتيجة الفقهية ، وهي حرمة الفعل المتجرى به - هو أن الجهة الاولى هي البحث عن حرمة الفعل المتجرى به بعنوانه الاولي ، والجهة الثانية هي البحث عن حرمته بعنوانه الثانوي وهو عنوان التمرد . ومن حيث المورد أن البحث في الجهة الاولى مختص بما اذا كان الخطأ في الانطباق ، مع كون الحكم مجعولا في الشريعة المقدسة ، كما اذا قطع بخمرية ماء فشربه ، ولا يتصور فيما اذا كان الخطأ في أصل جعل الحكم ، كما اذا قطع بحرمة شرب التتن فشربه ، ولم يكن في الواقع حراماً . بخلاف البحث في

الجهة الثانية ، فانه شامل لكلا القسمين ، فتكون النسبة ـ بين الجهتين من حيث المورد ـ هي العموم المطلق .

أما الكلام في الجهة الاولى ، فهو : أنه قد يقال بحرمة الفعل المتجرى به ، بدعوى شمول اطلاقات الادلة الاولية لموارد التجري . ويستدل له بما هو مركب من مقدمات :

١ — أن متعلق التكليف لابد وان يكون مقدوراً للمكلف ، لعدم صحة التكليف بغير المقدور كما هو واضح .

٢ — أن السبب لحركة العضلات نحو العمل إنما هو القطع بالنفع ، كما ان الزاجر عن عمل انما هو القطع بكونه ضرراً فان المحرك التكويني هو نفس القطع والانكشاف . وأما جهة كونه مطابقاً للواقع أو مخالفاً له فهي اجنبية عن المحركية أو الزاجرية . ولذا لو قطع العطشان بوجود ماء يتحرك نحوه وان كان في الواقع سراباً ، ويموت عطشاً ولا يتحرك نحو ماء موجود ، لعدم علمه به . وهذا أمر وجداني بديهي لايحتاج الى مؤنة برهان .

٣ — أن التكليف انما يتعلق باختيار الفعل وارادته ، لان الارادة التشريعية انما تتعلق بالفعل الصادر عن المكلف بالاختيار ، لا بالفعل الصادر عنه ولو اضطراراً ، فلا محالة يكون متعلق التكليف هو ارادة الفعل واختياره ليكون الفعل صادراً عنه بالارادة والاختيار . والمفروض أن ارادة المكلف تابعة لقطعه بالنفع أو الضرر ، فلا محالة يكون متعلق البعث والزجر هو ما تعلق به القطع ، سواء كان مطابقاً للواقع او مخالفاً له ، فتكون نسبة العصيان ـ على تقدير التمرد الى من كان قطعه مطابقاً للواقع ، ومن كان قطعه مخالفاً له ـ على حد سواء ، اذ مطابقة القطع للواقع ومخالفته له خارجان عن اختيار المكلف ،

فلا معنى لاناطة التكليف والعقاب بها .

فتحصل ان متعلق التكليف هو ماتعلق القطع بانطباق الموضوع عليه فعلا أو تركاً ، فيكون قول المولى اكرم العلماء بعثا نحو اكرام من قطع بكونه عالما .وقوله لا تشرب الخمر زجراً عن شرب مائع قطع بكونه خمراً ، واطلاقها يشمل صورة مخالفة القطع للواقع ايضاً .

والجواب عنه (أولا) ـ بالنقض بالواجبات ، لعـــدم اختصاص الدليل المذكور بالمحرمات ، فلو فرض أن الواجب المستفاد من قول المولى صل في الوقت هو اختيار ما قطع بكونه صلاة في الوقت ، فصلى المكلف مع القطع بدخول الوقت ، ثم بان خلافه ، فلا بد من الالتزام بسقوط التكليف ، لتحقق المأمور به الواقعي ، وهو ماقطع بكونه صلاة في الوقت ، فلزم القول بالاجزاء في موارد الاوامر العقلية الخيالية ، ولم يلتزم به أحد من الفقهاء .

و (ثانياً) ـ بالحل بأن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، كما هو المشهور من مذهب العدلية ، والمستفاد من ظواهر الأدلة الشرعية ، فان الظاهر ـ من مثل قوله تعالى : (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ـ أن النهي عن الفحشاء والمنكر إنما هو من آثار نفس الصلاة ، لا من آثار ما قطع بكونه صلاة ، ولو لم يكن في الواقع صلاة . وكذا الحال في الأوامر الصادرة من الموالي العرفية ، فانها ايضاً تابعة للاغراض الشخصية المتعلقة بنفس العمل ، فلا محالة يكون البعث نحو نفس العمل ، وإنما الاختيار طريق الى حصول العمل خارجاً في مقام الامتثال ، فلا دخل للقطع في متعلق التكليف اصلا . غاية الأمر أنه ـ مع القطع بالتكليف ـ يصح عقاب العبد على المخالفة ، لان التكليف الواصل مما يصح العقاب على مخالفته بحكم العقل ، ولا يصح العقاب مع الانقياد ، ولو كان قطعه مخالفاً للواقع ، لكونه معذوراً حينئذ . ولهذا نسمي

القطع بالمنجز مع المطابقة وبالمعذر مع المخالفة .

وبهذا ظهر أن صحة العقاب على التمرد ـ على تقدير مصادفة القطع للواقع وعدمها على تقدير عدم المصادفة ـ لاتوجب دخول الأمر الخارج عن الاختيار في حيز الطلب ، ولا إناطة العقاب بأمر خارج عن الاختيار ، إذ العقاب مع المصادفة إنما هو على مخالفة التكليف الواصل مخالفة بالارادة والاختيار ، وعدم العقاب مع عدم المصادفة إنما هو لعدم تحقق مخالفة التكليف في الواقع ولو بلا اختيار ، وعدم العقاب لأمر غير اختياري مما لا باس به ، إنما القبيح هو العقاب على أمر غير اختياري .

أما الكلام في الجهة الثانية : فهو أنه قد يدعى حرمة الفعل المتجرى به بملاك التمرد على المولى ، ويستدل لها بوجوه :

(الوجه الاول) ـ أن تعلق القطع بانطباق عنوان ذي مصلحة على شيء يوجب حدوث المصلحة في ذلك الشيء ، فيكون واجباً لكون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، وتعلق القطع بانطباق عنوان ذي مفسدة على شيء يوجب حدوث المفسدة فيه ، فيكون حراماً لما تقدم ، فالفعل المتجرى به وان كان مباحاً بعنوانه الاولي ، إلا أنه صار واجباً أو حراماً بعنوانه الثانوي ، وهو كونه مقطوع الوجوب او مقطوع الحرمة .

وفيه ما تقدم من أن المصلحة والمفسدة من الامور التكوينية المترتبة على نفس العمل ، بلا دخل للقطع فيهما اصلا ، انما القطع دخيل في التنجيز والتعذير فقط ـ كما تقدم ـ دون المصالح والمفاسد ، اذ من الواضح أن القطع بانطباق عنوان على شيء لايوجب سلب آثاره التكوينية الواقعية ، ولا حدوث أثر آخر فيه ، فان القطع بكون الماء سماً لايجعله سماً ، ولا يترتب عليه اثر السم . والقطع بكون السم ماءاً لايجعله ماء من حيث الأثر ، بل يترتب على شربه اثر السم من الموت . ولو

سـلمنا امكان ذلك لا دليل على وقوعه في المقام . ومجرد الامكان لايثبت به الوقوع كما هو ظاهر .

(الوجه الثاني) ـ ان التجري كاشف عن سوء سريرة العبد وخبث باطنه وكونه في مقام الطغيان على المولى ، وهذا يوجب قبح الفعل المتجرى به عقلا ، فيحكم بحرمته شرعاً لقاعدة الملازمة .

وفيه ان كون الفعل كاشفاً عن سوء سريرة الفاعل وخبث باطنه لايوجب قبح الفعل ، اذ قبح المنكشف لايوجب قبح الكاشف . كما ان حسن المنكشف لايسري الى الكاشف ، فلم يثبت قبح للفعل المتجرى به عقلا ليحكم بحرمته شرعاً بقاعدة الملازمة مضافاً الى ماسيجيء من عدم تمامية قاعدة الملازمة في المقام ايضاً .

(الوجه الثالث) ـ ان تعلق القطع بقبح فعل يوجب قبحه ، والقطع بحسن عمل يوجب حسنه ، فيحكم بحرمته في الأول وبوجوبه في الثاني ، لقاعدة الملازمة ، فهنا دعويان :

(الاولى) ـ ان القطع من العناوين والوجوه المقبحة والمحسنة للفعل .

(الثانية) ـ أن قبح الفعل يستتبع حرمة شرعية ، وحسنه يستتبع وجوباً شرعياً لقاعدة الملازمة .

(اما الدعوى الاولى) فانكرها صاحب الكفاية (ره) وتبعه في ذلك المحقق النائيني (ره) اما صاحب الكفاية فاستدل عليه بما حاصله ان العناوين المحسنة والمقبحة لابد وان تكون اختيارية متعلقة لارادة المكلف ، وعنوان القطع لايكون كذلك ، لان القاطع انما يقصد الفعل بعنوانه الواقعي ، لابعنوان كونه مقطوع الوجوب او الحرمة او الخمرية ، فبهذا العنوان لا يكون مقصوداً بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت اليه . بل ذكر في بعض كلماته انه لم

يصدر منه فعل بالاختيار ، كما اذا قطع بكون مائع خمراً فشربه ، ولم يكن في الواقع خمراً ، وذلك لان شرب الخمر منتف بانتفاء موضوعه ، وشرب الماء مما لم يقصده ، فلم يصدر منه فعل بالارادة والاختيار ، اذ ما قصده لم يقع ، وما وقع لم يقصده (انتهى ملخصاً) .

وأما المحقق النائيني (ره) فذكر ان القطع طريق محض الى متعلقه لا دخل له في الحسن والقبح ، ولم يستدل بشيء ، وادعى ان هذا أمر وجداني .

أقول : أما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من البرهان ، ففيه انه إن كان مراده من القصد ـ في قوله : ان القاطع انما يقصد الفعل بعنوانه الاولي ـ هو الداعي كما هو ظاهر كلامه (ره) فهو وإن كان صحيحاً ، إذ الداعي لشرب الخمر هو الاسكار مثلا ، لا عنوان كونه مقطوع الخمرية ، إلا أنه لا يعتبر في الجهات المحسنة أو المقبحة أن تكون داعية في مقام العمل ، بل المعتبر صدور الفعل بالاختيار ، مع كون الفاعل ملتفتاً الى جهة قبحه ولذا يكون ضرب اليتيم مع الالتفات إلى انه يتألم ويتأذى ظلماً وقبيحاً ، ولو لم يكن بداعي الايلام والايذاء ، بل كان بداعي امتحان العصا مثلا . وان كان مراده من القصد هو الالتفات ، فلا وجه للترقي والاضراب في قوله :(بل لا يكون غالباً مما يلتفت اليه) لكونه عين ما ذكره اولا .

وأما قوله (ره) بل لا يكون غالباً مما يلتفت اليه فان كان مراده هو الالتفات التفصيلي ، فهو وإن كان صحيحاً ، إلا أن الالتفات التفصيلي غير معتبر في العناوين الموجبة للحسن او القبح ، وإن كان مراده مطلق الالتفات ولو بنحو الاجمال ، ففيه أن الالتفات الى العناوين المحسنة أو المقبحة وإن كان معتبراً ، إلا ان عنوان المقطوعية يكون ملتفتاً اليه دائماً بالالتفات الاجمالي الارتكازي كيف ؟ وحضور الاشياء في الذهن إنما هو بالقطع ، ويسمى بالعلم الحصولي ،

وحضوره بنفسه ، ويعبر عنه بالعلم الحضوري فلا يعقل أن يكون الانسان عالماً بشيء مع كونه غير ملتفت الى علمه ، بل هو ملتفت اليه دائماً ولو بالالتفات الاجمالي الارتكازي .

وأما ما ذكره اخيراً من انه لم يصدر منه فعل بالاختيار ، كما اذا قطع بكون مائع خمراً فشربه ولم يكن في الواقع خمراً . . . ففيه ان الفعل أى شرب الماء لم يقع في الخارج بلا ارادة وقصد بالضرورة ، بل وقع مع القصد اليه بعنوان انه شرب الخمر ، وهو عنوان موجب لقبحه . و (بعبارة اخرى) القطع بكون مائع خمراً لا يجعل شربه اضطرارياً غير متصف بالقبح ولا بالحسن ، إذ يكفي في كونه اختيارياً صدوره عن ارادة وقصد اليه ، ويكفي في قبحه الالتفات الاجمالي الى جهة قبحه ، وهى كونه مقطوع الحرمة .

وأما ما ذكره المحقق النائيني (ره) من دعوى الوجدان (ففيه) أن الوجدان شاهد على خلافه ، وأن العقل حاكم بقبح الفعل المتجرى به ، بمعنى انه يدرك ان الفعل المذكور تعد على المولى وهتك لحرمته ، وخروج عن رسوم عبوديته . وان الفاعل يستحق الذم واللوم ، كيف ؟ ولا خلاف بين العقلاء في حسن الانقياد عقلا ، بمعنى ان العقل يدرك انه جري على وظيفة العبودية ، وان الفاعل مستحق للمدح والثناء ولذا انكر عدة من العلماء دلالة اخبار من بلغ على الاستحباب الشرعي ، وحملها على أن المراد اعطاء الاجر والثواب من باب الانقياد ، مع ان الانقياد والتجري ـ مع التحفظ بتقابلهما ـ من واد واحد ، فكما أن الانقياد حسن عقلا بلا خلاف بين العقلاء ، كذلك لا ينبغي الشك في ان التجري قبيح عقلا . فالانصاف ان الدعوى الاولى ـ التي هي بمنزلة الصغرى ، وهي قبح الفعل المتجرى به عقلا ـ مما لا مناص من التسليم به . واما الدعوى الثانية ـ التي هي بمنزلة الكبرى ، وهي ان قبح الفعل عقلا يستلزم حرمته شرعاً ،

وحسن الفعل عقلا يستتبع وجوبه شرعـــاً لقاعدة الملازمة ـ فهي غير تامة . وقاعدة الملازمة اجنبية عن المقام .

(بيان ذلك) :ـ أن حكم العقل إنما هو بمعنى ادراكه ليس إلا . (فتارة) يدرك ما هو في سلسلة علل الاحكام الشرعية من المصالح والمفاسد ، وهذا هو مورد قاعدة الملازمة ، إذ العقل لو ادرك مصلحة ملزمة في عمل من الاعمال ، وادرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحة ، علم بوجوبه الشرعي لا محالة ، بعد كون الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد . وكذا لو ادرك مفسدة ملزمة بلا مزاحم ، علم بالحرمة الشرعية لا محالة . لكن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة او نادرة جداً ، إذ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعية والمفاسد النفس الامرية والجهات المزاحمة لها ، ولذا ورد في الروايات ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال . و (اخرى) يدرك العقل ما هو في مرتبة معلولات الاحكام الشرعية ، كحسن الاطاعة وقبح المعصية ، فان هذا الحكم العقلي فرع ثبوت الحكم الشرعي المولوي وحكم العقل بقبح التجري وحسن الانقياد من هذا القبيل ، فقاعدة الملازمة اجنبية عنه ، فلا دليل على أن حكم العقل بقبح التجري يستلزم الحرمة الشرعية ، بل لنا ان ندعي عدم امكان جعل حكم شرعي مولوي في المقام ، إذ لو كان حكم العقل ـ بحسن الانقياد والاطاعة وقبح التمرد والمعصية ـ كافياً في اتمام الحجة على العبد ، وفي بعثه نحو العمل وزجره عنه ـ كما هو الصحيح ـ فلا حاجة الى جعل حكم شرعي مولوي آخر ، وإن لم يكن كافياً ، فلا فائدة في جعل حكم آخر ، إذ هو مثل الحكم الاول ، فيكون جعل الحكم لغواً يستحيل صدوره من الحكيم تعالى وتقدس .

هذا ولنا برهان آخر ابسط على عدم امكان جعل الحكم الشرعي في المقام وهو ان القبح ـ الذي يتوهم استتباعه للحكم الشرعي ـ لو كان مختصاً بعنوان

التجري أي مخالفةالقطع المخالف للواقع ، ففيه ـ مضافاً الى فسادهذا الاختصاص ، وان حكم العقل بالقبح في صورة مصادفة القطع للواقع وصورة مخالفتهله على حـــد سواء ، اذ ملاكه ـ وهو هتك المولى والجرأة عليه ـ موجود في كلتا الصورتين ـ ان هذا الحكم غير قابل للبعث والمحركية اصلا ، اذ من مبادىء قدرة المكلف على الامتثال المعتبرة في صحة التكليف هو الالتفات الى الموضوع . والالتفات الى هذا العنوان ـ أي القطع المخالف للواقع ـ مساوق لزواله ، نظير الالتفات الى النسيان ، فكما لا يمكن توجيه التكليف الى الناسي بعنوان الناسي اذ الالتفات شرط للتكليف ومع الالتفات الى كونه ناسياً ينقلب النسيان الى الذكر ، وينتفي الموضوع ، كذا لا يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفةقطعه للواقع ، اذ مع عدم الالتفات لا يصح التكليف ، ومع الالتفات الى مخالفة قطعه للواقع يزول القطع .

وأما لو كان القبح المتوهم استتباعه للحكم الشرعي عاماً شاملا للتجري والمعصية بجامع الهتك والجرأة على المولى ، كان جعل الحكم الشرعي مستلزماً للتسلسل ، إذ التجري او العصيان قبيح عقلا على الفرض ، وقبحهما يستتبع الحرمة الشرعية ، وعصيان هذه الحرمة او التجري فيها ايضاً قبيح عقلا . والقبح العقلي مستلزم للحرمة الشرعية ، وهكذا الى ما لا نهاية له .

فتحصل ان حكم العقل ـ بقبح العصيان والتجري وبحسن الاطاعة والانقياد ـ لا يستلزم حكماً شرعياً مولوياً ، بل لا يمكن جعل الحكم في مورده على ما عرفت ، ولذا حملوا الاوامر الشرعية ـ الدالة على وجوب الاطاعـــة ، والنواهي الشرعية الدالة على حرمة المعصية ـ على الارشاد دون المولوية .

وقد ظهر مما ذكرناه الكلام في المقام الثاني ، وهو ان التجري هل يوجب استحقاق العقاب من جهة كونه جرأة على المولى وهتكاً لحرمته مع بقاء الفعل

المتجرى به على ما هو عليه في الواقع من المحبوبية او المبغوضية أم لا ؟ لانه قد اتضح مما ذكرناه ان القبح العقلي وإن لم يكن مستتبعاً للحكم الشرعي ، لكنه يستلزم حكم العقل باستحقاق العقاب على نفس التجري . بمعنى ان العقل يدرك كون المتجري مستحقاً للعقاب ، للتعدي على المولى وهتكه ، وخروجه عن رسوم عبوديته ، كما في المعصية ، بلا فرق بينهما من هذه الجهة ، وما ذكره صاحب الفصول (ره) ـ من الامثلة لبيان الفرق بين التجري والعصيان ـ اجنبي عن المقام لكون الفرق المذكور في الامثلة لاجل التشفي المستحيل في حقه تعالى ، فاذا اراد عبد قتل ابن المولى وصادفه فلا محالة كان عقابه أشد بنظر المولى ممن اراد قتل ابن المولى ولم يصادفه ، بل صادف عدوه ، إلا انه لاجل التشفي ، ومع قطع النظر عنه لا فرق بينهما من حيث استحقاق العقاب لوحدة الملاك وهو الهتك .

(تنبيهات)

(التنبيه الاول) ـ ان محل الكلام في التجري هو القطع الطريقي . واما القطع الموضوعي فلا يتصور فيه كشف الخلاف بالنسبة الى الحكم ، ليتحقق التجري ، وكذا لو اخذ الظن في موضوع الحكم ، بل لو اخذ الاحتمال فيه ، ففي الجميع يكون الحكم ثابتاً واقعاً ، ولو كان القطع او الظن او الاحتمال مخالفاً للواقع ، لكون موضوع الحكم هو نفس القطع او الظن او الاحتمال ، وبعد انكشاف الخلاف ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه ، فليس هناك تجر اصلا .

وبما ذكرناه ظهر فساد التمسك لحرمة التجري بالاجماع ، على ان سلوك طريق مظنون الضرر معصية ، ولو انكشف الخلاف ، فلوفاتت الصلاة منه في سفر مظنون الضرر لابد من القضاء تماماً ، ولو بعد انكشاف عدم الضرر ، وكذا

الظان بضيق الوقت يجب عليه البدار ، ولو لم يبادر كان عاصياً ولو انكشف بقاء الوقت . والظان بالتضرر من الوضوء او الغسل يجب عليه التيمم ، فلو توضأ او اغتسل مع الظن بالضرر ارتكب الحرام ولو انكشف عدم الضرر ؛ وهكذا .

(التنبيه الثاني) ـ انه ربما يستدل لحرمة التجري بالروايات الدالة على العقاب بقصد المعصية . وهناك روايات أخر دالة على عدم العقاب بالقصد ، وقد يجمع (تارة) بين هاتين الطائفتين بحمل الطائفة الاولى على القصد مع الاشتغال ببعض المقدمات . والطائفة الثانية على القصد المجرد . و (اخرى) بحمل الطائفة الاولى على ما اذا لم يرتدع من قصده حتى حال بينه وبين العمل مانع قهري ، والطائفة الثانية على ما اذا ارتدع عن قصده بنفسه ، ويجعل الشاهد على هذا الجمع هو النبوي الدال على انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول كلاهما في النار ، قيل هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال (ص) لانه اراد قتل صاحبه ، فان ظاهر التعليل هو ارادة القتل وعدم ارتداعه عن قصده ، وعدم تمكنه منه .

هذا ، ولكن التحقيق عدم صحة الاستدلال بالروايات الدالة على ترتب العقاب على قصد المعصية ، لحرمة التجري مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض لوجوه :

(الاول) ـ انها قاصرة من حيث السند او من حيث الدلالة ، فانا راجعناها بتمامها ورأينا ان ما يدل على المقصود ضعيف السند ، كالنبوي المذكور ، وما هو تام سنداً قاصر من حيث الدلالة ، راجع الوسائل (ابواب مقدمة العبادات) .

(الثاني) ـ ان مفادها هي المؤاخذة والمحاسبة على نية المعصية الواقعية وقصد ارتكاب الحرام الواقعي ، كما هو مورد النبوي المذكور ، فلا ربط لها بالحرام الخيالي وما يعتقده المكلف حراماً ، مع عدم كونه حراماً في الواقع .

(الثالث) ـ انه لو سلمنا كون مفادها أعم من ذلك لا دلالة لها على حرمة

الفعل المتجرى به شرعاً ، كما هو محل الكلام ومورد الاستدلال ، غاية ما فيها ان القصد مما يحاسب به ويعاقب عليه ، وهذا التعبير لا يدل على ازيد مما كان العقل مستقلا به من استحقاق المتجري للعقاب ، فلا يدل على حرمة الفعل المتجرى به شرعاً .

(التنبيه الثالث) ـ ذكر صاحب الفصول (ره) ان قبح التجري لا يكون ذاتياً ، بل يختلف بالوجوه والاعتبارات ، فاذا صادف الفعل المتجرى به المعصية الواقعية كان فيه ملاكان للقبح : ملاك التجري وملاك المعصية الواقعية ، فلا محالة يتداخل العقابان ، وقبح التجري ـ في هذا الفرض ـ يكون أشد مما اذا كان الفعل المتجرى به في الواقع مكروهاً ، كما ان القبح ـ في هذا الفرض ايضاً ـ أشد مما اذا كان الفعل المتجرى به مباحاً ، والقبح فيه أشد مما اذا كان الفعل المتجرى به مستحباً ، واما اذا كان الفعل المتجرى به واجباً في الواقع ، فيقع التزاحم بين ملاك الوجوب وملاك قبح التجري ، فربما يتساويان ، وربما يكون ملاك الوجوب اقوى فيتقدم ، وربما يكون ملاك قبح التجري اقوى فيكون قبيحاً انتهى .

وما ذكره مشتمل على دعاو ثلاث :

(الاولى) ـ ان القبح لا يكون ذاتياً للتجري بل قابل لان يختلف بالوجوه والاعتبارات ـ (الثانية) ـ ان الجهات الواقعية ـ بواقعيتها ومع عدم الالتفات اليها ـ توجب اختلاف التجري من حيث مراتب القبح ، بل توجب زواله في بعض الموارد . (الثالثة) ـ تداخل العقابين عند مصادفة المعصية الواقعية . وهذه الدعاوي فاسدة بتمامها :

(أما الدعوى الاولى) ففيها ان التجري على المولى وهتكه بنفسه مصداق للظلم ، والقبح لا ينفك عن الظلم ، فلا ينفك عن التجري ، بل يترتب عليه نحو

ترتب المعلول على علته التامة .

و (أما الدعوى الثانية) ففيها انه لو سلمنا اختلاف التجري من حيث القبح ، لا يمكن ان يكون الامر غير الاختياري رافعاً لقبحه ، لما ذكرناه سابقاً من ان الجهات التي لها دخل في الحسن والقبح لابد من ان تكون من الامور الاختيارية الملتفت اليها ، ومصادفة الجهات الواقعية ليست من الامور الاختيارية ولا مما يلتفت اليها المكلف .

و (أما الدعوى الثالثة) ـ ففيها ان استحقاق العقاب دائماً يدور مدار هتك المولى والتعدي عليه ؛ بلا فرق في ذلك بين التجري والمعصية الواقعية ، وليس في المعصية الواقعية إلا هتك واحد ، فلا ملاك لتعدد العقاب حتى نلتزم بالتداخل ، ولعله لوضوح أن العاصي لا يستحق الا عقاباً واحداً . التزم صاحب الفصول بالتداخل مع الالتزام بتعدد الملاك . والصحيح انه لا تعدد في الملاك على ما عرفت ، فلا تصل النوبة الى التداخل .

(التنبيه الرابع) ظهر بما ذكرناه ان استحقاق العقاب انما هو على نفس التجري اعني الاتيان بالفعل المتجرى به ، لا على العزم والاختيار كما افاده في الكفاية ، فوقع في اشكال استلزامه العقاب على أمر غير اختياري ، وأجاب عنه بأن العقاب من تبعات البعد عن المولى الناشىء من الشقاوة الذاتية التي هي نظير انسانية الانسان وحمارية الحمار ، وغير قابلة للتعليل .

وبما ذكرناه من ان العقاب انما هو على الفعل لا على القصد يندفع الاشكال من اصله . وأما ما ذكره من أمر الشقاوة الذاتية فقد تقدم الجواب عنه في بحث الطلب والارادة بما لا مزيد عليه ولا نعيد ، وذكرنا هناك ان الاختيار ليس امراً غير اختياري ، بل اختياري بنفسه ، وغيره اختياري بالاختيار ، إذ كل ما بالغير لابد من أن ينتهي الى ما بالذات .

(الكلام فى القطع الموضوعى)

قد عرفت أن الطريقية شأن القطع ، بل هي نفس القطع ، فلا قابلية لها للجعل اصلا . وقد يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا يضاده ، بأن يكون الحكم المأخوذ في موضوعه القطع متعلقاً بغير ما تعلق به الحكم المقطوع ، سواء كان من جنسه ـ كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدق بدرهم ـ اولا كما اذا قال اذا قطعت بوجوب الصلاة حرم عليك الخمر مثلا . وقد يؤخذ في موضوع الحكم القطع بموضوع من الموضوعات ، كما اذا قال اذا قطعت بكون مائع خمراً وجب عليك الاجتناب عنه .

وكيفما كان فقد قسم شيخنا الانصاري (ره) القطع الموضوعي الى قسمين : باعتبار ان القطع قد يكون مأخوذاً في الموضوع بنحو الصفتية ، وقد يكون مأخوذاً بنحو الطريقية .

وتوضيحه : ان القطع من الصفات الحقيقية ذات الاضافة ، ومعنى كونه من الصفات الحقيقية انه من الامور المتأصلة الواقعية في قبال الامور الانتزاعية التي لا وجود إلا لمنشأ انتزاعها ، وفي قبال الامور الاعتبارية التي لا وجود لها إلا باعتبار من معتبر ، فان القطع مما له تحقق في الواقع ونفس الأمر بلا حاجة الى اعتبار معتبر أو منشأ للانتزاع .

ومعنى كونه ذات الاضافة ان القطع ليس من الصفات الحقيقية المحضة كالأعراض التي لا تحتاج في وجودها إلا الى وجود موضوع فقط كالبياض مثلا

بل من الصفات ذات الاضافة بمعنى كونه محتاجاً في وجوده الى المتعلق مضافاً الى احتياجه الى الموضوع ، فان العلم كما يستحيل تحققه بلا عالم كذلك يستحيل تحققه بلا معلوم . والقدرة من هذا القبيل ، فانه لا يعقل تحققها الا بقادر ومقدور فللعلم جهتان : (الاولى) ـ كونه من الصفات المتأصلة وله تحقق واقعي (الثانية) ـ كونه متعلقاً بالغير وكاشفاً عنه ، فقد يكون مأخوذاً في الموضوع بلحاظ الجهة الاولى وقد يكون مأخوذاً في الموضوع بملاحظة الجهة الثانية .

هذا توضيح مراد الشيخ (ره) في تقسيمه القطع الموضوعي الى قسمين وقسمه صاحب الكفاية (ره) الى أربعة اقسام : باعتبار ان كلا من القسمين المذكورين (تارة) يكون تمام الموضوع ، اي يكون الحكم دائراً مدار القطع ، سواء كان مطابقاً للواقع او مخالفاً له . و (اخرى) يكون جزءاً للموضوع وكان الجزء الآخر الواقع المقطوع به ، فيكون الحكم دائراً مدار خصوص القطع المطابق للواقع . وذكر صاحب الكفاية (ره) ايضاً ان القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية (تارة) يؤخذ صفة للقاطع ، و (اخرى) يؤخذ صفة للمقطوع به

اقول : القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية ينقسم الى قسمين كما ذكره صاحب الكفاية ، اذ القطع المذكور ـ باعتبار كونه صفة من الصفات النفسانية ـ (تارة) يكون تمام الموضوع ، فيترتب الحكم عليه ، سواء كان مطابقاً للواقع او مخالفاً له ، و (اخرى) يكون جزءاً للموضوع ، فيترتب عليه الحكم مع كونه مطابقاً للواقع . واما القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية فلا يمكن اخذه تمام الموضوع ، اذ معنى كونه تمام الموضوع انه لا دخل للواقع في الحكم اصلا ، بل الحكم مترتب على نفس القطع ولو كان مخالفاً للواقع . ومعنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقية ان للواقع دخلا في الحكم ، واخذ القطع طريقاً اليه فيكون الجمع بين اخذه في الموضوع بنحو الطريقية وكونه تمام الموضوع من قبيل

الجمع بين المتناقضين ، فالصحيح هو تثليث الاقسام : بأن يقال القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية اما ان يكون تمام الموضوع او يكون جزءه ، واما القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية فلا يكون الا جزءاً للموضوع .

واما ماذكره صاحب الكفاية (ره) من ان القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية قد يؤخذ صفة للقاطع وقد يؤخذ صفة للمقطوع به ، ففيه انه ان كان المراد من أخذه صفة للمعلوم كونه صفة للمعلوم بالذات ، اي الصورة الذهنية الحاكية عن الخارج ، فهو يرجع الى اخذه صفة للقاطع ، اذ المعلوم بالذات ـ وهو الصورة الذهنية ـ موجود في ذهن القاطع بعين وجود القطع ، فأخذ القطع صفة للمعلوم بهذا المعنى ليس الا عبارة اخرى عن اخذه صفة للقاطع ، وليس الفرق بينهما الا بمجرد العبارة ، نظير الفرق بين الوجود والماهية الموجودة ، فكما لا فرق بين قولنا المأخوذ في الموضوع هو الوجود ، وقولنا المأخوذ في الموضوع هو الماهية الموجودة ، لأن الماهية موجودة بعين الوجود لا بشيء آخر ، فكذا لافرق في المقام بين قولنا المأخوذ في الموضوع هو القطع بالقيام مثلا ، وقولنا المأخوذ في الموضوع هو القيام المقطوع به أي الصورة الذهنية للقيام ووجوده العلمي ، إذلافرق بين العلم بالقيام والقيام الموجود بالوجود العلمي الا بمجرد العبارة . وان كان مراده من اخذ القطع صفة للمقطوع به هو اخذه صفة للمعلوم بالعرض أي الموجود الخارجي ، بان يقال المأخوذ في الموضوع هو القيام المتحقق في الخارج المنكشف للمكلف القاطع ، فهذا ليس إلا لحاظ القطع طريقاً وكاشفاً ، فأخذ القطع في الموضوع صفة للمقطوع به ـ بهذا المعنى ـ عبارة اخرى عن اخذه في الموضوع بنحو الطريقية ، فالجمع بين أخذه بنحو الصفتية وكونه صفة للمقطوع به جمع بين المتنافيين .

ثم إن المراد من القطع الموضوعي هو القطع المأخوذ في موضوع الحكم

واقعاً ، بأن كان له دخل في ترتب الحكم ، كالعلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب والصبح والركعتين الاوليين من الصلوات الرباعية ، على ما يستفاد من الروايات ، ولذا لو شك بين الواحد والاثنين في صلاة الصبح مثلا فأتم الصلاة رجاء ثم انكشف أنه أتى بالركعتين كانت صلاته فاسدة ، لكون العلم بها حال الصلاة مأخوذاً في الحكم بصحتها ، فالمراد من القطع الموضوعي ما كان له دخل في ترتب الحكم واقعاً ، لا القطع المأخوذ في لسان الدليل فقط ، إذ ربما يؤخذ القطع في لسان الدليل مع القرينة على عدم دخله في الحكم ، وأن اخذه في لسان الدليل إنما هو لكونه طريقاً الى الواقع ، بل اظهر افراد الطرق اليه ، فهو مع كونه مأخوذاً في لسان الدليل ليس من القطع الموضوعي في شيء . وامثلته كثيرة : (منها) ـ قوله تعالى : (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) فان الموضوع لوجوب الامساك هو نفس طلوع الفجر لا علم المكلف به .

ثم إنه لا اشكال في قيام الامارات والطرق مقام القطع الطريقي بنفس ادلة اعتبارها وحجيتها ، فتترتب عليها الآثار المترتبة عليه من التنجيز عند المطابقة والتعذير عند المخالفة ، كما أنه لا ريب في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية بنفس أدلة حجيتها ، إذ غاية ما تدل عليه أدلة حجيتها هو الغاء احتمال الخلاف وترتيب آثار الواقع على مؤداها ، والقطع وان كانت حقيقته الانكشاف ، إلا ان المفروض أخذه في الموضوع بنحو الصفتية ، وعدم ملاحظة جهة كشفه ، فيكون المأخوذ في الموضوع صفة خاصة نفسانية ، كبقية الصفات النفسانية من الشجاعة والعدالة ونحوهما . ومن البديهي ان ادلة الحجية والغاء احتمال الخلاف في الامارات والطرق لا تدل على تنزيلها منزلة الصفات النفسانية .

وأما قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية ، فقد

اختلفت كلماتهم فيه : فذهب شيخنا الانصاري (ره) الى قيامها مقامه ، وتبعه المحقق النائيني (ره) ، واختار صاحب الكفاية (ره) عدم القيام . وملخص ما ذكره في وجهه ـ بتوضيح منا ـ أن التنزيل يستدعي لحاظ المنزل والمنزل عليه ولحاظ الامارة . والقطع ـ في تنزيل الأمارة منزلة القطع الطريقي ـ آلي ، إذا لاثر مترتب على الواقع المنكشف بالقطع لا على نفس القطع ، كما هو المفروض ، فيكون النظر في الحقيقة الى الواقع ومؤدى الامارة . ولحاظ الامارة والقطع في تنزيل الامارة منزلة القطع المأخوذ في الموضوع استقلالي ، إذ الاثر مترتب على نفس القطع ، فالجمع بين التنزيلين في دليل واحد يستلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي المتعلقين بملحوظ واحد في آن واحد ولا يمكن الجمع بينهما ، فلا يمكن ان يكون دليل واحد متكفلا لبيان كلا التنزيلين وحيث ان ادلة حجية الامارات ظاهرة بحسب متفاهم العرف في التنزيل من حيث الطريقية ، فلا بد من الاخذ به ما لم تقم قرنية على التنزيل من حيث الموضوعية

وفيه ان تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع مبني على القول بالسببية والموضوعية في باب الامارات ، وهذا المسلك مناف لما التزمه صاحب الكفاية (ره) من ان المجعول في باب الامارات هو المنجزية والمعذرية على ما صرح به غير مرة مضافاً الى انه فاسد في اصله ثبوتاً ، وعدم مساعدة الدليل عليه إثباتاً . (اما الأول) فلا ستلزامه التصويب الباطل . و (اما الثاني) فلان أدلة حجية الامارات ـ وعمدتها سيرة العقلاء ـ لا دلالة لها على جعل الحكم مطابقاً لمؤدى الامارات اصلا . وسيجيء الكلام فيه مفصلا ان شاء الله تعالى .

واما بناء على ما اختاره صاحب الكفاية (ره) من أن المجعول في باب الامارات هو المنجزية والمعذرية ، فلا يلزم من تنزيلها منزلة القطع الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي ، بل لزم لحاظ واحد استقلالي ، إذ لا يكون هناك تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، فلا يكون الا تنزيل واحد ، وهو تنزيل الأمارة

منزلة القطع ، غاية الأمر ان التنزيل إنما هو باعتبار خصوص الأثر العقلي للقطع من التنجيز والتعذير ، او باعتبار خصوص الحكم الشرعي المأخوذ في موضوعه القطع ، او باعتبار مطلق الاثر وإطلاق ادلة التنزيل يشمل كلا الحكمين العقلي والشرعي . وكذا الحال على القول بأن المجعول في باب الأمارات هو الطريقية والكاشفية بالغاء احتمال الخلاف ، وإن شئت فعبر عنه بتتميم الكشف ، باعتبار ان الامارات كانت كاشفة ناقصة ، فاعتبرها الشارع كاشفة تامة بالغاء احتمال الخلاف ، فيجرى الكلام المذكور هنا ايضاً ، ويقال ان اطلاق دليل التنزيل شامل للاثر العقلي والاثر الشرعي المترتب على القطع . بل يمكن ان يقال إنه بعد اعتبار الشارع الامارة كاشفة تامة عن الواقع تترتب آثار الواقع لا محالة ، إذ الواقع قد انكشف بالتعبد الشرعي ، فلا بد من ترتيب آثاره ، فتترتب آثار نفس القطع ـ اي الحكم الماخوذ في موضوعه القطع ـ بالاولوية ، اذ ترتيب آثار المقطوع على مؤدى الامارة انما هو لتنزيل الأمارة منزلة القطع ، فيترتب اثر نفس القطع لاجل هذا التنزيل بطريق أولى .

ثم إن الصحيح في باب الامارات هو القول بأن المجعول هو الطريقية والكاشفية ، لا القول بأن المجعول هو المنجزية والمعذرية ، لكونه مستلزماً للتخصيص في حكم العقل ، وحكم العقل بعد ثبوت ملاكه غير قابل للتخصيص (بيان ذلك) : ان العقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان واصل ، فاذا قامت الامارة على التكليف فلا اشكال فى تنجزه على المكلف وكونه مستحقاً للعقاب على مخالفته ، فان كان ذلك لاجل تصرف الشارع في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، بأن جعل الامارة طريقاً وبياناً ، كان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان منتفياً بانتفاء موضوعه ، ولذا نعبر عن تقدم الامارة عليه بالورود وهو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه بالتعبد الشرعي . وعليه فالعقل بنفسه يحكم

بالتنجز ، بلا حاجة الى جعل التنجيز ، وان لم يتصرف الشارع في موضوع حكم العقل ولم يعتبر الامارة بياناً ، بل جعل الامارة منجزة للتكليف ، بأن يكون المجعول كون المكلف مستحقاً للعقاب على مخالفة التكليف، لزم التخصيص في حكم العقل ، بأن يقال : العقاب بلا بيان قبيح إلا مع قيام الامارة على التكليف فان العقاب بلا بيان فى هذا المورد ليس بقبيح . وقد ذكرنا ان حكم العقل غير قابل للتخصيص . هذا والتفصيل موكول الى محله .

واما قيام الاصول المحرزة مقام القطع ، وهي الاصول التي تكون ناظرة الى الواقع : كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز ـ بناء على عدم كونها من الامارات ـ وقاعدة عدم اعتبار الشك من الامام والمأموم مع حفظ الآخر ، وقاعدة عدم اعتبار الشك ممن كثر شكه وتجاوز عن المتعارف ، وغيرها من القواعد الناظرة الى الواقع في ظرف الشك ـ فالظاهر انها تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية ، إذ الشارع اعتبر موارد جريانها علماً ، فتترتب عليها آثاره العقلية والشرعية من المنجزية والمعذرية ، والحكم المأخوذ في موضوعه القطع .

وتوهم انه قد اخذ في موضوع الاصول الشك ، فكيف يمكن اعتبارها علماً ، فان اعتبارها علماً مع التحفظ على الشك المأخوذ في موضوعها اعتبار للجمع بين النقيضين ، فلم يعتبر في مواردها إلا البناء العملي (مدفوع) بأن الشك المأخوذ فى موضوع الاصول هو الشك الوجداني ، والعلم تعبدي ، ولا تنافي بينهما اصلا ، انما التنافي بين الشك الوجداني والعلم الوجداني لا بين الشك الوجداني والعلم التعبدي ، كيف ؟ ولو كان هذا جمعاً بين النقيضين لزم التناقض في جميع موارد التنزيل كقوله ﷺ المروي : (الفقاع خمر استصغره الناس) وقوله ﷺ المروي في روايات العامة : (الطواف بالبيت صلاة) فيقال

كيف يمكن أن يكون الفقاع خمراً مع انه غيرها ، وكيف يمكن ان يكون الطواف صلاة مع أنه غيرها . و (الجواب) هو ما ذكرناه ، فان الفقاع فقاع بالوجدان وخمر بالتعبد ، ولا منافاة بينهما ، وكذا الطواف مع كونه غير الصلاة بالوجدان صلاة بالتعبد ، ولا منافاة بينهما اصلا .

هذا مضافاً الى أنه لو كان هذا مانعاً عن قيام الاصول مقام القطع ، لمنع عن قيام الامارات ايضاً مقام القطع ، إذ لا فرق بين الاصول والامارات من هذه الجهة فان الامارات ايضاً قد اخذ في موضوعها الشك ، غاية الأمر ان الاصول قد اخذالشك في موضوعها فى لسان الدليل اللفظي ، وفى الامارات قد ثبت ذلك بالدليل اللبي .

(بيانه) ـ أن الاهمال في مقام الثبوت غير معقول كما ذكرناه غير مرة فاما أن تكون الامارات حجة مع العلم بموافقتها للواقع ، ولاخفاء في ان جعل الحجية للامارات حين العلم بالواقع لغو محض اذ الاستناد ـ حينئذ ـ الى العلم لا الى الامارة ، واما ان تكون حجة مع العلم بمخالفتها للواقع ، وهذا افحش من سابقه كما هو ظاهر . وكذا لا يمكن ان يكون الموضوع هو الجامع بينهما اي مطلق العالم إما بالموافقة أو بالمخالفة ، كما لايمكن ان يكون الموضوع هو الجامع بين العالم بالموافقة أو بالمخالفة والشاك ، فتعين ان يكون الموضوع هو خصوص الشاك .

هذا مضافاً الى انه قد اخذ الشك في موضوع بعض الامارات في لسان الدليل اللفظي ايضاً ، كقوله تعالى : (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون)

فتحصل ان حال الاصول المحرزة هي حال الامارات في أنها تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية . نعم يستثني من ذلك ما لو التزمنا فيه بقيام الاصل مقـــام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو

الطريقية لزم الغاء اعتبار القطع رأساً ، كما في العلم الماخوذ في ركعات صلاة المغرب والصبح والركعتين الاوليين من الصلوات الرباعية ، فان العلم ماخوذ فيها بنحو الطريقية ، ولا يقوم مقامه الاستصحاب ، أي استصحاب عدم الاتيان بالاكثر المعبر عنه بالبناء على الاقل . والوجه في ذلك ان الاستصحاب جار في جميع موارد الشك المتعلق بركعات صلاة المغرب والصبح والاوليين من الصلوات الرباعية ، فلو بني على قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ في الموضوع ، لزم ان يكون اعتبار العلم لغواً ، ولزم إلغاء الادلة الدالة على اعتبار العلم .

وأما الاصول غير المحرزة التي ليس لها نظر الى الواقع ، بل هي وظائف عملية للجاهل بالواقع ، كالاحتياط الشرعي والعقلي والبراءة العقلية والشرعية فعدم قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي واضح ، لأنها لاتكون محرزة للواقع لا بالوجدان ولا بالتعبد الشرعي .

توضيح ذلك ان الاحتياط العقلي عبارة عن حكم العقل بتنجز الواقع على المكلف وحسن عقابه على مخالفته ، كما في موارد العلم الاجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص ، والبراءة العقلية عبارة عن حكم العقل بعدم صحة العقاب ، وكون المكلف معذوراً في مخالفة الواقع لعدم وصوله اليه ، ولا معنى لقيامها مقام القطع ، اذ لابد في التنزيل وقيام شيء مقام شيء آخر من وجه التنزيل اي الاثر الذي يكون التنزيل بلحاظه ، وهو المصحح للتنزيل ، وفي المقام أثر القطع هو التنجز والمعذورية ، فاذا قام شيء مقامه كان بلحاظها لامحالة . واما نفس التنجز والمعذورية فلا يعقل قيامها مقام القطع ، وليس الاحتياط والبراءة العقليين إلا التنجز والتعذر بحكم العقل ، فكيف يقومان مقام القطع ؟

وكذا الحال في الاحتياط والبراءة الشرعيين ، فان الاحتياط الشرعي

عبارة عن إلزام الشارع إدراك مصلحة الواقع ، والبراءة الشرعية عبارة عن ترخيصه حين عدم احراز الواقع ، فالاحتياط الشرعي نفس التنجز ، والبراءة الشرعية نفس التعذر بحكم الشارع ، فليس هنا شيء يقوم مقام القطع في التنجز والتعذر .

بقي في المقام شيء ينبغي التعرض له ، وهو ان صاحب الكفاية (ره) ـ بعدما منع عن قيام الامارات والاصول مقام القطع الموضوعي ، لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في دليل الحجية على ما تقدم بيانه ـ ذكر في حاشيته على الرسائل وجهاً لقيامها مقامه ، وحاصل هذا الوجه أن أدلة الامارات والاصول وان كانت متكفلة لتنزيل المؤدى منزلة الواقع فقط ، فلا يكون هناك إلا لحاظ آلي ، إلا أن هـذه الادلة ـ الدالة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالمطابقة ـ تدل على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع بالالتزام لاجل الملازمة العرفية بين التنزيلين .

هذا ملخص كلامه في الحاشية ، وعدل عنه في الكفاية ، وقال : انه لا يخلو من تكلف ، بل من تعسف ، ولعل مراده من التكلف منع الملازمة العرفية ، ومن التعسف لزوم الدور على مايظهر من ذيل كلامه ونشير اليه قريباً ان شاء الله تعالى .

أقول : هذا البحث وان لم يترتب عليه اثر في خصوص المقام ، لما ذكرناه من ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع مبني على القول بأن المجعول في باب الامارات هو المؤدى ، وهو فاسد على ما تقدمت الاشارة اليه ويأتي التعرض له مفصلا في محله ان شاء الله تعالى .

ولكن هذه الكبرى الكلية ـ وهي ترتب الحكم على الموضوع المركب بدليل دال على تنزيل احد الجزءين بدعوى دلالته على تنزيل الجزء الآخر بالملازمة العرفية ـ على تقدير تماميتها تنطبق على موارد اخرى غير المقام ، فلابد من البحث عنها .

فنقول : اذا كان موضوع حكم من الاحكام مركباً من امرين او امور كما في قوله ﷺ : (اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء) فان الموضوع لعدم الانفعال هو الماء مع كونه كراً لا يترتب الحكم إلا مع احراز كلا الجزءين بالوجدان او بالتعبد ، او احدهما بالوجدان والآخر بالتعبد ، فلا يمكن التعبد بأحدهما إلا مع احراز الآخر بالوجدان او بالتعبد في عرض التعبد بالاول إذ التعبد إنما هو بلحاظ الاثر والمفروض انه لا اثر لاحدهما ليشمله دليل التعبد ، فلو قامت البينة مثلا على كرية مائع لا يترتب عليه الحكم بعدم الانفعال ، الا مع احراز كونه ماء بالوجدان او بالتعبد من قيام بينة اخرى ، أو جريان الاستصحاب مثلا ، وكذا لو قامت البينة على كونه ماء لا يترتب عليه الحكم إلا مع احراز كونه كراً بالوجدان او بالتعبد ، وكذا الحال لو احرز احدهما بالاستصحاب لا يترتب عليه الحكم الا مع احراز الآخر بالوجدان او بالبينة او بالاستصحاب الجاري في عرض ذلك الاستصحاب ، بأن يكون كلاهما متيقن الحدوث مشكوك البقاء .

والمتحصل من ذلك ، ان اطلاقات ادلة الامارات والاصول غير شاملة للامارة القائمة على احد جزءي الموضوع ولا الأصل الجاري في أحد جزءي الموضوع ، ليحرز بها الجزء الآخر بالدلالة الالتزامية ، اذ شمولها لأحد الجزءين متوقف على ان يترتب عليه اثر ، وهو يتوقف على شمولها للجزء الآخر المتوقف على شمولها للجزء الاول ، لكونه مترتباً عليه على الفرض ، وهذا هو الدور الواضح .

وبالجملة التعبد بكلا الجزءين إنما يصح فيما اذا كان الدليل شاملا لكليهما في عرض واحد كما في شمول لا تنقض اليقين بالشك لما اذا شك في بقاء المائية والكرية معاً في المثال السابق ، فيجري الاستصحاب في كليهما في عرض واحد ، بلا ترتب بينهما ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به في المقام ، للزوم اجتماع اللحاظ

الآلي والاستقلالي على مسلك صاحب الكفاية (ره) ، بخلاف ما اذا كان شموله لأحدهما في طول شموله للآخر ومتوقفاً عليه ، فانه مما لا يمكن التعبد به ، ولا تشمله أدلة التعبد لاستلزامه الدور على ما تقدم بيانه . نعم لو ورد دليل خاص على حجية امارة خاصة قائمة على احد جزءي الموضوع او أصل خاص كذلك دل على تنزيل الجزء الآخر بدلالة الاقتضاء ، صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية بخلاف ما اذا كان الدليل عاماً او مطلقاً ، فانه لا يشمل مثل هذه الامارة وهذا الاصل . فتحصل ان الصحيح ما ذكره وعدل اليه في الكفاية لا ما ذكره في الحاشية (١) .

---

(١) هكذا ذكر سيدنا الاستاذ دام ظله ولكن بنظري القاصر أن القاعدة المذكورة ـ وهي عدم شمول دليل التعبد للامارة القائمة على احد جزءي الموضوع على ما تقدم بيانه ـ وان كانت صحيحة تامة ، إلا انها لاتنطبق على المقام ، إذ ليس في المقام موضوع مركب قامت على احد جزءيه امارات ، واريد اثبات جزئه الآخر بالملازمة العرفية ، حتى يرد عليه أنه مستلزم للدور ، بل المقصود أن مفاد دليل حجية الامارة هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما له من الاثر الشرعي ، ويدل بالالتزام على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع فيما إذا كان العلم مأخوذاً في الموضوع ، فيترتب عليه هذا الحكم المأخوذ في موضوعه العلم ايضاً ، فتكون الامارة قائمة مقام القطع الطريقي والموضوعي كليهما مثلا لو فرضنا أن حكم الخمر في نفسه هو وجوب الاجتناب ، وقد اخذ القطع بكون مائع خمراً في موضوع الحكم بوجوب التصدق مثلا ، فلو قطعنا بكون مائع خمراً يترتب حكمان : (الاول) حكم المقطوع به وهو وجوب الاجتناب وبكون القطع بالنسبة اليه طريقاً محضاً (الثاني) حكم القطع اي الحكم الذي اخذ القطع في موضوعه وهو وجوب التصدق ، فلو قامت بينة على خمرية مائع —

ثم انه ذكر صاحب الكفاية (ره) انه لا يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم ، للزوم الدور ، ولا في موضوع مثله ، للزوم اجتماع المثلين ، ولا في موضوع ضده ، للزوم اجتماع الضدين . نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة اخرى منه او مثله او ضده .

أقول : اما اخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم ، فلا ريب في كونه مستحيلا ومستلزماً للدور ، فان القطع المتعلق بحكم يكون طريقاً اليه لا محالة ، إذ الطريقية غير قابلة للانفكاك عن القطع ، ومعنى كونه طريقاً الى الحكم فعلية الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به . ومعنى كون القطع مأخوذاً في موضوعه عدم كونه فعلياً إلا بعد تعلق القطع به ، إذ فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه ، ولذا قد ذكرنا ـ غير مرة ـ ان نسبة الحكم الى موضوعه اشبه شيء بنسبة المعلول الى علته ، فيلزم توقف فعلية الحكم على القطع به ، مع كونه في رتبة سابقة على القطع به ، على ما هو شأن الطريق . وهذا هو الدور الواضح . واما اخذ القطع بحكم في موضوع ضده ، كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة ، فقد يقال انه لا يلزم منه اجتماع الضدين ، اذ الوجوب قد تعلق

— كان مقتضى دليل حجية البينة بالمطابقة تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، فيجب الاجتناب عنه ، ويدل بالالتزام على تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع ، فيجب التصدق ولا نرى فيه دوراً . نعم يصح ماذكر فيما اذا لم يكن للمقطوع به اثر في نفسه ، وكان القطع به مأخوذاً في حكم من الاحكام فانه حينئذ اذا قامت امارة عليه لا يمكن الالتزام بشمول دليل الحجية لمثل هذه الامارة ، اذ معنى شموله لها تنزيل المؤدى منزلة الواقع . والمفروض انه لا اثر للواقع ليصح التنزيل بلحاظه ، بل الاثر مترتب على العلم بالواقع على الفرض ، فيحتاج ترتب الاثر على تنزيل آخر وهو تنزيل العلم بالواقع بالدلالة الالتزامية وحيث ان هذا التنزيل في طول التنزيل الاول ومتوقف عليه لزم الدور لا محالة .

بالصلاة بما هي ، والحرمة قد تعلقت بها بما هي مقطوعة الوجوب ، فيكون الموضوع للحكمين متعدداً بحسب الجعل ، نعم لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال ، إذ الانبعاث نحو عمل والانزجار عنه في آن واحد محال ، وبعد عدم امكان امتثالهما لا يصح تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم من هذه الجهة .

هذا ولكن التحقيق لزوم اجتماع الضدين ، إذ الحرمة وان تعلقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال ، إلا ان الوجوب قد تعلق بها بما هي ، واطلاقه يشمل ما لو تعلق القطع بوجوبها ، فلزم اجتماع الضدين ، فان مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبة ، ولو حين تعلق القطع بوجوبها ، والقطع طريق محض ، ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين . وهذا هو اجتماع الضدين . واما اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله ، كما اذا قال المولى اذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك الصلاة بوجوب آخر ، فالصحيح امكانه ، ويرجع الى التأكد ، وذلك لأن الحكمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه ، كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع اقوى منه في مورد الافتراق ، ويوجب التأكد ، ولا يلزم اجتماع المثلين اصلا ، كما اذا قال المولى اكرم كل عالم ، ثم قال اكرم كل عادل ، فلا محالة يكون وجوب الاكرم في عالم عادل آكد منه في عالم غير عادل او عادل غير عالم ، وليس هناك اجتماع المثلين ، لتعدد موضوع الحكمين في مقام الجعل ، وكذا الحال لو كانت النسبة بين الموضوعين هي العموم المطلق ، فيكون الحكم في مورد الاجتماع آكد منه في مورد الافتراق ، كما اذا تعلق النذر بواجب مثلا ، فانه موجب للتأكد لا اجتماع المثلين ، والمقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين ، فان النسبة بين الصلاة بما هي ، والصلاة بما هي مقطوعة الوجوب هي العموم المطلق ، فيكون الحكم في مورد الاجتماع آكد منه في مورد الافتراق ، ومن قبيل العموم من

وجه بلحاظ الوجوب والقطع به ، إذ قد لا يتعلق القطع بوجوب الصلاة مع كونها واجبة في الواقع ، والقطع المتعلق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع ، وقد يجتمع وجوب الصلاة واقعاً مع تعلق القطع به ، ويكون الملاك فيه اقوى فيكون الوجوب بنحو آكد .

وأما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) اخيراً من انه يمكن اخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه او من مثله او من ضده ـ فهو صحيح على مسلكه من ان للحكم مراتب اربع : الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز ، إذ لا محذور في اخذ القطع بحكم انشائي محض في موضوع حكم فعلي ، بلا فرق بين ان يكون الحكم الفعلي هو نفس الحكم الانشائي الواصل الى مرتبة الفعلية او يكون مثله او ضده ، ولا يتصور مانع من ان يقول المولى اذا قطعت بأن الشيء الفلاني واجب بالوجوب الانشائي المحض ، وجب عليك ذلك الشيء فعلا ، أو حرم عليك فعلا . وأما على المبنى المختار من انه ليس للحكم الا مرتبتان (الاولى) ـ مرتبة الجعل والانشاء بداعي البعث والتحريك بنحو القضية الحقيقية كقوله سبحانه وتعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) . (الثانية) ـ مرتبة الفعلية والخروج عن التعليق والتقدير بتحقق موضوعه خارجاً ، كما اذا صار المكلف مستطيعاً ، واما الانشاء لغرض الامتحان او التهديد او الاستهزاء ونحوها ، فليس من مراتب الحكم ، ولا يطلق عليه الحكم اصلا ، وكذا الحال في مرتبة الاقتضاء ، اذ مجرد وجود الملاك للحكم مع وجود مانع من انشائه لايستحق اطلاق الحكم عليه . فلا يمكن اخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في موضوع مرتبه الفعلي منه ، إذ ليس المراد من القطع المأخوذ في مرتبة الفعلي من الحكم هو القطع بالحكم الثابت لغير القاطع ، وإلا فامكانه بمكان من الوضوح بلاحاجة الى فرض تعدد المرتبة ، لصحة ذلك ، ولو مع وحدة المرتبة ، كما لو فرض

ان القطع بوجوب الحج على زيد قد اخذ في موضوع وجوبه على عمرو . بل المراد هو القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع وحينئذ لا يمكن اخذ القطع بمرتبة الجعل من حكم في موضوع مرتبة الفعلي منه ، اذ ثبوت الحكم لشخص القاطع جعلا ملازم لفعليته ، فلا محالة يتعلق القطع بالحكم الفعلي ، وحيث ان المفروض دخل القطع في فعلية الحكم لزم الدور .

(توضيح ذلك) أن وجوب الحج مثلا ـ المجعول على المستطيع بنحو القضية الحقيقية ـ لا يشمل هذا المكلف ، ولا يكون حكما له إلا بعد حصول الاستطاعة خارجاً ، وإلا فليس حكما مجعولا له ، بل هو حكم مجعول لغيره ، فلا يمكن تعلق القطع بشمول الحكم له جعلا إلا بعد حصول الاستطاعة له خارجاً ، ومعه يكون الحكم فعليا في حقه . فلو فرض اخذ القطع بالحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية في موضوع مرتبة الفعلي منه ، لا يعلم بثبوت الحكم له جعلا إلا بعد حصول القطع ، وحصول القطع به يتوقف على ثبوته له جعلا ، اذ القطع طريق الى الحكم ، فلابد في تعلقه به من تحقق الحكم وثبوته في رتبة سابقة على تعلق القطع به ، وهذا هو الدور .

هذا كله في اخذ القطع في موضوع الحكم . وأما الظن فملخص الكلام فيه انه يتصور أخذه في الموضوع (تارة) بنحو الصفتية (واخرى) بنحو الكاشفية والطريقية . وعلى التقديرين إما أن يكون جزءاً للموضوع او تمامه ،وعلى جميع التقادير إما ان يكون الظن معتبراً بجعل الشارع او غير معتبر . ولا اشكال في امكان اخذ الظن بحكم في موضوع حكم يخالفه ، كما اذا قال المولى إذا ظننت بوجوب الصلاة يجب عليك التصدق فان كان الظن تمام الموضوع ترتب عليه الحكم بلا فرق بين ان يكون الظن معتبراً أو غير معتبر ، وإن كان جزءاً للموضوع والجزء الآخر هو الواقع ، فان كان الظن معتبراً بالتعبد الشرعي ترتب عليه الحكم ايضاً ، فان احد

جزءى الموضوع ـ وهو الظن ـ متحقق بالوجدان ، والجزء الآخر ـ وهو الواقع ـ متحقق بالتعبد الشرعي . وإن كان الظن غير معتبر لا يترتب عليه الحكم إلا مع احراز الجزء الآخر ـ وهو الواقع ـ بامارة اخرى معتبرة ، او بأصل من الاصول المعتبرة .

وأما اخذ الظن بحكم في موضوع نفسه إن كان متعلقاً بالحكم ، أو اخذه في موضوع حكم متعلقه إن كان متعلقاً بالموضوع ، فهو غير ممكن ، لاستلزامه الدور على ما تقدم بيانه في القطع ، إذ لا فرق بين القطع والظن من هذه الجهة ، بلا فرق بين الظن المعتبر وغيره في هذه الصورة . واما اخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله مع كون الظن معتبراً شرعاً ، فهو ممكن ، لان النسبة بين ثبوت الواقع والظن به عموم من وجه ولو في نظر الظان ، إذ الظن وإن كان علماً تعبداً ، إلا انه يحتمل مخالفته للواقع وجداناً ، ففي مورد الاجتماع يلتزم بالتأكد . وبهذا ظهر ان اخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله مما لا مانع منه ، ولو قلنا بعدم امكان ذلك في القطع ، إذ القاطع لا يحتمل ان يكون قطعه مخالفاً للواقع ، فتكون النسبة بين الواقع وتعلق القطع به في نظر القاطع هو العموم المطلق ، فيمكن أن يتوهم ان اخذ القطع بحكم في موضوع حكم يماثله مستلزم لاجتماع المثلين في نظر القاطع ، وإن تقدم دفع هذا التوهم وأما اخذ الظن بحكم في موضوع حكم يماثله ، فليس فيه الا اجتماع العنوانين ، فيلتزم بالتأكد كما هو الحال في جميع موارد اجتماع العامين من وجه المحكومين بحكمين متماثلين ، وإن كان الظن غير معتبر ، فأخذه في موضوع الحكم المماثل بمكان من الامكان ، بل نقول بالامكان فيه ولو قلنا بالمنع في الظن المعتبر من جهة كونه علماً تعبداً ، بخلاف الظن غير المعتبر ، إذ لا يتصور فيه مانع اصلا .

وأما اخذ الظن بحكم في موضوع حكم يضاده ، فان كان الظن معتبراً ،

فلا ينبغي الاشكال في عدم امكانه ، إذ مقتضى حجية الظن هو الانبعاث نحو عمل ومقتضى الحكم المضاد هو الانبعاث نحو ضده ، فلا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال ، ومعه لا يصح تعلق الجعل بهما من المولى الحكيم .

هذا مضافاً الى ما ذكرناه في القطع المأخوذ في موضوع الحكم المضاد من لزوم اجتماع الضدين في مقام الجعل ، فراجع . و (بالجملة) حكم الظن المعتبر هو حكم القطع في هذه الجهة ، فكما لا يمكن ذلك في القطع ، لا يمكن في الظن المعتبر ايضاً . وإن كان الظن غير معتبر ، فالتزم صاحب الكفاية (ره) بامكانه بدعوى ان الظن غير المعتبر في حكم الشك فتكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة ، فلا يلزم من جعل الحكم المضاد في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدين ، وإلا فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في جميع موارد الجهل بالواقع . وعليه فيمكن ان يحكم المولى بوجوب شرب مائع قام على حرمته ظن غير معتبر ، لان تعدد المرتبة مانع عن التضاد بين الحكمين .

أقول : إن ما ذكره (قدس سره) وإن كان صحيحاً في نفسه ، فان جعل الترخيص في موارد الشك في الوجوب او الحرمة ـ على ما هو مقتضى أدلة البراءة ـ مما لا اشكال فيه ، مع انه يحتمل ان يكون الحكم الواقعي هو الوجوب او الحرمة ، إذ لا منافاة بين الترخيص الظاهري في ظرف الجهل والالزام الواقعي ، كما هو مذكور في محله . إلا أنه لا ربط له بالمقام ، إذ ليس الكلام في إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه ، بل البحث انما هو في الحكم الواقعي من حيث انه يمكن اخذ الظن بحكم في موضوع حكم آخر يضاده أم لا ، كما هو الحال في القطع ، فان الكلام فيه كان في امكان اخذه في موضوع حكم مضاد لمتعلقه ، باعتبار الحكم الواقعي ، إذ لا يتصور فيه حكم ظاهري .

والصحيح أن اخذ الظن بحكم ـ في موضوع حكم آخر مضاد له ـ غير

ممكن ، وإن كان الظن غير معتبر ، كما إذا قال المولى : إذا ظننت بوجوب الشيء الفلاني حرم عليك هذا الشيء ، وذلك لما تقدم في القطع من أن الحكم الذي اخذ في موضوعه الظن وان كان مقيداً بصورة الظن ، إلا أن الحكم الذي تعلق به الظن مطلق ، واطلاقه يشمل صورة الظن به ، فيلزم اجتماع الضدين في هذا الفرض ، ففي مفروض المثال المحرمة وان كانت مقيدة بصورة الظن بالوجوب ، إلا أن إطلاق الوجوب يشمل مالو تعلق به الظن وما لم يتعلق به ، ففي صورة تعلق الظن به يلزم اجتماع الوجوب والحرمة ، وهو محال . وتوهم — أنه يحتمل أن يكون الظن مخالفاً للواقع ، فلا يكون هناك إلا حكم واحد ، وهو ما اخذ الظن في موضوعه — مدفوع ، بأنه يكفي في الاستحالة احتمال مطابقته للواقع ، فان احتمال اجتماع الضدين ايضاً محال كما هو ظاهر .

(تنبيه)

لا يخفى ان البحث عن إمكان اخذ الظن بحكم — في موضوع حكم آخر يخالفه أو يماثله أو يضاده وعدمه — إنما هو بحث علمي بحت ، ولا تترتب عليه ثمرة عملية اصلا ، إذ لم يوجد اخذ الظن في موضوع حكم من الاحكام في شيء من الادلة الشرعية .

(وجوب موافقة القطع التزاماً)

وليعلم أنه يجب تصديق النبي ﷺ في كل ما جاء به من الاحكام الالزامية وغير الالزامية ، بل فيما أخبر به من الامور التكوينية الخارجية ، من الارض والسماء وما فيهما وما تحتهما وما فوقهما ، فان تصديقه ﷺ في جميع ذلك واجب ، ولكنه خارج عن محل البحث ، لكونه من اصول الدين لا من الفروع ، باعتبار أن تصديقه ﷺ في جميع ذلك يرجع الى تصديق نبوته ﷺ ويجب أيضاً الاتيان بالواجبات التعبدية مضافا الى الله سبحانه وتعالى ومتقرباً بها اليه على ما ذكرناه في بحث التعبدي والتوصلي ، وهذا الوجوب ـ أي وجوب الاتيان بالعبادات مع قصد التقرب ـ ايضاً خارج عن محل الكلام ، فانه مختص بالتعبديات ، ووجوب الموافقة الالتزامية على تقـــدير تسليمه لااختصاص له بالتعبديات ، بل يجري في التوصليات أيضاً ، فليس المراد من الموافقة الالتزامية ـ في محل الكلام ـ هو الاتيان بالواجب مع قصد القربة ، بل المراد هو الالتزام القلبي بالوجوب المعبرعنه بعقد القلب ، فيكون كل واجب ـ على تقدير وجوب الموافقة الالتزامية ـ منحلا الى واجبين : العمل الخارجي الصادر من الجوارح ، والعمل القلبي الصادر من الجوانح .

ثم إنهم ذكروا أن ثمرة هذا البحث تظهر في جريان الاصل في موارد دوران الامر بين المحذورين ، وفي اطراف العلم الاجمالي ، فيما إذا كانت الأطراف محكومة بالتكليف الالزامي ، فعلم اجمالا بارتفاعه في بعض الاطراف ، فعلى القول بوجوب الموافقة الالتزامية لايجري الاصل لكونه منافياً للالتزام بالحكم الواقعي

وكان مخالفة عملية للحكم بوجوب الالتزام بالواقع . واما على القول بعدم وجوب الموافقة الالتزامية فلا مانع من جريان الاصل .

إذا عرفت محل النزاع وثمرته فنقول : التحقيق عـــدم وجوب الموافقة الالتزاميه ، إذ لم يدل عليه دليل من الشرع ولا من العقل . أما الادلة الشرعية فظاهرها البعث نحو العمل والاتيان به خارجاً ، لا الالتزام به قلباً . واما العقل فلا يدل على أزيد من وجوب امتثال أمر المولى ، فليس هناك مايدل على لزوم الالتزام قلباً .

ثم لو تنزلنا وسلمنا وجوب الموافقة الالتزامية ، لا يترتب عليه ما ذكروه من الثمرة ، وهي عدم جريان الاصل في موارد دوران الامر بين المحذورين وفي اطراف العلم الاجمالي بارتفاع التكليف الالزامي في بعضها ، وذلك لأنه إن كان مراد القائل بوجوب الموافقة الالتزامية هو وجوب الالتزام بما هو الواقع على الاجمال ، فهو لاينافي جريان الأصل في الموارد المذكورة ، إذ مفاد الاصول أحكام ظاهرية ووظائف عملية عند الجهل بالواقع . ولا منافاة بينها وبين الالتزام بالحكم الوقعي على ما هو عليه ، فاذا دار الامر بين الوجوب والحرمة ، لامنافاة بين الالتزام بالاباحة الظاهرية للاصل ، والالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة ، وكذا الحال في جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي ، فانه لا منافاة بين الالتزام بنجاسة الاناءين ظاهراً والاجتناب عنها ، للاستصحاب والالتزام بطهارة أحدهما واقعاً اجمالا . وإن كان مراده هو وجوب الالتزام بكل حكم بعينه وبشخصه، فهو ساقط ، لعدم القدرة عليه، لعدم معرفته بشخص التكليف حتى يلتزم به ، وبعد سقوطه لا مانع من جريان الاصل . وان كان مراده وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير ، فهو معلوم البطلان إذ كل تكليف يقتضي الالتزام به ، لا الالتزام به أو بضده على نحو التخيير ،

مضافاً الى ان الالتزام بالوجوب ـ مع عدم العلم به ، أو الالتزام بالحرمة مع عدم العلم بها ـ تشريع محرم .

فتحصل أنه لا مانع من جريان الاصل في موارد دوران الامر بين المحذورين ، وفي اطراف العلم الاجمالي من ناحية وجوب الموافقة الالتزامية . نعم يبقى الكلام في جريان الاصل من جهة المقتضي وهو شمول إطلاقات ادلة الاصول لاطراف العلم الاجمالي وعدمه . والبحث عنه موكول الى محله ، وهو مبحث الاصول العملية . ونتكلم فيه هناك ان شاء الله تعالى .

(قطع القطاع)

وليعلم أنه ليس المراد من القطاع من يحصل له القطع كثيراً ، لكونه عالماً بالملازمات في غالب الاشياء بالفراسةالفطرية او بالاكتساب ، إذ قطعه حاصل من المبادي المتعارفة التي لو اطلع غيره عليها حصل له القطع ايضاً ، غاية الامر أنه عارف بتلك المبادي دون غيره ، بل المراد من القطاع من يحصل له القطع كثيراً من الاسباب غير العادية ، بحيث لو اطلع غيره عليها لا يحصل له القطع منها .

إذا عرفت المراد من القطاع ، فاعلم أنه ربما يقال بعدم الاعتبار بقطعه ، ولكن الصحيح خلافه ، لما عرفت سابقاً من أن حجية القطع ذاتية لا تنالها يد الجعل اثباتاً ونفياً ، فهي غير قابلة للتخصيص بغير القطاع . هذا في القطع الطريقي . وأما القطع الموضوعي فامره ـ سعة وضيقاً ـ وإن كان بيد المولى ،

فله أن يجعل موضوع حكمه نوعاً خاصاً من القطع ، وهو القطع الحاصل من الاسباب المتعارفة العادية ، إلا انه لا اثر في ذلك ، إذ القاطع وان كان ملتفتاً الى حاله في الجملة ، وأن قطعه قد يحصل من سبب غير عادي ، إلا أنه لا يحتمل ذلك في كل قطع بخصوصه ، لأن القاطع بشيء يرى ان قطعه حصل من سبب ينبغي حصوله منه ، ويخطىء غيره في عدم حصول القطع له من ذلك السبب ، فلا اثر للمنع عن العمل بالقطع الحاصل من سبب غير عادي بالنسبة الى القطاع .

الكلام في امكان المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة ، ويقع الكلام (تارة) في الصغرى وحصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية . و (اخرى) في الكبرى وحجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية .

ذكر صاحب الكفاية (ره) انه وإن نسب الى بعض الاخباريين منع الكبرى وأنه لا اعتبار بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية ، إلا ان مراجعة كلماتهم تشهد بكذب هذه النسبة ، وانهم في مقام المنع عن الصغرى ، فان بعضهم في مقام منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع . واستشهد في ذلك بما حكي عن السيد الصدر (ره) في باب الملازمة ، وبعضهم في مقام بيان عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية ، لانها لا تفيد إلا الظن . واستشهد لذلك بكلام المحدث الاسترابادى (ره) . ومن الواضح ان كلا الكلامين راجع الى منع الصغرى وعدم حصول القطع من المقدمات العقلية (انتهى ملخصاً) .

وما نقله عن المحدثين المذكورين وان كان راجعاً الى منع الصغرى ، كما ذكره ، إلا ان كلام جملة منهم صريح في منع الكبرى ، وانه لا يجوز العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة ، فراجع رسائل شيخنا الاعظم

الانصاري (ره) فانه قد استقصى في نقل كلماتهم . ومن العجيب ان هذا الكتاب برأى من صاحب الكفاية (ره) ومع ذلك انكر منع الأخباريين عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة . وكيف كان فتحقيق الكلام في الصغرى : ان الحكم العقلي ـ بمعنى إدراك العقل ـ يتصور على اقسام ثلاثة :

(الاول) ـ ان يدرك العقل وجود المصلحه أو المفسدة في فعل من الافعال ، فيحكم بالوجوب او الحرمة ، لتبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد عند اكثر الامامية والمعتزلة .

(الثاني) ـ أن يدرك العقل الحسن أو القبح ، كادراكه حسن الطاعة وقبح المعصية ، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورده ، لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع .

(الثالث) ـ أن يدرك العقل أمراً واقعياً مع قطع النظر عن ثبوت شرع وشريعة ، نظير إدراكه استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين ، و يسمى بالعقل النظري . وبضميمة حكم شرعي اليه يكون بمنزلة الصغرى يستكشف الحكم الشرعي في مورده .

(أما القسم الاول) ـ فالصحيح أنه غير مستلزم لثبوت الحكم الشرعي إذ قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمة بالمفسدة ، وبالعكس . والعقل لايمكنه الاحاطة بجميع جهات المصالح والمفاسد والمزاحمات والموانع ، فبمجرد ادراك مصلحة أو مفسدة لايمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي على طبقها، وهذا القسم هو القدر المتيقن من قوله عليه السلام : (ان دين الله لايصاب بالعقول) وقوله عليه السلام : (ليس شيء ابعد من دين الله عن عقول الرجال) فان كان مراد الاخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية هذا المعنى فهو الحق .

و (أما القسم الثاني) فهو وإن كان مما لامساغ لانكاره ، فان إدراك

العقل حسن بعض الاشياء وقبح البعض الآخر ضروري ، كيف ؟ ولولا ذلك لا طريق الى اثبات النبوة والشريعة ، فانه لولا حكم العقل بقبح اجراء المعجزة على يد الكاذب لم يمكن تصديق النبي ﷺ . لاحتمال الكذب في ادعائه النبوة . إلا انك قد عرفت في بحث التجرى ان هذا الحكم العقلي في طول الحكم الشرعي وفي مرتبة معلوله ، فان حكم العقل بحسن الاطاعة وقبح المعصيته انما هو بعد صدور أمر مولوي من الشارع ، فلا يمكن ان يستكشف به الحكم الشرعي .

و(اما القسم الثالث) فلا ينبغي التوقف والاشكال في استتباعه الحكم الشرعي فان العقل اذا ادرك الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته اوبين وجوب شيء وحرمة ضده وثبت وجوب شيء بدليل شرعي ، فلا محالة يحصل له القطع بوجوب مقدمته وبحرمةضده ايضاً ، إذ العلم بالملازمة والعلم بثبوت الملزوم علة للعلم بثبوت اللازم ، ويسمى هذا الحكم بالعقلي غير المستقل ، لكون إحدى مقدمتيه شرعية على ما عرفت .

وأما الكبرى ـ وهي حجيةالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة ـ فتحقيق الحال فيها يقتضي البحث (اولا) عن مقام الثبوت ، وأن المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة ممكن أو محال ؟ و (ثانياً) عن مقام الاثبات ، وأن الأدلة التي ذكرها الاخباريون تدل على عدم حجية القطع المذكور أم لا ؟

أما الكلام في مقام الثبوت ، فهو انه ذكر شيخنا الاعظم الانصاري (ره) واكثر من تأخر عنه : انه لا يمكن المنع عن العمل بالقطع ولو كان حاصلا من غير الكتاب والسنة ، لان الحجية ذاتية للقطع ، فيستحيل المنع عن العمل به لاستلزامه التناقض واقعاً او في نظر القاطع . إلا أن العلامة النائيني (ره) التزم بامكان المنع عنه بمعنى لا يرجع الى المنع عن العمل بالقطع ، ليرد بان حجية القطع ذاتية لا يمكن المنع عن العمل به بل بمعنى يرجع الى تقييد الحكم بعدم كونه مقطوعاً به

من غير الكتاب والسنة ، فيكون التصرف من الشارع في المقطوع به لا في القطع ليكون منافياً لحجيته الذاتية ، وذكر لتقريب مراده في المقام مقدمات ثلاث :

(المقدمة الاولى) ـ انه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم ، لاستلزامه الدور ، لأن القطع طريق الى متعلقه بالذات ، فالقطع بحكم متوقف على تحقق الحكم ، توقف الانكشاف على المنكشف ، ولا مناص من أن يكون الحكم في رتبة سابقة على تعلق القطع به ، ليتعلق به القطع ويكشف عنه ، وإذا فرض اخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم ، كان الحكم متوقفاً عليه توقف الحكم على موضوعه ، وهذا هو الدور الواضح .

(المقدمة الثانية) ـ ما ذكره في بحث التعبدي والتوصلي من أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق ، لأن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة ، فكل مورد لا يكون قابلا للتقييد لا يكون قابلا للاطلاق ، فلا يكون هناك تقييد ولا إطلاق ، ونتيجة هاتين المقدمتين : ان الاحكام الشرعية الاولية مهملة بالقياس الى علم المكلف بها وجهله ، لان تقييدها بالعلم بها غير ممكن بمقتضى المقدمة الاولى واطلاقها بالنسبة الى العلم والجهل ايضاً غير ممكن بمقتضى المقدمة الثانية ، فتكون مهملة لا محالة .

(المقدمة الثالثة) ـ انه مع ذلك كان الاهمال في مقام الثبوت غير معقول ، لأن الملاك إما أن يكون في جعل الحكم لخصوص العالم به ، فلابد من تقييده به . وإما أن يكون في الاعم منه ، فلابد من تعميمه ، وحيث ان تقييد الحكم بالعلم به في نفس دليله غير ممكن ، وكذا تعميمه ، فلابد من تتميمه بجعل ثانوي يعبر عنه بمتمم الجعل ، فاما أن يقيد بالعلم وسماه بنتيجة التقييد ، أو يعمم وسماه بنتيجة الاطلاق ، فالجعل الاول متعلق بنفس الحكم بنحو الاهمال . والجعل الثاني يبين اختصاصه بالعالم أو شموله للجاهل ايضاً . وهذا لا يكون مستلزماً للدور اصلا .

ثم إنه في كل مورد ثبت فيه تخصيص الحكم بالعالم به ـ كما في موارد وجوب الجهر والاخفات ، ووجوب التقصير في الصلاة ـ نلتزم فيه بنتيجة التقييد ، بمقتضى ما دل على كفاية الجهر في مورد الاخفات وبالعكس ، مع الجهل ، وكفاية التمام في موضع القصر كذلك ، وكل مورد لم يثبت فيه ذلك نقول فيه بنتيجة الاطلاق ، للعمومات الدالة على اشتراك العالم والجاهل في التكليف .

فتحصل أن تقييد الحكم بالقطع ـ الحاصل من سبب خاص او بعدم كونه مقطوعاً به من طريق خاص ـ مما لا مانع منه بتمام الجعل ، فالمنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة ـ على هذا النحو ـ بمكان من الامكان ، ففي مقام الثبوت لا محذور فيه ، إلا أن مقام الاثبات غير تام ، لعدم تمامية ما ذكره الاخباريون من الادلة على المنع من العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة .

وبالجملة المنع عن العمل بالقطع بهذا المعنى الراجع الى تقييد المقطوع به ممكن ، إلا انه لم يدل على وقوعه دليل إلا في موارد قليلة ، كالقطع الحاصل من القياس على ما يظهر من رواية أبان . انتهى ملخص كلامه زيد في علو مقامه .

أقول : أما ما ذكره من المقدمة الاولى فهو تام ، لما عرفت في بيان اقسام القطع الموضوعي ، فلا حاجة الى الاعادة . وأما ما ذكره في المقدمة الثانية : من ان استحالة التقييد تستلزم استحالة الاطلاق ، فهو غير تام لما ذكرناه في بحث التعبدي والتوصلي . وقد أشبعنا الكلام فيه هناك بما لامزيد عليه . و (ملخصه) : أن التقابل بين التقييد والاطلاق وإن كان من تقابل العدم والملكة ـ كما ذكره (قدس سره) ـ لان الاطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما كان قابلا له ، إلا انه لا يعتبر في تقابل العدم والملكة القابلية في كل مورد بشخصه ، بل تكفي القابلية في الجملة ، ألا ترى ان الانسان غير قابل للاتصاف بالقدرة على الطيران مثلا ،

ومع ذلك صح اتصافه بالعجز عنه ، فيقال ان الانسان عاجز عن الطيران ، وليس ذلك إلا لكفاية القابلية في الجملة ، وان الانسان قابل للاتصاف بالقدرة في الجملة ، وبالنسبة الى بعض الاشياء . وإن لم يكن قابلا للاتصاف بالقدرة على خصوص الطيران ، وكذا الانسان غير متصف بالعلم بذات الواجب تعالى ، مع انه متصف بالجهل به ، وليس ذلك إلا لأجل كفاية القابلية في الجملة ، فان الانسان قابل للاتصاف بالعلم بالنسبة الى بعض الاشياء ، وإن كان غير قابل للاتصاف بالعلم بذاته تعالى وتقدس . وعليه فاستحالة التقييد بشيء تستلزم ضرورية الاطلاق أو التقييد بضده ، كما أن استحالة الجهل له تعالى تستلزم ضرورية العلم له ، فاستحالة تقييد الحكم بقيد تقتضي ضرورية الاطلاق أو التقييد بضـــده ، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في بحث التعبدي والتوصلي . ففي المقام حيث أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل لما عرفت من استلزامه الدور ، وتقييده بالجهل به ايضاً محال ، لعين ذلك المحذور ، فيكون مطلقاً بالنسبة الى العلم والجهل لا محالة في الجعل الاولي ، بلا حاجة الى متمم الجعل . وإذا كان كذلك وقطع به المكلف يستحيل منعه عن العمل بقطعه ، لاستلزامه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً ، ومطلقاً في صورة الاصابة .

وقـد ظهر بما ذكرناه فساد ما ذكره من صحة اخذ القطع بالحكم في موضوعه شرطاً أو مانعاً بتتميم الجعل ، لانه متوقف على كون الجعل الاولي بنحو الاهمال . وقد عرفت كونه بنحو الاطلاق .

وأما ما ذكره من ان العلم مأخوذ في الحكم في موارد الجهر والاخفات والقصر والتمام ، ففيه ان الامر ليس كذلك ، إذ غاية ما يستفاد من الأدلة هو إجزاء احدهما عن الآخر ، واجزاء التمام عن القصر عند الجهل بالحكم ، لا اختصاص الحكم بالعالم ، فان اجتزاء الشارع ـ في مقام الامتثال بالجهر في موضع الاخفات أو العكس ـ لا يدل على اختصاص الحكم بالعالم . ويدل عليه ان العنوان المذكور

في الرواية هو الجهر فيما ينبغي فيه الاخفات أو الاخفات فيما ينبغي فيه الجهر. وهذا التعبير ظاهر في ثبوت الحكم الاولى للجاهل ايضاً . ويؤيده تسالم الفقهاء على ان الجاهل بالحكمين مستحق للعقاب عند المخالفة فيما اذا كان جهله عن تقصير ، فانه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم لا معنى لكون الجاهل مستحقاً للعقاب .

وأما ما ذكره من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس برواية أبان ، ففيه (اولا) ـ ان رواية أبان ضعيفة السند ، فلا يصح الاعتماد عليها . و (ثانياً) ـ انه لا دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم . نعم يظهر منها كونه مطمئناً به ، حيث قال : (كنا نسمع ذلك بالكوفة ، ونقول ان الذي جاء به شيطان) . و (ثالثاً) ـ انه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان ، فان الامام عليه السلام قد أزال قطعه ببيان الواقع ، وأن قطعه مخالف له وذلك يتفق كثيراً في المحاورات العرفية ايضاً ، فربما يحصل القطع بشيء لأحد ، ويرى صاحبه ان قطعه مخالف للواقع ، فيبين له الواقع ، ويذكر الدليل عليه ، ليزول قطعه أي جهله المركب ، لا للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقائه .

فتحصل ان ما ذكره شيخنا الاعظم الانصاري (ره) ـ وتبعه اكثر من تأخر عنه من استحالة المنع عن العمل بالقطع ـ متين جداً . نعم الخوض في المطالب العقلية لاستنباط الاحكام الشرعية مرغوب عنه ، وعليه فلا يكون معذوراً لو حصل له القطع بالاحكام الشرعية من المقدمات العقلية ، على تقدير كون قطعه مخالفاً للواقع ، لتقصيره في المقدمات .

ولا يخفى انه بعدما ثبتت استحالة المنع عن العمل بالقطع ثبوتاً ، لا حاجة الى البحث عن مقام الاثبات ودلالة الأدلة الشرعية ، كما هو ظاهر .

بقي الكلام في فروع توهم فيها المنع عن العمل بالقطع . وحيث ان القطع مما لا يمكن المنع عن العمل به ـ على ما تقدم الكلام فيه ـ فلابد من التعرض

لتلك الفروع ودفع التوهم المذكور :

(الفرع الاول) ـ ما اذا كان لأحد درهم عند الودعي ، وللآخر درهمان عنده ، فسرق احد الدراهم ، فقد ورد النص أنه يعطى لصاحب الدرهمين درهم ونصف ، ولصاحب الدرهم نصف . فقد يقال : إن الحكم بالتنصيف مخالف للعلم الاجمالي بان تمام هذا الدرهم لأحدهما ، فالتنصيف موجب لاعطاء النصف لغير مالكه ثم لو انتقل النصفان الى ثالث بهبة ونحوها ، فاشترى بمجموعهما جارية ، يعلم تفصيلا بعدم دخولها في ملكه ، لكون بعض الثمن ملك الغير ، فالحكم بجواز وطئها مخالف للعلم التفصيلي . وربما يقال في دفع الاشكال : أن الحكم المذكور في النص موافق للقاعدة ، لان الامتزاج موجب للشركة القهرية ، فيكون كل منهما شريكاً في كل جزء جزء من الدراهم الثلاثة ، فما سرق يكون لهما لا لأحدهما .

وفيه (اولا) ـ ان المقام اجنبي عن باب الامتزاج ، اذ الامتزاج الموجب للشركة القهرية إنما هو فيما اذا كان الامتزاج موجباً لوحدة المالين في نظر العرف فصار الممتزجان واحداً في نظر العرف ، بلا فرق في ذلك بين ان يكونا مختلفين في الجنس ـ كما اذا امتزج الماء والحليب مثلا ـ أو متحدين في الجنس ، كما اذا امتزج الحليب بالحليب . والمقام ليس من هذا القبيل ، كما هو ظاهر .

و (ثانياً) ـ أن لازم ذلك هو الحكم باعطاء ثلث الدرهمين ، وهو ثلثا درهم لصاحب الدرهم واعطاء ثلثي الدرهمين وهو درهم وثلث لصاحب الدرهمين ، والمفروض ان الحكم المنصوص على خلاف ذلك ، وهو الحكم باعطاء ربع الدرهمين ـ وهو النصف ـ لصاحب الدرهم واعطاء ثلاثة ارباع الدرهمين ـ أي درهم ونصف ـ لصاحب الدرهمين .

والتحقيق أن يقال إن الحكم بتنصيف الدرهم في الفرع المذكور ليس مخالفاً للقطع بالحكم الشرعي ، غاية الأمر أن الشارع قد حكم بالتصرف في مال

الغير ، والشارع له الولاية على الاموال والأنفس ، بل هو المالك الحقيقي ، وقد حكم بجواز التصرف في بعض الموارد ، مع العلم التفصيلي بكونه مال الغير ، كما في حق المارة ، وحكم الشارع بتنصيف الدرهم إما ان يكون من باب الصلح القهري ، بمعنى ان الشارع ملك نصف الدرهم لغير مالكه حسماً لمادة النزاع بمقتضى ولايته على الاموال والانفس ، فيدخل احد النصفين في ملك الغير بالتعبد الشرعي ، فلا مخالفة للعلم الاجمالي ، ولا للعلم التفصيلي . ولا بأس بتصرف شخص ثالث في مجموع النصفين باشتراء الجارية بهما ، إذ قد انتقل اليه كل من النصفين من مالكه الواقعي ، فلا تكون هناك مخالفة للعلم التفصيلي . وإما أن يكون من باب قاعدة العدل والانصاف التي هي من القواعد العقلائية ، وقد امضاها الشارع في جملة من الموارد ، كما اذا تداعى شخصان في مال ، وكان تحت يدهما ، أو اقام كل واحد منهما البينة ، او لم يتمكنا من البينة وحلفا أو نكلا ، فيحكم بتنصيف المال بينهما في جميع هذه الصور ، وهذه القاعدة مبنية على تقديم الموافقة القطعية ـ في الجملة مع المخالفة القطعية كذلك ـ على الموافقة الاحتمالية في تمام المال ، فانه لو اعطي تمام المال ـ في هذه الموارد ـ لأحدهما للقرعة مثلا ، احتمل وصول تمام المال الى مالكه ، ويحتمل عدم وصول شيء منه اليه ، بخلاف التنصيف ، فانه عليه يعلم وصول بعض المال الى مالكه جزماً ، ولا يصل اليه بعضه الآخر كذلك ، فيكون التنصيف مقدمة لوصول بعض المال الى مالكه ، ويكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدمة لايصاله الى مالكه الغائب حسبة ، إلا انه من باب المقدمة الوجودية . والمقام من باب المقدمة العلمية . وعلى هذا يكون احدهما مالكاً للنصف واقعاً ، والآخر مالكاً للنصف الآخر ظاهراً ، فان قلنا بكفاية الملكية الظاهرية في جواز تصرف الغير ممن انتقل اليه مجموع النصفين ، فلا بأس بالتصرف في المجموع واشتراء الجارية به ، وإن لم نقل بها ـ كما هو الظاهر ـ فنلتزم بعدم

جواز التصرف في مجموع النصفين لشخص ثالث ، وبعدم صحة اشتراء الجارية به . وليس في ذلك مخالفة للنص ، إذ النص مشتمل على التنصيف ، ولم يتعرض لجواز التصرف فيهما لشخص ثالث .

(الفرع الثاني) ـ ما لو اختلف المتبايعان في المثمن أو الثمن بعد الاتفاق على وقوع البيع ، وليفرض الاختلاف في المتباينين لا في الاقل والاكثر ، إذ على تقدير الاختلاف في الأقل والاكثر ، كما لو ادعى البائع ان الثمن عشرة دنانير وادعى المشترى كونه خمسة دنانير ، فقد ورد النص على انه ـ مع بقاء العين ـ يقدم قول البائع ، ومع تلفها يقدم قول المشتري ، وهذا الفرض خارج عن محل البحث ، فان الكلام فيما اذا كان الامر دائراً بين المتباينين ، كما لو ادعى البائع ان الثمن خمسة دنانير ، وادعى المشترى كونه عشرة دراهم ، أو ادعى البائع ان المبيع عبد ، وادعى المشترى كونه جارية . ففي مثل ذلك ان اقام احدهما البينة يحكم له ، وإلا فان حلف احدهما ونكل الآخر ، يقدم قوله ، وإن تحالفا يحكم بالانفساخ ، ورجوع كل من الثمن والمثمن الى مالكه الاول . فيقال : ان الحكم برد المثمن الى البائع في المثال الاول مخالف للعلم التفصيلي بانه ملك للمشتري سواء كان ثمنه خمسة دنانير او عشرة دراهم ، وكذا الحكم ـ برد الثمن الى المشتري في المثال الثاني ـ مخالف للعلم بكونه ملكاً للبائع ، سواء كان ثمناً للعبد او الجارية ، ثم لو انتقل العبد والجارية معاً الى ثالث أفتوا بجواز تصرفه فيهما ، مع انه يعلم بعدم انتقال احدهما اليه من مالكه الواقعي ، وهو المشتري .

والجواب انه إن قلنا بأن التحالف موجب للانفساخ واقعاً بالتعبد الشرعي كما هو ليس ببعيد ، فينفسخ البيع واقعاً ، ويرجع كل من العوضين الى ملك مالكه الاول ، ويكون التحالف نظير تلف العين قبل القبض . وعليه فلا مخالفة للعلم الاجمالي او التفصيلي ، ولا مانع من التصرف في الثمن والمثمن ، ولا في

العبد والجارية لشخص ثالث ، وإن قلنا بأن التحالف لا يوجب الانفساخ واقعاً بل الانفساخ ظاهري لرفع الخصومة وقطع المنازعة ، فليس هناك إلا العلم بكون المال ملك الغير ، فان دل دليل على جواز التصرف فيه لثالث ، كان المورد مما رخص الشارع في تصرف مال الغير فيه . ولا اشكال فيه كما تقدم ، وإن لم يدل عليه دليل فلتزم بعدم جواز التصرف فيه .

(الفرع الثالث) ـ ما لو اختلف المتداعيان في سبب الانتقال بعد الاتفاق على اصله ، كما لو قال احـــدهما بعتك الجارية ، وقال الآخر وهبتني اياها ، فترد الجارية بعد التحالف الى مالكها الاول ، مع العلم التفصيلي بخروجها عن ملكه .

والجواب انه ان كانت الهبة جائزة كان ادعاء البيع وإنكار الهبة من الواهب رجوعاً عنها ، لان انكار الهبة يدل بالالتزام على الرجوع عنها ، نظير إنكار الوكالة ، فانه ايضاً يعد فسخاً لها . وعليه فتصير الجارية بمجرد انكار الهبة ملكاً لمالكها الاول ، فليس هناك علم بالمخالفة . واما لو كانت الهبة لازمة ، كما اذا كانت لذي رحم يجري في المقام ما ذكرناه في الفرع السابق : من أنه إن قلنا بأن التحالف يوجب انفساخ العقد واقعاً ، سواء كان في الواقع بيعاً أو هبة ، فينفسخ العقد ، وترجع الجارية الى ملك مالكها الاول ، فلا مخالفة للعلم الاجمالي او التفصيلي . وان لم نقل بذلك وقلنا ان الانفساخ ظاهري لرفع الخصومة ، فجواز التصرف فيها تابع للدليل ، فان دل عليه دليل كان مما رخص فيه الشارع في التصرف في مال الغير ، وإلا نلتزم بعدم جواز التصرف . وعلى كلا التقديرين لا مخالفة للعلم الاجمالي أو التفصيلي .

(الفرع الرابع) ـ ما لو وجد المني في ثوب مشترك بين شخصين ، فذكروا انه يجوز اقتداء أحدهما بالآخر ، مع انه يعلم ببطلان صلاته إما لجنابة نفسه او لجنابة امامه ، وذكروا ايضاً انه يجوز لثالث الاقتداء بهما في صلاة واحدة ،

مع انه يعلم ببطلان صلاته اما لجنابة الامام الاول او الامام الثاني ، وكذا يجوز له الاقتداء بهما في صلاتين مترتبتين ، كما اذا اقتدى بأحدهما في صلاة الظهر وبالآخر في صلاة العصر ، مع انه يعلم تفصيلا ببطلان صلاة العصر اما لجنابة الامام او لفوات الترتيب وكذا يجوز الاقتداء بهما في صلاتين غير مترتبتين ، مع انه يعلم اجمالا ببطلان احدى الصلاتين ، فالحكم بجواز الاقتداء في جميع هذه الفروع مخالف للعلم الاجمالي او التفصيلي .

والجواب ان الحكم بجواز الائتمام في هذه الفروض ليس مما ورد فيه نص فلا بد من البحث فيه من حيث القاعدة ، ومحله الفقه (بحث صلاة الجماعة) . فان قلنا بأن صحة صلاة الامام بنظره كافية لجواز الائتمام ولو لم تكن صحيحة في نظر المأموم ، جاز الاقتداء في جميع هذه الفروض ، ولا علم للمأموم ببطلان صلاته ولو مع علمه تفصيلا ببطلان صلاة الامام ، كما لو علم المأموم بأن الامام محدث ولكن الامام لم يعلم بذلك فصلى عالماً بالطهارة او مستصحباً لها ، فيجوز له الاقتداء به وصحت صلاته ، مع العلم التفصيلي ببطلان صلاة الامام ، فكيف الحال في موارد العلم الاجمالي . وان لم نقل بذلك واعتبرنا في جواز الاقتداء صحة صلاة الامام بنظر المأموم ايضاً ، فنلتزم بعدم جواز الاقتداء في جميع هذه الفروض عملا بالقاعدة مع عدم ورود نص على جواز الاقتداء كما تقدم .

(الفرع الخامس) ـ ما لو اقر احد بعين لشخص ، ثم أقر بها لشخص آخر ، فيحكم باعطاء العين للمقر له الاول ، واعطاء بدلها من المثل او القيمة للثاني ، وقد يجتمع العين والبدل عند شخص آخر ، فهو يعلم اجمالا بحرمة التصرف في احدهما ، ولو اشترى بهما شيئاً يعلم تفصيلا بعدم جواز التصرف فيه ، لكون بعض ثمنه ملكاً للغير ، فلم يدخل المثمن في ملكه . ويظهر الجواب في هذا الفرع مما ذكرناه في الفروع السابقة ، فان الحكم المذكور مما لم يرد فيه

نص خاص ، وانما هو بمقتضى القاعدة ، باعتبار ان الاقرار الأول يوجب اعطاء العين للمقر له الاول بمقتضى قاعدة الاقرار ، فيحكم بكونها له ظاهراً ، وبمقتضى الاقرار الثاني يحكم بأن العين كانت ملكاً للمقر له الثاني ، وحيث أنه اتلفها باقراره الاول فيحكم عليه بالضمان ، لقاعدة الاتلاف ، فيجوز التصرف لكل منهما في العين والبدل ، لانه قد ثبتت ملكية كل منهما بالامارة الشرعية وهي الاقرار . واما من اجتمع عنده العين والبدل ، فان قلنا بأن الملكية الظاهرية لاحد موضوع لجواز تصرف الآخر واقعاً ، فلا اشكال في جواز تصرفه فيهما اذ ليس له علم اجمالي بحرمة التصرف في احدهما ، وكذا المال المشترى بهما لعدم العلم بالحرمة ايضاً . وان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ، لعدم الدليل على ان الملكية الظاهرية لاحد موضوع لجواز التصرف لغيره واقعاً ، فنلتزم بعدم جواز التصرف في كلا المالين ، للعلم الاجمالي بحرمة التصرف في احدهما ، وكذا فيما اشترى بهما عملا بالقاعدة مع عدم ورود دليل خاص يدل على الجواز من آية أو رواية .

(الفرع السادس) ـ حكم بعض بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ، فانه مخالف للعلم الاجمالي بوجود الحرام في بعض الاطراف . والجواب ان عنوان المحصور مما لم يرد في الأدلة الشرعية ، وانما هو اصطلاح المتأخرين من الفقهاء ، والحكم دائر مدار تنجيز العلم الاجمالي ، فان قلنا بأن العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فقط ، نلتزم بجواز الارتكاب في بعض الاطراف دون الجميع ، حتى لا ينتهي الامر الى المخالفة القطعية ، وان قلنا بأن العلم الاجمالي منجز حتى بالنسبة الى الموافقة القطعية ، نلتزم بعدم جواز الارتكاب في شيء من الاطراف تحصيلا للموافقة القطعية ، إلا ان يطرأ عنوان رافع للحكم الواقعي ، كما اذا كان الاجتناب عن الجميع غير مقدور او حرجياً .

وبالجملة الحكم في المقام يدور مدار القاعدة ، ولم يرد فيه نص خاص ليكون مفاده مخالفاً للعلم الاجمالي أو التفصيلي . هذا تمام الكلام في هذه الفروع . وملخص القول انه بعد ما ثبتت استحالة المنع عن العمل بالقطع على ما تقدم بيانه لا يمكن الالتزام بحكم مخالف للقطع في مورد من الموارد .

(الكلام فى العلم الاجمالى)

ويقع البحث في مقامين : (المقام الاول) ـ في ثبوت التكليف وتنجزه بالعلم الاجمالي وعدمه . (المقام الثاني) ـ في سقوط التكليف بالامتثال الاجمالي وعدمه بعد الفراغ عن ثبوته ، مع امكان الامتثال التفصيلي ، كما اذا كان المكلف متمكناً من تعيين تكليفه بأنه القصر أو التمام ، فيجمع بينهما ، او كان متمكناً من تعيين القبلة فلم يعين ويأتي بصلاتين الى جهتين يعلم اجمالا بكون احداهما الى القبلة .

(اما المقام الاول) فيقع البحث فيه في جهتين : (الجهة الاولى) ـ في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية ، بمعنى عدم امكان الرجوع الى الاصل في شيء من اطرافه ، فيجب الاتيان بجميع الاطراف فى الشبهة الوجوبية ، ويجب الاجتناب عن جميع الاطراف في الشبهة التحريمية .

(الجهة الثانية) ـ في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية بمعنى عدم جواز الرجوع الى الاصل في مجموع الاطراف ، وان جاز الرجوع اليه في البعض ، فلا يجوز ترك المجموع في الشبهة الوجوبية وارتكاب المجموع في الشبهة التحريمية ، وان جاز ترك البعض في الاولى وارتكاب البعض

في الثانية .

وحيث ان البحث عن الجهة الاولى يناسب مبحث البراءة ، اذ البحث فيها انما هو عن جواز ترك بعض الاطراف في الشبهة الوجوبية ، وعن جواز ارتكاب البعض في الشبهة التحريمية ، وليس في بعض الاطراف إلا احتمال التكليف ، كما هو الحال في الشبهة البدوية المبحوث عنها في مبحث البراءة . فالبحث عنها موكول الى مبحث البراءة .

اما البحث عن الجهة الثانية فهو المناسب للمقام ، إذ البحث فيها إنما هو عن جواز ترك مجموع الأطراف في الشبهة الوجوبية ، وجواز ارتكاب المجموع في الشبهة التحريمية ، وثبوت التكليف في مجموع الاطراف معلوم ، فيكون البحث راجعاً الى حجية القطع فيما اذا كان متعلقه مردداً بين امرين أو امور المعبر عنه بالعلم الاجمالي ، فيقع الكلام فعلا في الجهة الثانية .

وليعلم اولا ـ ان البحث في كل من الجهتين مبتن على احد طرفي الترديد في الجهة الاخرى (بيان ذلك) ان البحث في الجهة الاولى انما هو عن وجوب الموافقة القطعية وعدمه . وهذا البحث مبني على ان نقول في الجهة الثانية بحرمة المخالفة القطعية ، اذ على القول بعدم حرمة المخالفة القطعية ـ وجواز ترك تمام الاطراف في الشبهة الوجوبية ، وجواز ارتكاب تمام الاطراف في الشبهة التحريمية ـ لم يبق مجال للبحث عن وجوب الموافقة القطعية ، بمعنى وجوب الاتيان بجميع الاطراف في الشبهة الوجوبية ، ووجوب الاجتناب عن جميع الاطراف في الشبهة التحريمية ، كما هو ظاهر . وكذا الحال في الجهة الثانية ، فان البحث فيها إنما هو عن حرمة المخالفة القطعية وعدمها . وهذا البحث مبني على أن نقول في الجهة الاولى بعدم وجوب الموافقة القطعية ، إذ على القول بوجوب الموافقة القطعية ، ووجوب الاتيان بجميع الاطراف في الشبهة الوجوبية

ووجوب الاجتناب عن جميع الاطراف في الشبهة التحريمية لا يبقى مجال للبحث عن حرمة المخالفة القطعية وعدمها . ولهذا لا يكون البحث في احدى الجهتين مغنياً عن البحث في الجهة الاخرى . وحيث ان المناسب للمقام هو البحث عن الجهة الثانية لما عرفت ، فيقع الكلام فعلا فيها ، ولابد من التكلم في مباحث ثلاثة :

(المبحث الاول) ـ في ان العقل ـ الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والعصيان ـ هل يفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في تنجيز التكليف ام لا ؟ وبعبارة اخرى هل المأخوذ في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى هو وصول التكليف بالعلم التفصيلي ، أو الاعم منه ومن العلم الاجمالي ؟ وبعبارة ثالثة هل العقل يرى العلم الاجمالي بياناً كالعلم التفصيلي كي لا تجرى معه قاعدة قبح العقاب بلا بيان ام لا ؟

(المبحث الثاني) ـ في انه بعد الفراغ عن كونه بياناً ، هل يمكن للشارع ان يرخص فى المخالفة القطعية بارتكاب جميع الاطراف فى الشبهة التحريمية ، وترك الجميع في الشبهة الوجوبية أم لا ؟

(المبحث الثالث) ـ في وقوع ذلك ، والبحث عن شمول ادلة الاصول العملية الشرعية لجميع اطراف العلم الاجمالي وعدمه ، بعد الفراغ عن الامكان .

(أما المبحث الاول) ـ فربما يقال إنه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى ان يكون المكلف عالماً بالمخالفة حين العمل ، لان القبيح هو عصيان المولى ، ولا يتحقق العصيان إلا مع العلم بالمخالفة حين العمل . والمقام ليس كذلك ، اذ لا علم له بالمخالفة حين ارتكاب كل واحد من الاطراف ، لاحتمال ان يكون التكليف في الطرف الآخر ، غاية الامر أنه بعد ارتكاب جميع الاطراف يحصل له العلم بالمخالفة ، وتحصيل العلم بالمخالفة ليس حراماً ، ولذا

لو ارتكب المكلف ما هو مشكوك الحرمة بالشك البدوى تمسكاً بأصالة البراءة ، لامانع له بعد ذلك من تحصيل العلم بحرمة ما فعله بالسؤال من المعصوم عليه السلام ، أو بالجفر والرمل وغير ذلك . هذا غاية ما قيل في وجه جواز المخالفة القطعية .

ولكنه بمعزل عن التحقيق ، إذ لا يعتبر في حكم العقل بقبح المخالفة الا وصول التكليف من حيث الكبرى والصغرى . واما تمييز متعلق التكليف عن غيره فغيرلازم ، فاذا وصل التكليف الى العبد من حيث الكبرى بمعنى علمه بحرمة شرب الخمر مثلا ومن حيث الصغرى بمعنى علمه بتحقق الخمر خارجاً ، فقد تم البيان ولا يكون العقاب على المخالفة حينئذ عقاباً بلا بيان ، وتردد الخمر بين ما تعين لادخل له في موضوع حكم العقل بقبح المخالفة . والشاهد هو الوجدان ومراجعة العقلاء ، ، فانا لانرى فرقاً في الحكم بالقبح بين ما إذا عرف العبد ابن المولى بشخصه فقتله ، وما اذا علمه اجمالا بين عدة اشخاص فقتلهم جميعاً .

وبالجملة المعتبر في حكم العقل بقبح المخالفة هو وصول التكليف ، واما تمييز المكلف به ، فلا دخل له في الحكم المذكور اصلا . ولذلك لا ريب في حكم العقل بقبح المخالفة بارتكاب جميع الاطراف دفعة ، كما اذا نظر الى امرأتين يعلم بحرمة النظر الى إحداهما مع ان متعلق التكليف غير مميز .

(اما المبحث الثاني) ـ فذهب صاحب الكفاية (ره) الى امكان جعل الترخيص في جميع اطراف العلم الاجمالي ، بدعوى أن الحكم الواقعي لم ينكشف به تمام الانكشاف ، فمرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة ، بل ادعى وقوعه كما في الشبهة غير المحصورة ، وذكر انه لا مضادة بين الحكم الظاهري والواقعي ، إذ لو كانت بينهما مضادة لما امكن جعل الحكم الظاهري في الشبهات غير المحصورة بل في الشبهة البدوية ، لاستلزامه احتمال الجمع بين الضدين . ومن الواضح

استحالة احتمال الجمع بين الضدين كالقطع به ، اذ الجمع بينهما محال . والمحال مقطوع العدم دائماً . فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي في المقام ، ضرورة عدم الفرق بين الموارد في المضادة بين التكليف الالزامي الواقعي وجعل الترخيص .

هذا ملخص كلامه في المقام . وما ذكرناه هنا مبني على ما ذكره في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري : من أن الحكم الواقعي ليس فعلياً من جميع الجهات مع عدم العلم به ، فلا منافاة بينه وبين الحكم الظاهري ، لعدم كونهما في مرتبة واحدة . وعلى هذا الاساس التزم في المقام بامكان جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي من الوجوب أو الحرمة ، إذ عليه لامنافاة بين الحكم المعلوم بالاجمال وبين الترخيص ، لعدم كون المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات ، لعدم انكشافه تمام الانكشاف . ولكن البناء المذكور مما لا اساس له ، لان العلم لادخل له في فعلية الحكم ، وإنما هو شرط لتنجزه وقد ذكرنا غير مرة أنه ليس للحكم إلا مرتبتان : إحداهما مرتبة الجعل والاخرى مرتبة الفعلية . والاولى عبارة عن إنشاء الحكم للموضوع المقدر وجوده على نحو القضية الحقيقية ، كما في قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) والثانية عبارة عن فعلية الحكم بتحقق موضوعه خارجاً ، كما إذا صار المكلف مستطيعاً ، بلا دخل للعلم به اصلا ، غاية الأمر ان العلم دخيل في تنجز التكليف ، فلا يصح العقاب على المخالفة إلا مع العلم بالتكليف .

وبالجملة فعلية الحكم تابعة لفعلية موضوعه ، وليس العلم مأخوذاً في موضوعه كي تكون فعليته متوقفة عليه لما دل عليه الدليل من اشتراك التكليف بين العالم والجاهل مضافاً الى ماتقدم من عدم إمكان اخذ العلم بالحكم في موضوعه فتحصل ان ما ذكره صاحب الكفاية (ره) لا يفيد في الجمع بين الحكم

الواقعي والظاهري ، ولا في إثبات امكان الترخيص في اطراف العلم الاجمالي ، لكونه مبنياً على كون العلم دخيلا في فعلية الحكم ، وقد ظهر بما ذكرناه عدم دخله في فعلية الحكم اصلا . والصحيح عدم امكان جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي ، ولا يقاس المقام بجعل الحكم الظاهري في الشبهة البدوية . وتحقيق ذلك يقتضي التكلم في وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بمقدار يتضح به عدم صحة قياس المقام به . وتفصيله موكول الى محله .

فنقول : ان الاحكام الشرعية لا مضادة بينها في أنفسها ، اذ الحكم ليس إلا الاعتبار اي اعتبار شيء في ذمة المكلف من الفعل أو الترك . ومن الواضح عدم التنافي بين الامور الاعتبارية ، وكذا لا تنافي بين إبرازها بالالفاظ ، بأن يقول المولى افعل كذا ولا تفعل كذا ، كما هو ظاهر ، إنما التنافي بينها في موردين : (الاول) ـ في المبدأ (الثاني) في المنتهى . والمراد بالمبدأ ما يعبر عنه بعلة الحكم مسامحة من المصلحة والمفسدة ، كما عليه الامامية والمعتزلة ، أو الشوق والكراهة ، كما عليه الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد . والمراد من المنتهى مقام الامتثال . أما التنافي من حيث المبدأ ، فلانه يلزم من اجتماع الحكمين كالوجوب والحرمة مثلا اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق بلا كسر وانكسار ، وهو من اجتماع الضدين ، ولا إشكال في استحالته ، وكذا الحال في اجتماع الوجوب والترخيص أو اجتماع الحرمة والترخيص ، فانه يلزم وجود المصلحة الملزمة وعدم وجودها في شيء واحد ، أو وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها ، وهو من اجتماع النقيضين المحال . لما التنافي بين الأحكام من حيث المنتهى وهو مقام الامتثال ، فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين كما هو ظاهر ، فيقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال .

اذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في الشبهات البدوية اصلا ، لا من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى . أما من ناحية المبدأ فلأن المصلحة في الحكم الظاهري إنما تكون في نفس الحكم لا في متعلقه ، كما في الحكم الواقعي ، سواء كان الحكم الظاهري ترخيصياً لمجرد التسهيل على المكلف ، أو إلزامياً لغرض آخر من الاغراض ، فلا يلزم من مخالفته للحكم الواقعي اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد . وأما من ناحية المنتهى ، فلان الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجزه لعدم وصوله الى المكلف ، فما لم يصل الحكم الواقعي الى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله ، فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري . واذا وصل الحكم الواقعي الى المكلف وحكم العقل بلزوم امتثاله لا يبقى مجال للحكم الظاهري ، لارتفاع موضوعه بوصول الواقع . وبعبارة اخرى حكم العقل بلزوم الامتثال انما هو بعد وصول الحكم الى المكلف ، بلا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري ، ووصول كلا الحكمين الى المكلف في عرض واحد محال . لكون الحكم الظاهري دائماً في طول الحكم الواقعي ، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه ، فلا يحكم العقل الا بلزوم امتثال الحكم الواقعي ، ومع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الظاهري ، فلا تنافي بين الحكمين في مقام الامتثال ابداً .

هذا بخلاف الحكم الظاهري المجعول في اطراف العلم الاجمالي ، فان التنافي - بينه وبين الحكم الواقعي الواصل بالعلم الاجمالي في مقام الامتثال - واضح ، لما تقدم من عدم الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال بين وصول الحكم بالعلم التفصيلي والاجمالي ، فان كان الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي المعلوم بالاجمالي على ما هو المفروض لزم محذور اجتماع الضدين في مقام الامتثال . فكيف يقاس المقام بالشبهة البدوية . نعم يرد النقض بالشبهة غير المحصورة لوصول

الحكم الواقعي فيها ايضاً بالعلم الاجمالي . ومجرد قلة الاطراف وكثرتها لا يوجب الفرق في حكم العقل بلزوم الامتثال . واما نحن فني فسحة من هذا النقض ، لانا نقول بعدم الفرق بين قلة الاطراف وكثرتها في حكم العقل بلزوم الامتثال ، فكما لا نلتزم بجريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي مع قلتها ، كذا لا نقول بجريانه مع كثرتها ، نعم لو كانت الشبهة مما لا يمكن احراز الامتثال فيها اصلا ـ لعدم قدرة المكلف على الاتيان بجميع الاطراف في الشبهة الوجوبية ، او على ترك جميع الاطراف في الشبهة التحريمية ، أو كان فيه ضرر أو حرج على المكلف ـ لايكون العلم الاجمالي فيها منجزاً ، إذ لا يكون امتثال الحكم الواقعي حينئذ لازماً ، لعدم التمكن منه ، أو لكونه ضرراً او حرجاً ، ومع عدم لزوم امتثاله لا مانع من جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي ، بلافرق بين قلتها وكثرتها ايضاً . فاذا قلنا ان الشبهة غير المحصورة لا يكون العلم الاجمالي منجزاً فيها ، كان مرادنا هو هذا المعنى ، ولا مناقشة في الاصطلاح ، وكم فرق بينها وبين الشبهة المحصورة ، بمعنى كون الحكم الواقعي في اطراف امكن امتثاله بلا لزوم حرج أو ضرر ، فانه يحكم العقل حينئذ بلزوم امتثاله كما عرفت . ومعه لا يمكن جعل الحكم الظاهري فيها كما تقدم .

فتحصل ان جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي غير ممكن بحسب مقام الثبوت ، فلا تصل النوبة الى البحث عن مقام الاثبات وشمول أدلة الاصول لأطراف العلم الاجمالي وعدمه ، إذ بعد حكم العقل باستحالة جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي لو فرض شمول الادلة لها ، لابد من رفع اليد عن ظاهرها ، لاجل قرينة قطعية عقلية .

ثم إنا لو تنزلنا عن ذلك ، وقلنا بامكان جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي ، يقع الكلام في المبحث الثالث وشمول أدلة الاصول العملية لاطراف العلم

الاجمالي وعدمه . وقد منع شيخنا الاعظم الانصاري (ره) عن ذلك ، بدعوى المناقضة بين صدر الروايات وذيلها ، لان مقتضى إطلاق الصدر في مثل قوله (ع) : (كل شيء هو لك حلال حتى تعرف انه حرام) هو جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي ، وثبوت الحكم الظاهري ، إذ كل واحد من الاطراف مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر ، ومقتضى اطلاق العلم في ذيله الذي جعل غاية للحكم الظاهري هو عدم جريان الاصل وعدم ثبوت الحكم الظاهري ، فتلزم المناقضة بين الصدر والذيل ، لان الموجبة الكلية يناقضها السلب الجزئي ، فلابد من رفع اليد عن احد الاطلاقين . وحيث انه لا مرجح لأحدهما على الآخر ، فلا محالة تكون الروايات مجملة من هذه الجهة . ثم استشكل على نفسه بأن كلمة (بعينه) المذكورة في بعض الروايات تشهد بأن المراد من العلم في ذيل هذه الروايات هو خصوص العلم التفصيلي ، لا الأعم منه ومن العلم الاجمالي . وأجاب عنه بأنه يمكن ان يكون ذكر هذه الكلمة لتأكيد العلم لا لتمييز المعلوم ليكون مفادها العلم التفصيلي .

هذا ملخص كلامه (ره) وفيه (اولا) ـ ما ذكره صاحب الكفاية (ره) في بحث الاستصحاب : من انه على تقدير تسليم اجمال هذه الروايات المذيلة بذكر الغاية لا مانع من التمسك بالروايات التي ليس فيها هـــذا الذيل ، كقوله (ع) (رفع ما لا يعلمون) وقوله (ع) : (الناس في سعة ما لا يعلمون) وإجمال دليل فيه الغاية المذكورة لا يسري الى غيره مما ليس فيه الذيل المذكور .

و (ثانياً) ـ أن العلم المأخوذ في الغاية في هذه الاخبار ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك رافعاً له ، بأن يكون متعلقاً بعين ما تعلق به الشك ، وكذا الحال في مثل قوله (ع) : (ولـكن انقضه بيقين آخر) فان الظاهر منه تعلق اليقين الآخر بعين ما تعلق به الشك ليكون نقضاً له ، وكذا الحال في أدلة البراءة من قوله (ع) : (حتى تعلم او تعرف انه حرام) ومن

الواضح أن العلم الاجمالي لا يكون رافعاً للشك في كل واحد من الاطراف ، لعدم تعلقه بما تعلق به الشك ، فانه تعلق بعنوان جامع بينهما ، وهو عنوان احدهما . وعليه فالغاية لا تشمل العلم الاجمالي فيكون اطلاق الصدر محكماً .

و (ثالثاً) ـ أن ما افاده ـ من ان كلمة (بعينه) لتأكيد العلم لا لتمييز المعلوم ـ لو سلم في رواية مسعدة بن صدقة من قوله (كل شيء هو لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه) لا يتم في رواية عبدالله بن سنان من قوله (ع) : (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) فان مفاده معرفة الحرام بعينه ، ومعرفة الحرام بعينه ظاهر عرفاً في تمييزه عن غيره ، ولاسيما مع ذكر كلمة (منه) وظهور معرفة الحرام من الشيء بعينه في تمييز الحرام عن غيره غير قابل للانكار ، فتكون الغاية ظاهرة في خصوص العلم التفصيلي . بخلاف الجملة الاولى ، فان مفادها معرفة انه حرام بعينه ، أي معرفة الحرمة ، فيمكن ان تكون كلمة (بعينه) تأكيداً للمعرفة . ولا يخفى الفرق بحسب المفهوم العرفي بين معرفة ان الشيء حرام بعينه ، ومعرفة الحرام من الشيء بعينه .

و (رابعاً) ـ أن لازم ما ذكره من قصور الأدلة عن الشمول لأطراف العلم الاجمالي عدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي ، ولو لم يكن العلم الاجمالي منجزاً ، لخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ، أو لكون الامتثال حرجياً او ضررياً ، مع انه (ره) لا يلتزم بذلك قطعاً . وأما على ما ذكرناه من أن المانع من جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي ثبوتي من جهة تنجيز العلم الاجمالي التكليف الواقعي ، ولزوم اجتماع الضدين في مقام الامتثال ، فلا محذور في جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي في فرض خروج بعضها عن محل الابتلاء أو كون الامتثال حرجياً او ضررياً ، إذ العلم الاجمالي حينئذ لا يكون منجزاً ولا يحكم العقل بلزوم امتثال الحكم الواقعي ، لعدم القدرة عليه ، او لاستلزامه

الحرج او الضرر ، فلا يلزم اجتماع الضدين في مقام الامتثال ، فلا مانع من جعل الترخيص في اطراف العلم الاجمالي .

فتحصل ان الوجه في عدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي هو المانع الثبوتي على ما ذكرناه ، لا قصور الادلة في مقام الاثبات . هذا تمام كلامنا في المقام الاول والبحث عن ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي .

و (أما المقام الثاني) ـ وهو البحث عن سقوط التكليف بالعلم الاجمالي بعد ثبوته . فتحقيق القول فيه يقتضي التكلم في جهتين :

(الجهة الاولى) ـ في البحث عن كفاية الامتثال الاجمالي وعدمها ، مع عدم تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي . ولا ينبغي الشك في كفاية حكم العقل والشرع بحسن الاحتياط في هـــذا الحال ، وان استلزم التكرار ، بلا فرق بين التوصليات والتعبديات ، وبلا فرق بين موارد تنجز الواقع ، كما في اطراف العلم الاجمالي ، وبين موارد عدم تنجزه ، كما في الشبهة البدوية الحكمية او الموضوعية بلا فرق بين ما قبل الفحص وما بعده ، إذ المفروض عدم تمكن الوصول الى الواقع ولو بعد الفحص ، فان الامتثال الاجمالي في جميع هذه الصور هو غاية ما يتمكن منه العبد في مقام امتثال امر المولى ، وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف .

(الجهة الثانية) ـ في البحث عن كفاية الامتثال الاجمالي مع تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي ، ويقـــع الكلام (تارة) في التوصليات و (اخرى) في التعبديات . أما التوصليات فلا شك ايضاً في كفاية الامتثال الاجمالي فيها ، لان الغرض فيها مجرد حصول المأمور به في الخارج كيفما اتفق ، وباتيان جميع المحتملات يتحقق المأمور به لا محالة ، فاذا علم احد بأنه مديون بدرهم إما لزيد او لعمرو واعطى درهماً لزيد ودرهماً لعمرو ، حصل له العلم بالفراغ .

ويلحق بالتوصليات الوضعيات : كالطهارة والنجاسة ، فلو غسل المتنجس

بمائمين طاهرين يعلم اجمالا بكون احدهما ماء مطلقاً والآخر مضافاً طهر بلا اشكال وكذا العقود والايقاعات ، فان احتاط المكلف وجمع بين انشاءات متعددة ، يعلم اجمالا بصحة احدها ، يكفي في حصول المنشأ لا محالة ، وإن لم يتميز عنده السبب المؤثر .

هذا ولكن استشكل شيخنا الانصارى (ره) في الاحتياط في العقود والايقاعات باستلزامه الاخلال بالجزم المعتبر في الانشاء ، إذ الترديد ينافي الجزم ، ولذا لا يصح التعليق في الانشائيات اجماعاً . وهذا الاشكال مما لا يرجع الى محصل ، لما ذكرناه في محله من ان المراد بالجزم المعتبر في الانشاء هو الجزم بالاعتبار النفساني من قبل المنشىء ، بأن يكون جازماً على الاعتبار من قبل نفسه لامتردداً فيه . والتعليق في الانشاء يوجب الترديد من قبل نفس المنشىء في اعتباره النفساني فاذا قال وهبتك هذا المال إن كنت ابن زيد مثلا ، لم يتحقق الاعتبار منه ، إذ علقه على امر لا يدري حصوله ، فهو لا يدري انه تحقق منه الاعتبار النفساني أم لا . وهذا هو الترديد المنافي لقصد الانشاء إجماعاً . وأما التردد في ان السبب الممضى شرعاً هو هذا او ذاك ـ كما في موارد الاحتياط في العقود والايقاعات ـ فلا إشكال فيه ، إذ لا ترديد في الانشاء الصادر من المنشىء بل هو جازم به ، غاية الامر كونه متردداً في ان السبب الممضى شرعاً هذا او ذاك ، فيجمع بينهما .

وبالجملة التردد في الحكم الشرعي لا ينافي الجزم المعتبر في الانشاء ، بل العلم بعدم امضاء الشارع لا ينافي الانشاء ، إذ الانشاء اعتبار من قبل نفس المنشىء ولا ربط له بامضاء الشارع ، فلو اوقع الوالد معاملة ربوية مع ولده مع العلم بعدم امضاء الشارع حين الانشاء ، ثم انكشف امضاء الشارع ، يحكم بصحة المعاملة المذكورة وكذا يحكم بصحة معاملة الكفار على تقدير اجتماع الشرائط ، مع انهم لا يلتزمون بالشرع وامضاء الشارع اصلا ، فاذا كان الانشاء مما لا ينافيه الجزم بعدم إمضاء

الشارع ، فكيف ينافيه التردد في إمضاء الشارع ؟ فالتحقيق ان الاحتياط في العقود والايقاعات مما لا ينبغي الاشكال فيه .

وأما التعبديات فمع عدم تنجز الواقع ، كما في الشبهة البدوية الحكمية بعد الفحص ، والشبهة الموضوعية مطلقاً ، فلا اشكال في الاحتياط فيها ايضاً ، بل يمكن ان يقال : إن هذا الامتثال الاجمالي مع ترخيص المولى بتركه ارقى من الامتثال التفصيلي في موارد يكون التكليف فيها منجزاً .

وأما مع تنجز الواقع عليه ، كما في موارد العلم الاجمالي ، بل في الشبهة البدوية الحكمية قبل الفحص ، فالاحتياط فيه (تارة) يستلزم التكرار ، و(اخرى) لا يستلزمه . وعلى التقديرين إما أن يكون التكليف المعلوم بالاجمال او المشكوك فيه استقلالياً ، او يكون ضمنياً . وما لا يستلزم التكرار إما أن يكون أصل الطلب فيه معلوماً في الجملة وإنما الشك في الخصوصية من الوجوب والاستحباب ، وإما أن لا يكون كذلك ، لاحتمال الاباحة . فهنا مسائل :

(المسألة الاولى) ـ فيما اذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار ، مع كون التكليف استقلالياً ، وكان أصل الطلب معلوماً في الجملة ، كما اذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه . والظاهر انه لا مانع من الاحتياط فيه والاتيان بما يحتمل الوجوب بداعي الامر المحرز وجوده على الاجمال ، ولا يكون هناك ما يوجب المنع عن الاحتياط إلا توهم اعتبار قصد الوجه والتمييز ، وهو مدفوع بالاطلاق إن كان لدليل العبادة إطلاق لفظي ، وإلا فالمرجع هي البراءة ، هذا على القول بأن اعتبار قصد القربة وما يرجع اليه من قصد الوجه والتمييز شرعي ، ويمكن أخذه في متعلق الامر ، كما هو الصحيح على ما تقدم بيانه في بحث التعبدي والتوصلي . وأما على القول بأن اعتباره عقلي لعدم امكان اخذه في متعلق الامر شرعاً ، كما اختاره صاحب الكفاية (ره) فمجرد عدم التنبيه من الشارع على اعتباره يكشف

عن عدم اعتباره ، إذ على تقدير اعتباره كان على الشارع التنبيه عليه ولو بعنوان الاخبار بالجملة الاسمية ، لكونه مما يغفل عنه نوع المكلفين .

واستدل القائل بالاعتبار بوجهين (الوجه الاول) الاجماع المدعى في كلمات المتكلمين . وفيه انه اجماع منقول لا يصح الاعتماد عليه ، مضافاً الى عدم كونه اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام لاحتمال ان يكون الوجه في اعتباره عند المجمعين هو الوجه الثاني ، وهو أن حسن الافعال وقبحها إنما يكون بالعناوين القصدية ، بمعنى انه ان كان الفعل حسناً بعنوان خاص يعتبر في حسنه الاتيان به ، مع قصد هذا العنوان ، وإلا فلا يتصف بالحسن ، فان ضرب اليتيم إنما كان حسناً إذا قصد به التأديب ، والا فلا يكون حسناً وإن ترتب عليه التأديب خارجاً . ففي المقام يحتمل ان يكون حسن الفعل منوطاً بعنوان خاص لا يعرفه المكلف ولا يميزه ، فلابد من الاتيان به مع اشارة اجمالية الى ذلك العنوان ، بأن يأتي به بعنوان الوجوب أو الندب ، فانه عنوان إجمالي لكل ما له دخل في حسن الفعل ، فلابد من التمييز وقصد الوجه .

وفيه (اولا) ـ أن اعتبار قصد عنوان خاص غير محتمل ، إذ الواجب بحكم العقل هو امتثال امر المولى باتيان ما تعلق به الامر ، وكل ما توهم دخله في المأمور به يدفع بالاصل اللفظي او الاصل العملي ، او بعدم التنبيه على ما تقدمت الاشارة اليه . و (ثانياً) ـ انه لا تنحصر الاشارة الاجمالية إلى ذلك العنوان الخاص بقصد الوجه بل يمكن الاشارة اليه بقصد الامر ، فانه محرز على الفرض وإن لم يعلم الخصوصية فلا وجه لاعتبار الوجه والتمييز في المأمور به .

(المسألة الثانية) ـ هي المسألة الاولى مع كون التكليف المحتمل ضمنياً ، كما اذا شك في ان السورة مثلا جزء واجب للصلاة او مستحب ، ولا مانع من الاحتياط فيها ، بان يؤتى بها بداعي الامر ، وإن لم تعلم خصوصيته من الوجوب

او الاستحباب ، بل الاحتياط في هذه المسألة اولى بالجواز من الاحتياط في المسألة الاولى ، إذ ما توهم كونه مانعاً عن الاحتياط من اعتبار قصد الوجه على تقدير تماميته مختص بالواجبات الاستقلالية ، ولا يجري في الواجبات الضمنية ، إذ مدركه أمر ان على ما عرفت : (احدهما) ـ الاجماع المنقول وهو غير متحقق في الواجبات الضمنية ، لان المشهور عدم اعتباره فيها . (ثانيهما) ـ احتمال دخل عنوان خاص في حسن المأمور به . وهذا ايضاً غير جار في الاجزاء ، إذ ليس لكل جزء حسن مستقل ليحتمل دخل عنوان خاص فيه ، فلا حاجة الى قصد الوجه في كل جزء جزء ، بل يكفي قصد الوجه في مجموع العمل .

(المسألة الثالثة) ـ هي المسألة الاولى مع عدم كون التكليف معلوماً اصلا بان يكون الامر دائراً بين الوجوب والاباحة . وربما يمنع من الاحتياط فيها لوجهين : (الوجه الاول) ـ ما تقدم في المسألة الاولى من اعتبار قصد الوجه المانع من الاحتياط ، ولا يجري هنا ماذكرناه في المسألة الاولى من امكان الاشارة الى عنوان له دخل في حسن العمل بقصد الامر ، لعدم احراز الامر في المقام ، بخلاف المسألة الاولى ، الا انه يكفي في الجواب عنه ما ذكرناه اولا من ان قصد عنوان خاص وقصد الوجه مما لا دليل على اعتباره ، واحتماله مدفوع بالاصل اللفظي او الاصل العملي او بعدم التنبيه عليه على ما تقدم بيانه .

(الوجه الثاني) ـ ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان العقل يحكم بأنه يعتبر في تحقق الاطاعة ان يكون العبد منبعثاً نحو العمل من بعث المولى لا عن احتمال بعثه ، فالامتثال الاحتمالي يكون في طول الامتثال اليقيني بحكم العقل ، فلا مجال للاحتياط مع التمكن من العلم بالواقع تفصيلا على ما هو المفروض . وعلى تقدير عدم استقلال العقل بذلك لا أقل من الشك في اعتباره ، لعدم استقلاله بعدمه ، فيكون المرجع قاعدة الاشتغال ، لأن الشك متعلق بمرحلة الامتثال وسقوط

التكليف ، فكان مورداً للاشتغال لا البراءة .

وفيه ان الاطاعة ليست إلا عبارة عن الاتيان بما امر به المولى بجميع قيوده مضافاً الي المولى وقد ذكرنا مراراً ان حكم العقل عبارة عن ادراكه ، فهو يدرك حسن الاطاعة ، وانها موجبة لاستحقاق الثواب ، وتركها موجب لاستحقاق العقاب وليس له ان يحكم باعتبار شيء في متعلق امر المولى ، مع عدم كونه مأخوذاً فيه شرعاً ، إذ العقل ليس مشرعاً يزيد شيئاً في المأمور به او ينقص منه ، فلنا جزم بأنه لا يعتبر في الطاعة إلا الاتيان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً اليه . وأما كون الانبعاث من بعث المولى لا عن احتماله فغير معتبر فيها جزماً . ومع التنزل والشك كان المرجع هو البراءة لا الاشتغال ، على ما هو الصحيح في دوران الامر بين الأقل والأكثر الارتباطيين . هذا على القول بكون قصد القربة وما يرجع اليه معتبراً شرعاً واختاره المحقق النائيني (ره) . واما على القول بكونه عقلياً ، كما هو المختار لصاحب الكفاية (ره) فالشك في اعتبار شيء يرجع الى قصد القربة ، وإن لم يكن مجرى للبراءة ، إلا انه يستكشف عدم اعتباره من عدم البيان ، لكونه مما يغفل عنه نوع المكلفين . فعلى تقدير الاعتبار كان على المولى البيان والتنبيه عليه ، فمع عدم البيان يستكشف عدم اعتباره لا محالة . فتحصل ان الصحيح في هذه المسألة ايضاً كفاية الامتثال الاجمالي والاتيان بما يحتمل وجوبه رجاء ، كما هو المشهور .

ومما ذكرنا ظهر الحال في موارد احتمال تكليف ضمني ، وانه لا مانع من الاحتياط والاتيان بما يحتمل كونه جزء للمأمور به رجاء سواء علم رجحانه اجمالا كما تقدم او لم يعلم كما هو الآن محل الكلام . نعم لابد من عدم احتمال المانعية ، إذ لو دار الامر بين كون شيء شرطاً للمأمور به او مانعاً عنه ، كان الاحتياط فيه مستلزما للتكرار ، وخرج عن الفرض ، كما ان محل كلامنا في التكليف

الاستقلالي إنما هو فيما اذا لم يحتمل الحرمة ، إذ مـــع احتمال الحرمة لا يمكن الاحتياط وخرج عن الفرض .

هذا كله فيما إذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار . واما اذا كان مستلزماً له كما في دوران الامر بين القصر والتمام ، فربما يستشكل في جواز الاحتياط فيه وعمدة ما ذكروا في وجه الاشكال امران :

(الاول) ـ أن التكرار لعب بأمر المولى ، فلا يصدق عليه الامتثال . واجاب عنه في الكفاية (اولا) ـ بانه يمكن ان يكون التكرار ناشئاً من غرض عقلائي ، فلا يكون لعباً وعبثاً وهذا الجواب غير واف بدفع الاشكال لأن اللعب ان سرى الى نفس الامتثال لا يجدي كونه بغرض عقلائي ، اذ الكلام في العبادة المتوقفة على قصد القربة ، ولا يجدي في صحتها بمطلق اشتمالها على غرض عقلائي ، بل لابد من صدورها عن قصد التقرب ، واللعب لا يوجب القرب ، فلا يصح التقرب به . و (ثانياً) ـ بأن اللعب على تقدير تسليمه إنما هو في كيفية الامتثال ، أي في كيفية إحراز الامتثال لا في نفس الامتثال . (وبعبارة اخرى) واضحة : ان الاتيان بما ليس بمأمور به وإن كان لعباً ، إلا أن الاتيان بما هو مصداق للمأمور به ليس لعباً . ومن الظاهر ان ضم اللعب اليه لا يوجب كونه لعباً . وهذا هو الجواب الصحيح .

(الثاني) ـ ما تقدم ذكره من المحقق النائيني (ره) من ان الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني ، لأن الطاعة يعتبر فيها كون الانبعاث من بعث المولى بحكم العقل على ما تقدم بيانه . وفيه (اولا) ـ ما تقدم من ان العقل ليس بمشرع ، ولا يحكم إلا بلزوم الطاعة ، ولا يعتبر في صدق الطاعة إلا الاتيان بما امر به المولى مضافاً اليه ، فكون الانبعاث من بعث المولى مما نجزم بعدم اعتباره ، ومع فرض الشك في اعتباره يرجع الى البراءة على ما تقدم بيانه . و (ثانياً) ـ ان

هـذه الـكبرى على تقدير تسليمها لا تنطبق على المقام ، إذ التكليف معلوم على الفرض ، فيكون الانبعاث نحو كل من العملين عن البعث اليقيني لا الاحتمالي ، غاية الامر انه لا تمييز حال الاتيان ، وهو اجنبي عن كون الانبعاث عن احتمال التكليف .

وبالجملة الامتثال في المقام يقيني لا احتمالي ، غاية الامر كونه اجمالياً لا تفصيلياً ، و كم فرق بين الامتثال الاجمالي والامتثال الاحتمالي ؟ نعم هذه الكبرى على تقدير تسليمها تفيد في الحكم بعدم جواز الاحتياط في المسألة السابقة ، وهي ما اذا لم يكن اصل التكليف محرزاً ، بل كان مجرد الاحتمال ، بخلاف المقام . نعم لو كان المكلف قاصداً للاتيان ببعض المحتملات فقط ، كان انبعاثه عن احتمال التكليف ، فعلى تقدير تمامية الـكبرى المذكورة ، كان العمل فاسداً ولو مع مصادفة الواقع . وأما على ما ذكرناه من عدم تماميتها ، فلا اشكال فيه على تقدير المصادفة . نعم هو مستحق للعقاب من جهة التجري والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي للتكليف المعلوم مع تمكنه من الامتثال اليقيني .

هذا كله في فرض التمكن من الامتثال التفصيلي العلمي . وأما إذا لم يتمكن منه ودار الأمر بين الاحتياط والامتثال التفصيلي الظني ، فان كان الظن مما قام على اعتباره دليل خاص المعبر عنه بالظن الخاص ، فهو كالعلم التفصيلي ، إذ الحجة المعتبرة علم بالتعبد وإن لم تكن علماً بالوجدان . فان قلنا بجواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي ، كما هو الصحيح ، نقول به مع التمكن من الامتثال التفصيلي الظني ايضاً . وإن قلنا بعدم جوازه لـكون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني ، كما عليه المحقق النائيني (ره) في بعض الصور على ما تقدم بيانه ، نقول بعدم جوازه مع التمكن من الامتثال التفصيلي الظني ايضاً .

وبالجملة الظن المعتبر علم تعبداً ، فيجري فيه جميع ما ذكرناه في العلم

الوجداني . ولا فرق بينهما إلا في انه مـــع العلم الوجداني بالواقع لم يبق مجال للاحتياط ، إذ العلم الوجداني لا يجتمع مع احتمال الخلاف حتى يحتاط ، بخلاف الظن المعتبر ، فانه لا ينافي احتمال الخلاف ، ومعه لا مانع من الاحتياط بل يكون الاحتياط في مثل هذه الموارد مما لم يلزمه الشارع بادراك الواقع من ارقى مراتب العبودية والانقياد . نعم وقع الكلام بين الاعلام في جواز تقديم المحتمل على المظنون في صورة الاحتياط ، فقد يقال بعدم جوازه واختاره المحقق النائيني (ره) جرياً على مبناه من كون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني ، وذكر المحقق النائيني (ره) ان هذا ـ أي عدم جواز تقديم المحتمل على المظنون ـ هو الوجه في الخلاف الواقع بين شيخنا الانصاري (ره) والسيد الشيرازي الكبير (قده) في دوران الأمر بين القصر والتمام لمن سافر الى اربعة فراسخ ، ولم يرد الرجوع في يومه ، فاختار الشيخ (ره) تقديم التمام على القصر عند الاحتياط ، واختار السيد (ره) تقديم القصر على التمام ، فهما بعد الاتفاق على الكبرى ـ وهي لزوم تقديم المظنون على المحتمل عند الاحتياط ـ اختلفا في الصغرى فاستظهر الشيخ (ره) من الأدلة وجوب التمام ، فاختار تقديمه على القصر عند الاحتياط واستظهر السيد (ره) منها وجوب القصر فقال بتقديمه على التمام .

هذا والصحيح عدم لزوم تقديم المظنون على المحتمل ، ولو قلنا بأن الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني ، وان العقل يحكم بأنه من التمكن لابد من ان يكون الانبعاث عن البعث الجزمي ، لا عن البعث الاحتمالي . وذلك لان الاتيان بالمظنون يكون بداعي الأمر الجزمي الثابت باليقين التعبدي ، سواء قدم على المحتمل أو اخر عنه ، والاتيان بالمحتمل يكون بداعي احتمال البعث ، بلا فرق بين التقديم والتأخير ، فالكبرى الكلية المذكورة في كلام المحقق النائيني (ره) على تقدير تسليمها لا تنطبق على المقام ، ولا تفيد لزوم تقديم المظنون على المحتمل .

هذا كله في جواز الاحتياط مع التمكن من الظن الخاص . وأما إذا لم يتمكن منه ودار الامر بين الاحتياط والعمل بالظن الانسدادي المعبر عنه بالظن المطلق فهل يجوز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي أو يتعين عليه الامتثال التفصيلي الظني ؟ ولا يخفى ان هذا البحث إنما هو على تقدير عدم جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال بالعلم التفصيلي ، أو التمكن من الامتثال بالظن الخاص ، فعلى هذا التقدير يقع الكلام في أن الظن المطلق كالظن الخاص في عدم جواز الاحتياط مع التمكن منه اولا ؟ وأما على تقدير الالتزام بجواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال بالعلم التفصيلي أو بالظن الخاص ، فلا يبقى مجال للبحث عن جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال بالظن المطلق ، إذ الظن المطلق لا يكون ارقى من العلم الوجداني والظن الخاص يقيناً .

إذا عرفت ذلك فنقول ظاهر كلام الشيخ (ره) جواز الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الاجمالي ، حتى انه تعجب ممن يعمل بالطرق والامارات من باب الظن المطلق ، ثم يذهب الى تقديم الامتثال الظني على الاحتياط .

والتحقيق في المقام هو التفصيل بين الكشف والحكومة ، إذ القول بالكشف مبني على بطلان الاحتياط وكونه غير مرضي عند الشارع ، إما للاجماع أو لكونه منافياً لقصد الوجه المعتبر في العبادات ، فانه بعد الالتزام ببطلان الاحتياط وتمامية سائر المقدمات يستكشف ان الشارع قد جعل لنا حجة في تعيين احكامه ، ثم العقل يعين تلك الحجة بالسبر والتقسيم في الظن ، لكونه اقرب الى الواقع من الشك والوهم وعليه فلا مجال للاحتياط مع التمكن من الامتثال بالظن المطلق ، إذ قد اخذ في مقدمات الظن بطلان الاحتياط على الفرض ، وإلا لا يستكشف كون الظن حجة شرعية لاحتمال اكتفاء الشارع بما يحكم به العقل من وجوب الاحتياط ، مع العلم الاجمالي بالواجبات والمحرمات . هذا بخلاف

القول بالحكومة ، فانه مبني على عدم وجوب الاحتياط إما لعدم التمكن منه ، أو لاستلزامه الحرج ، فانه عليه لا يستكشف كون الظن حجة شرعية ، بل العقل يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في المظنونات دون الموهومات والمشكوكات وعليه فلا مانع من الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الاجمالي ، مع التمكن من الامتثال بالظن المطلق .

وبالجملة الاختلاف في كون نتيجة الانسداد هو الكشف او الحكومة إنما ينشأ من الاختلاف في كيفية ترتيب المقدمات ، فان اخذ في مقدمات دليل الانسداد عدم جواز الاحتياط ، كانت النتيجة بضميمة سائر المقدمات هو الكشف ، وعليه فلا مجال للامتثال الاجمالي مع فرض التمكن من الامتثال بالظن المطلق . وإن جعل من مقدمات الانسداد عدم وجوب الاحتياط كانت النتيجة هي الحكومة ، وعليه فلا مانع من الاحتياط مع التمكن من الامتثال الظني بالظن المطلق . فتحصل ان تعجب الشيخ (ره) وقع في محله على الحكومة دون الكشف ، هذا تمام كلامنا في بحث القطع .

(الكلام فى الظن)

وتحقيق القول فيه يستدعي التكلم في جهات :ـ (الجهة الاولى) ـ لا ينبغي الشك في ان الظن ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمه ومقتضياته ، لا بنحو العلية التامة بأن لا تكون قابلة للمنع عن العمل به ، ولا بنحو الاقتضاء بأن تكون قابلة للمنع ، إذ ليس فيه انكشاف الواقع كما في القطع ، لوجود احتمال الخلاف . ومجرد الرجحان الموجود فيه لا يقتضي الحجية ، فهو بنفسه غير حجة لا يجوز العمل به عقلا ، بلا حاجة إلى تعلق المنع الشرعي عن العمل به ، فتكون الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن إرشاداً الى حكم العقل لا نهياً مولوياً عن العمل به . نعم حجيته تحتاج الى الجعل الشرعي ، لعدم كونه حجة في نفسه كالقطع ، بل حجيته منحصرة بتعلق الجعل الشرعي بها . غاية الأمر أن الكاشف عن حجيتها الشرعية قد يكون دليلا لفظياً كظواهر الآيات ، وقد يكون لبياً كالاجماع ، وقد يكون العقل ببركة مقدمات الانسداد ، فان العقل يدرك ـ بعد تمامية تلك المقدمات ـ أن الشارع جعل الظن حجة ، لا ان العقل يحكم بحجية الظن بعد تمامية المقدمات ، لما ذكرناه مراراً من أن حكم العقل عبارة عن ادراكه ، وليس له حكم سوى الادراك ، لعدم كونه مشرعاً ليحكم بشيء .

وبما ذكرناه ظهر فساد ما في الكفاية من أن ثبوت مقدمات وطروحالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا ، إذ على تقدير الكشف كان العقل كاشفاً عن حجيته الشرعية لا حاكماً بحجيته . وأما على تقدير الحكومة فلا يحكم العقل بحجية الظن اصلا . وإنما يحكم بتضييق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات ورفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات .

فتحصل ان حجية الظن منحصرة بالجعل الشرعي . واما مع عدم تعلق

الجعل بها ، فلا يكون الظن بنفسه حجة ، بلا فرق في ذلك بين الثبوت والسقوط فكما لا حجية للظن في ثبوت التكليف وتجري معه البراءة ، كذلك لا حجية له في سقوط التكليف بعد ثبوته ، وتجري معه قاعدة الاشتغال .

هذا ونسب صاحب الكفاية (ره) الى بعض المحققين القول بكفاية الظن في سقوط التكليف ، ثم وجهه بقوله : ولعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل

اقول : كيف يمكن الالتزام بكفاية الظن في سقوط التكليف مع عدم كونه حجة من قبل المولى ؟ وكيف يكون العبد معذوراً في ترك الامتثال بعد ثبوت التكليف على تقدير مخالفة ظنه للواقع ؟ ولم يلتزم بها احد من العلماء فيما نعلم ، بل لانظن ان يلتزم بها عالم . وأما ما ذكره صاحب الكفاية من التوجيه فهو اجنبي عن المقام ، إذ الخلاف في لزوم دفع الضرر المحتمل وعدمه إنما هو في الضرر الدنيوي لا في الضرر الاخروي ، فانه لم يخالف احد في لزوم دفع الضرر المحتمل الاخروي مع تنجز التكليف . الاترى انه ليس في كل واحد من اطراف العلم الاجمالي وفي الشبهة الحكمية قبل الفحص الا احتمال الضرر ، ومع ذلك أوجبوا الاحتياط في الاول والفحص في الثاني . وليس ذلك إلا لوجوب دفع الضرر المحتمل . هذا مضافاً الى ان الالتزام بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل ـ ولو كان اخروياً ـ يستلزم الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي ايضاً ، وهو واضح الفساد بل ضروري البطلان .

فتحصل ان الظن ليس حجة في نفسه ، بلا فرق بين مقام الثبوت ومقام السقوط . وان حجيته منحصرة بالجعل الشرعي .

(الجهة الثانية) ـ في إمكان التعبد بالظن . وليعلم أنه ليس المراد بالامكان في المقام هو الاحتمال ، كما هو المراد في قولهم (كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه ساطع البرهان) لوضوح أن الاحتمال أمر تكويني غير قابل

للنزاع ، كما أنه ليس المراد منه الامكان الذاتي في مقابل الاستحالة الذاتية ، لوضوح ان التعبد بالظن ليس مما يحكم العقل باستحالته بمجرد لحاظه وتصوره ، كاجتماع الضدين ، بل المراد منه الامكان الوقوعي في قبال الاستحالة الوقوعية بمعنى انه هل يلزم من وقوع التعبد بالظن محال مطلقاً كاجتماع الضدين او المثلين أو بالنسبة الى الحكيم كتحليل الحرام وتحريم الحلال أم لا ؟

إذا عرفت ذلك فاعلم ان شيخنا الانصاري (ره) اختار إمكان التعبد بالظن بدعوى ان بناء العقلاء على الحكم بالامكان ما لم تثبت الاستحالة . واستشكل عليه صاحب الكفاية (ره) بوجوه : (أحدها) ـ انه لم يثبت بناء من العقلاء على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه . (ثانيها) ـ انه على تقدير تسليم ذلك تمنع حجية بنائهم شرعاً ، لعدم قيام دليل قطعي عليها ، والظن بها لو كان موجوداً لا يفيد ، إذ الكلام فعلا في إمكان العمل بالظن ، فلا يمكن إثباته بنفس الظن (ثالثها) ـ انه على تقدير تسليم ذلك ايضاً لا فائدة في هذا البحث اصلا ، إذ مع قيام الدليل على الوقوع لا تحتاج الى البحث عن الامكان ، لان الوقوع اخص من الامكان ، فثبوت الوقوع كاف في ثبوت الامكان ايضاً . إذ المحال ليس بواقع بالضرورة ، ومع عدم الدليل على الوقوع لافائدة في البحث عن الامكان إذ البحث اصولي لابد فيه من ترتب ثمرة عليه ، وليس البحث بحثاً فلسفياً يبحث فيه عن الامكان والاستحالة بلا لحاظ ترتب ثمرة عليه (انتهى ملخصاً) . وزاد المحقق النائيني (ره) إشكالا رابعاً ، وهو ان بناء العقلاء على الامكان ـ عند الشك فيه على تقدير التسليم ـ إنما هو في الامكان التكويني دون الامكان التشريعي الذي هو محل الكلام .

هذا والانصاف تمامية ما ذكره الشيخ (ره) . ولا يرد عليه شيء من هذه الاشكالات ، وذلك لأن ما ذكره صاحب الكفاية (ره) مبني على أن يكون

مراد الشيخ (ره) هو البناء على الامكان مطلقاً ، ولكن الظاهر ان مراده هو البناء على الامكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع ، كما اذا دل ظاهر كلام المولى على حجية الظن ، ولا اقل من احتمال ذلك في كلام الشيخ (ره) . وحينئذ تترتب الثمرة على البحث عن الامكان والاستحالة ، إذ على تقدير ثبوت الامكان لابد من الاخذ بظاهر كلام المولى والعمل بالظن . وعلى تقدير ثبوت الاستحالة لا مناص من رفع اليد عن الظهور ، للقرينة القطعية العقلية ، ولا ينبغي الشك في ان بناء العقلاء في مثل ذلك على الامكان والعمل بالظاهر مالم تثبت الاستحالة فلو امر المولى عبده بشيء وشك العبد في إمكان وجوبه واستحالته ، لاحتمال ان يكون ذا مفسدة ، واستحال ان يأمر المولى العالم الحكيم بما فيه المفسدة ، فاحتمل ان لا يكون ظاهر الكلام مراده ، ويكون امره للامتحان او غيره مما ليس فيه طلب جدي ، فهل يشك احد في بناء العقلاء على الاخذ بظاهر كلام المولى وعدم الاعتناء باحتمال الاستحالة ، وهل يشك احدفي امضاء الشارع لهذا البناء من العقلاء . فاندفع جميع ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من الوجوه الثلاثة .

واما ماذكره المحق النائيني (ره) ففيه ان الامكان والاستحالة من الامور الواقعية التي يدركها العقل ، وليس للامكان قسمان تكويني وتشريعي ، بل الامكان دائماً تكويني ، غاية الامر ان متعلقه قد يكون من الامور التكوينية كما اذا قيل ان نزول المطر في يوم كذا ممكن ، وقد يكون من الأمور التشريعية كما اذا قيل ان الحكم الكذائي ممكن او التعبد بالظن ممكن . فتحصل ان ماذكره الشيخ (ره) متين ولا يرد عليه شيء من الاشكالات المذكورة .

ثم ان القائل بالاستحالة استند الى وجهين: (احدهما) ـ راجع الى الملاك و (الآخر) ـ الى التكليف ، اما ما يرجع الى الملاك فهو ان الامارة ربما تقوم

على وجوب ما هو مباح واقعاً ، او على حرمة ما هو مباح كذلك . ولازم حجية الامارة هو الالزام بشيء من الفعل أو الترك ، من دون ان تكون فيه مصلحة ملزمة او مفسدة ملزمة ، مع انا نقول بتبعية الاحكام الشرعية المصالح والمفاسد . وهذا هو المراد من تحريم الحلال في قولهم ، وربما تقوم على اباحة شيء والترخيص فيه مع ان حكمه الواقعي هو الالزام بالفعل او الترك ، فيلزم من حجية الامارة تفويت المصلحة الملزمة او الالقاء في المفسدة الملزمة وهذا هو المراد من تحليل الحرام في قولهم وكل ذلك صدوره محال عن الحكيم تعالى واما ما يرجع الى التكليف ، فهو ان الأمارة التي يتعبد بها ان كانت موافقة للحكم الواقعي لزم من حجيتها اجتماع المثلين ، وهما الحكم الواقعي المفروض وجوده والحكم الظاهري المجعول بمقتضى حجية الأمارة ، وان كانت مخالفة له ، لزم اجتماع الضدين ، وكلاهما محال . هذا ملخص ما هو المنسوب الى ابن قبة بتوضيح من المتأخرين . والجواب اما عن اشكال الملاك فهو ان صور الاشكال من ناحية الملاك ثلاث :

(الصورة الاولى) ـ ما اذا دلت الامارة على وجوب ما هو مباح واقعاً أو على حرمته . (الصورة الثانية) ـ ما اذا دلت الأمارة على اباحة ما هو واجب واقعاً او حرام كذلك . (الصورة الثالثة) ـ ما اذا دلت الامارة على وجوب ما هو حرام واقعاً ، او على حرمة ما هو واجب واقعاً .

(اما الصورة الاولى) فليس فيها اشكال ، اذ العقل لا يرى مانعاً من إلزام المولى عبده بفعل ما هو مباح واقعاً او بتركه ، تحفظاً على غرضه المهم اي المصلحة الملزمة الموجودة في بعض الأفراد ، فان الأحكام وان كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها على ما هو المعروف من مذهب العدلية ، إلا انه تكفي

المصلحة النوعية ولا تعتبر وجود المصلحة الشخصية دائماً ، اذ قد تكون المصلحة الملزمة في بعض الافراد ، ولكن المولى يجعل الحكم بنحو العموم فيما لم يتميز واجد المصلحة عن غيره ، تحفظاً على تلك المصلحة الموجودة في البعض . وقد وقع نظير هذا الحكم في الشرع المقدس ويقع في العرف كثيراً . اما في الشرع فكتشريع العدة ، فان المصلحة فيه ـ وهي حفظ الانساب وعدم اختلاط المياه ـ وان لم تكن مطردة في جميع موارد وجوبها ، الا ان الشارع قد شرعها بنحو العموم ، تحفظاً على تلك المصلحة الموجودة في بعض الموارد ، فاكتفى في تشريع العدة بوجود المصلحة النوعية وليس دائراً مدار المصلحة الشخصية . واما في العرف فكثيراً ما يتفق ذلك ، كما اذا علم المولى بأن احداً يريد قتله في يوم معين ، فيأمر عبده بأن لا يأذن لاحد في الدخول عليه في ذلك اليوم ، تحفظاً على عدم دخول من يريد قتله ، فان المصلحة وان كانت تقتضي المنع عن دخول البعض دون جميع الناس ، الا انه لعدم معرفة العبد بذلك الشخص يأمره المولى بعدم الاذن في الدخول لاحد من الناس ، تحفظاً على تلك المصلحة الملزمة . فتحصل انه لا محذور في امر المولى بالعمل بالامارة الدالة على الوجوب او الحرمة ، تحفظاً على فعل الواجب وترك الحرام ، وان كان مؤدى الأمارة مباحاً احياناً .

و (اما الصورة الثانية) وهي ما اذا دلت الأمارة على إباحة ما هو حرام واقعاً ، أو واجب كذلك ، فمع انسداد باب العلم لا اشكال في جعل المولى حجية الأمارة أصلا ، اذ على تقدير عدم كون الأمارة حجة من قبل المولى كان المكلف مرخصاً في الفعل والترك ، لاستقلال عقله بقبح العقاب بلا بيان ، وكان له ايضاً ان يحتاط بترك ما هو محتمل الحرمة ، والاتيان بما هو محتمل الوجوب ، فكذا الامر بعد حجية الأمارة ، فان مفادها الترخيص على الفرض

فله ان يفعل وان يترك بمقتضى حجية الامارة ، وله ان يحتاط ، اذ حسن الاحتياط مما لاعجال لانكاره ولو مع قيام الأمارة على الترخيص ، فان موضوع الاحتياط هو احتمال التكليف ، وهو موجود بالوجدان .

وبالجملة بعد فرض عدم تمكن المكلف من الوصول الى الواقع يدور الأمر بين ان يتركه المولى وعقله المستقل في الترخيص ، او يجعل له طريقاً يوصله الى الواقع غالباً . لاينبغي الشك في ان الثاني هو المتعين ، ومخالفة الأمارة للواقع احياناً مما لامحذور فيه ، بعدعدم تنجز الواقع على المكلف ، وكونه مرخصاً في الفعل والترك بمقتضى حكم العقل ، فلا يستند فوات المصلحة او الوقوع في المفسدة الى التعبد بالامارة .

و (أما الصورة الثالثة) وهي ما إذا دلت الامارة على وجوب ما كان حراماً في الواقع ، أو على حرمة ما كان واجباً في الواقع ، فالتعبد بالامارة فيها وإن كان مستلزماً لتفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة في بعض الموارد ، إلا انه لا قبح فيه لو يرى المولى العالم كونها غالبة المطابقة للواقع . وبعبارة اخرى الأمر دائر بين عدم جعل الامارة حجة فيختار المكلف ما يشاء من الفعل والترك والمفروض عدم إمكان الاحتياط ، وبين جعل الامارة حجة فيفعل المكلف مادلت الامارة على وجوبه ، ويترك ما دلت على حرمته ، ولو يرى المولى العالم بالحقائق ان تفويت الملاك الواقعي في الصورة الاولى اكثر من الصورة الثانية تعين عليه جعل الامارة حجة وإن استلزم العمل بها فوت الملاك الواقعي احياناً والطريقة العقلائية ايضاً كذلك كما نرى ان سيرة العقلاء جرت على الرجوع الى الأطباء مع ما يرون من الخطأ الصادر منهم الموجب للهلاك احياناً ، وليس الرجوع اليهم الا لغلبة مصادفة معالجتهم للواقع .

هذا كله على تقدير انسداد باب العلم . واما مع الانفتاح ، فان كان المراد

من العلم هو القطع - ولو كان مخالفاً للواقع - فلا اشكال في التعبد بالامارة في هذا الفرض ايضاً ، بل التحقيق ان هذا الفرض داخل في صورة الانسداد موضوعاً ، اذ المراد بالانسداد هو انسداد باب الوصول الى الواقع ، لاانسداد باب القطع ولو كان جهلا مركباً ، إذ الجهل المركب كالجهل البسيط لا يؤثر في حسن التعبد بالامارة شيئاً . واما إن كان المراد من العلم هو العلم المطابق للواقع بأن يكون المراد من الانفتاح هو انفتاح باب الوصول الى الواقع ، فلا اشكال في التعبد بالأمارة ايضاً على القول بالسببية . وتوضيح ذلك ان السببية تتصور على اقسام ثلاثة :

(الاول) - ما هو المنسوب الى الاشاعرة من أنه ليس في الواقع حكم ، مع قطع النظر عن قيام الامارة ، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة موجبة لجعل الحكم على طبق الامارة ، وعلى القول بالسببية بهذا المعنى يرتفع الاشكال من أصله ، إذ عليه لا يكون في الواقع حكم حتى يكون التعبد بالامارة موجباً لفواته على المكلف ، ولكن السببية بهذا المعنى غير معقول في نفسه على ماذكرناه في بحث الاجزاء ، لاستلزامه الدور ، فان قيام الامارة على الحكم فرع ثبوته واقعاً ، فكيف يتوقف ثبوته على قيامها ؟ هذا مضافاً الى كونه مخالفاً للاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل .

(الثاني) - السببية المنسوبة الى المعتزلة ، وهي ان الحكم الواقعي وان كان متحققاً مع قطع النظر عن قيام الامارة ، إلا ان قيامها - من قبيل طرو العناوين الثانوية ، كالحرج والضرر - موجبة لحدوث مصلحة في المؤدى اقوى من مصلحة الواقع ، وإذا انكشف الخلاف كان ذلك من قبيل تبدل الموضوع وعلى هذا القول لا مجال للاشكال المذكور ايضاً ، إذ مع قيام الامارة على خلاف الحكم الواقعي يكون الحكم الواقعي الاهم هو مؤداها ، فلا يلزم تفويت

المصلحة اوالالقاء في المفسدة ، إلا ان السببية بهذا المعنى وان كانت امراً معقولا في نفسه ، وليست كالسببية بالمعنى الاول ، ولكنها ايضاً باطلة ، بمقتضى الاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ، وان الواقع لا يتغير عما هوعليه بقيام الامارة .

(الثالث) ـ السببية بمعنى المصلحة السلوكية ، والمراد بها ان في تطبيق العمل على الامارة والسلوك على طبقها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها له ، وحيث ان المصلحة السلوكية تابعة للسلوك على طبق الامارة ، فهي تتفاوت بتفاوت مقدار السلوك قلة وكثرة ، فاذا فرض قيامها على وجوب صلاة الجمعة مثلا ، وعمل بها المكلف ، فانكشف خلافها قبل خروج الوقت ، وان الواجب في يوم الجمعة هوصلاة الظهر ، ولا يتدارك بالامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة الا المصلحة الفائتة بالعمل بها ، وهي مصلحة وقت الفضيلة ، واما مصلحة اصل صلاة الظهر أو مصلحة إتيانها في الوقت فلا يتدارك بها ، لعدم فواتها بسبب السلوك على طبق الأمارة ، لتمكن المكلف من اتيانها في الوقت بعد انكشاف خلاف الأمارة ، ولو فرض انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت ، فيتدارك بها مصلحة الصلاة في الوقت ، دون مصلحة اصل الصلاة ، لتمكن المكلف من تداركها بعد خروج الوقت بالقضاء . نعم لو لم ينكشف الخلاف اصلا لا في الوقت ولا في خارجه ، يتدارك بها مصلحة اصل الصلاة ايضاً الفائتة بسبب العمل بالامارة . هذا اذا كان الترك مستنداً الى العمل بالأمارة . وأما إذا لم يكن الترك مستنداً اليه ، كما اذا ترك صلاة الظهر في مفروض المثال ، بعد انكشاف الخلاف ، فلم يتدارك المصلحة الفائتة حينئذ ، إذ طغيانه كان مفوتاً لمصلحةالواقع لا السلوك على طبق الامارة ليتدارك به مافات من مصلحة الواقع ، والمفروض ان المصلحة إنما هي في السلوك فتدور مداره ،

والسببية بهذا المعنى قـــد اختارها شيخنا الانصاري (ره) ، وتبعه المحقق النائيني (ره) . وعليه يندفع الاشكال المذكور ايضاً ، إذ عليه يتدارك مافات من مصلحة الواقع على ما عرفت . فلا يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة ، إلا ان السببية بهذا المعنى ايضاً مما لا يمكن الالتزام به ، لكونه مستلزماً لتبدل الحـكم الواقعي بنوع من التصويب ، إذ لو فرض كون سلوك الامارة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة ، لا يعقل تعلق الايجاب بالواقع تعييناً ، لكونه ترجيحاً بلا مرجح ، بل لا بد من تعلق الايجاب بالواقع وسلوك الامارة تخييراً ، مثلا لو فرض أن مصلحة صلاة الظهر تقوم بأمرين (أحدهما) ـ نفس صلاة الظهر ، و (الآخر) سلوك الامارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة لمن لم ينكشف له الخلاف ، فامتنع من الشارع الحـكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاة الظهر ، لقبح الترجيح بلا مرجح . وبعبارة اخرى بعد كون الوجوب تابعاً للمصلحة على ما هو مذهب المشهور من العدلية ، وكون كل من الامرين مشتملا عليها ، تعين على الشارع الحـكم بوجوبهما تخييراً ، فيكون الواجب الواقعي ـ في حق من قامت عنده الامارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة ـ احد امرين على سبيل التخيير : إما صلاة الظهر أو سلوك الأمارة المزبورة ، فلا يكون الحـكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل بنحو واحد ، بل في حق العالم تعييني ، وفي حق الجاهل تخييري . وهـذا نوع من التصويب ، ويدل على بطلانه الاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهـل وقد تعرضنا لتفصيل ذلك كله في بحث الاجزاء ، فراجع . ومجمل الكلام في المقام أن الاشكال المنسوب الى ابن قبة مندفع من اصله على القول بحجية الامارات من باب السببية بأي معنى من المعاني

وأمـا على القول بالطريقية وأنه ليس في حجية الامارات إلا مصلحة

الايصال الى الواقع ، فالصحيح في الجواب عن الاشكال المذكور ان يقال : ان إلزام المكلفين بتحصيل العلم وان فرض انفتاح بابه حرج على نوع المكلفين ، ومناف لكون الشريعة المقدسة سهلة سمحة ، فلو قدم الشارع الحكيم مصلحة التسهيل على النوع على مصلحة الواقع الفائتة عند مخالفة الامارة للواقع لا يتصور فيه قبح ، وكم للشارع أحكام مجعولة لغرض التسهيل على النوع مع اقتضاء المصلحه الواقعية خلافها ، كالحكم بطهارة الحديد ، ومقتضى الروايات الدالة على ان في الحديد بأساً شديداً هو الحكم بنجاسته ، إلا أن الله سبحانه وتعالى حكم بطهارته تسهيلا على العباد ، لتوقف كثير من امور معاشهم على استعمال الحديد فكان الحكم بنجاسته موجباً للعسر والحرج على المكلفين . فتحصل أن تفويت المصلحة الواقعية أو الالقاء في المفسدة أحياناً لا يوجب امتناع التعبد بالامارة إذا كان فيه مصلحة نوعية .

هذا مضافاً الى ان غالب الامارات بل جميعها طرق عقلائية لا تأسيسية من قبل الشارع ، ومن الواضح ان ردع العقلاء عما استقر بناؤهم عليه في امور معاشهم يحتاج الى مصلحة ملزمة ، كما إذا كان الطريق غالب المخالفة للواقع ، كالقياس ، ولذا ورد النهي عن العمل به ، وأما لو لم تكن مصلحة ملزمة في الردع كما إذا كانت مخالفة الامارة للواقع قليلة في جنب مصلحة التسهيل ، فلا وجه للردع أصلا . على ان الالتزام بامتناع التعبد بالامارة في فرض انفتاح باب العلم مما لا يترتب عليه اثر عملي ، إذ الانفتاح مجرد فرض لا واقع له ، حتى في زمان حضور المعصوم عليه السلام فان العلم بالواقع في جميع الاحكام ـ ولاسيما في الشبهات الموضوعية ـ ممتنع عادة حتى لاصحاب الامام عليه السلام ، إذ لا يمكن الرجوع الى نفس المعصوم في كل مسألة وكل شبهة حكمية وموضوعية في كل وقت وساعة كما هو واضح . فتحصل انه لا مانع من التعبد بالامارة من ناحية الملاك .

وأما الاشكال عليه من ناحية التكليف وأنه موجب لاجتماع المثلين أو الضدين ـ على ما تقدم بيانه ـ فتحقيق الحال في جوابه يحتاج الى التكلم في مقامين : (المقام الاول) في البحث عما إذا كانت الامارة مطابقة للواقع ، ودفع توهم اجتماع المثلين . (المقام الثاني) في البحث عما إذا كانت مخالفة له ودفع توهم اجتماع الضدين .

أما الكلام في المقام الاول فهو انه لا مجال لتوهم اجتماع المثلين على القول بالطريقية أصلا ، اذ عليه لا يكون هناك إلا حكم واحد ، إنما التعدد في مجرد الانشاء لغرض الوصول الى المكلف ، نظير ما إذا قال المولى لعبده أكرم زيداً فلم يصل اليه أو لم يعرفه ، فأشار بيده اليه ، وقال أكرم هذا الرجل . ومن الواضح ان الحكم في مثل ذلك واحد ، إنما التعدد في إبرازه وانشائه . والمقام من هذا القبيل ، فان الحكم واحد ينشئه المولى تارة بعنوانه ، ويقول شرب الخمر حرام مثلا ، واخرى بعنوان حجية الامارة ، ويقول صدق العادل مثلا . واما على القول بالسببية فلا محالة يكون هناك حكمان ، إلا انه لا يلزم منه اجتماع المثلين ، بل يوجب التأكد ، إذ النسبة بينهما هي العموم من وجه ، باعتبار ان الامارة قد تكون مخالفة للواقع ، وقد يكون الحكم الواقعي متحققاً بلا قيام امارة عليه ، وقد تكون الامارة مطابقة للواقع . وهذا مورد الاجتماع ، ويكون الحكم فيه متأكداً ، كما هو الحال في سائر موارد اجتماع العنوانين ، كما إذا قال المولى أكرم كل عالم ، ثم قال أكرم كل هاشمي ، فان ملاك الحكم في مورد الاجتماع ـ وهو عالم هاشمي ـ أقوى منه في مورد الافتراق ، فيكون الحكم فيه آكد ، فلا يلزم اجتماع المثلين اصلا .

و (أما المقام الثاني) وهو ما إذا كانت الامارة مخالفة للواقع ، فقد اجيب عن توهم اجتماع الضدين بوجوه : (منها) ـ ما ذكره شيخنا الانصاري

(رحمه الله) وملخص ما أفاده أنه يعتبر في التضاد ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمان ، لأن استحالة التضاد انما هي لرجوعه الى التناقض ، باعتبار أن وجود كل من الضدين يلازم عدم الآخر ، فبانتفاء إحدى الوحدات ينتفي التضاد ، ومن الوحدات المعتبرة في التناقض هي وحدة الموضوع ، اذ لامضادة بين القيام والقعود مثلا لو كانا في موضوعين ، وعليه فلا مضادة بين الحكم الواقعي والظاهري ، لتعدد موضوعيهما ، فان موضوع الاحكام الواقعية هي الاشياء بعناوينها الاولية ، وموضوع الاحكام الظاهرية هي الاشياء بعناوينها الثانوية ، أي بعنوان انها مشكوك فيها ، فلا تضاد بين الحكم الواقعي والظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما . هذا ملخص كلامه (ره) .

وفيه ان الاهمال في مقام الثبوت غير معقول كما ذكرناه غير مرة ، إذ لا يتصور الاهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للاحكام ، بان يجعل الحكم لموضوع لا يدري أنه مطلق أو مقيد ، فالحكم الواقعي بالنسبة الى حال العلم والشك إما أن يكون مطلقاً ، فيلزم اجتماع الضدين ، إذ الحكم الظاهري وان لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي ، إلا أن إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبة الحكم الظاهري . وإما أن يكون مقيداً بحال العلم ، فيلزم التصويب الباطل ، للاجماع والروايات الدالة على كون الاحكام مشتركة بين العالم والجاهل مثلا إذا جعلت الاباحة حكماً للمائع المشكوك في كونه خمراً ، وكان هناك خمر شك في خمريته ، فان كانت الحرمة الواقعية للخمر مطلقة بالنسبة الى حال العلم بكونه خمراً والجهل به ، لزم اجتماع الضدين ، اذ الخمر الواقعي المشكوك في كونه خمراً مباح بمقتضى الحكم الظاهري . وحرام بمقتضى اطلاق الحكم الواقعي وإن كانت الحرمة مقيدة بحال العلم ، لزم اختصاص الحكم الواقعي بالعالمين ، وهو التصويب الباطل .

و (منها) ـ ما ذكره صاحب الكفاية (ره) في حاشيته على الرسائل وفي الكفاية ، وحاصل ما أفاده أنه ان قلنا بأن المجعول في باب الطرق والامارات هو الحجية التي هي عبارة عن المنجزية مع المطابقة ، والمعذرية مع المخالفة ، ولا تستتبع حكماً تكليفياً ، فلا يلزم اجتماع حكمين أصلا ، لا المثلين ولا الضدين إذ ليس المجعول إلا الحكم الواقعي فقط . وان قلنا بأن الحجية المجعولة للطرق والامارات تستتبع حكماً تكليفياً ، أو أن المجعول حقيقة هو الحكم التكليفي والحجية منتزعة منه ، فاجتماع الحكمين وإن كان يلزم ، إلا انه لا يلزم منه اجتماع المثلين أو الضدين . ثم ذكر في وجه ذلك تعبيرات مختلفة ، فذكر (تارة) ان الحكم الواقعي شأني والحكم الظاهري فعلي ، و(اخرى) ان الحكم الواقعي إنشائي والحكم الظاهري فعلي ، و (ثالثة) أن الحكم الواقعي فعلي من بعض الجهات ، والحكم الظاهري فعلي من جميع الجهات ، والمضادة بين الحكمين إنما هي فيما إذا كان الحكمان كلاهما فعليين من جميع الجهات .

هذا ملخص كلامه ولا يخلو من اجمال ، ولا بد لنا من التعرض لكل واحد من محتملاته والجواب عنه ، فنقول : أما ما ذكره من أن الحكم الواقعي شأني فان كان مراده من الشأنية مجرد ثبوت المقتضي للحكم الواقعي من دون ان يكون مؤثراً في انشاء الحكم الواقعي مع فرض قيام الامارة على خلافه ، ففيه أنه لا يكون حينئذ للجاهل حكم واقعي غير مؤدى الامارة . وهذا هو التصويب المنسوب الى الاشاعرة . وقد دل الاجماع والروايات على بطلانه ، مضافاً الى كونه غير معقول في نفسه لاستلزامه الدور ، لان قيام الامارة على حكم فرع ثبوته واقعاً ، فلو توقف ثبوته واقعاً على قيام الامارة عليه لزم الدور . وإن كان مراده أن الحكم الواقعي وإن كان ثابتاً للشيء بعنوانه الاولى وبطبعه ، إلا انه لا يمنع من طرو عنوان عرضي يوجب تبدله ـ وهو قيام الامارة على خلافه

إذ لا منافاة بين حكمين احدهما مجعول للشيء بطبعه ، والآخر مجعول له بعنوان عرضي طارىء عليه ، كما يقال ان لحم الغنم حلال بطبعه ، وان كان قد يعرضه ما يوجب حرمته ، كعنوان الضرر . ولحم الاسد حرام بطبعه وان كان قد يطرأ عليه ما يوجب حليته ، كعنوان الاضطرار ، فكما لا منافاة بين الحلية الطبعية والحرمة العرضية أو العكس في هذه الموارد ، كذلك لا منافاة بين الحكم الواقعي المجعول للشيء بطبعه ، والحكم الظاهري المجعول له بعنوان عرضي ، وهو قيام الامارة على الخلاف ـ ففيه ان هذا تصويب منسوب الى المعتزلة ، وهو وان لم يكن كسابقه في الشناعة ، إلا انه ايضاً فاسد بالاجماع والروايات ، كما تقدم مراراً . وان كان مراده ان الحكم الواقعي ثابت مع قطع النظر عن قيام الامارة على نحو الاهمال ـ فلا يكون مطلقاً حتى يلزم التضاد ، ولا مقيداً بالعلم كي يلزم التصويب ـ ففيه ما ذكرناه مراراً من أن الاهمال في مقام الثبوت غير معقول ، فلا مناص من ان يكون مطلقاً ، فيلزم محذور اجتماع الضدين ، أو مقيداً فيلزم التصويب .

وأما ماذكره من أن الحكم الواقعي انشائي ، فان اراد منه الانشاء المجرد عن داعي البعث والزجر ، كما اذا كان بداعي الامتحان أو الاستهزاء أو غيرهما ، ففيه أن الالتزام بذلك نفي للحكم الواقعي حقيقة ، اذ الانشاء بلا داعي البعث والزجر لا يكون حكماً ، وانما يكون مصداقاً لما كان داعياً الى الانشاء : من الامتحان والاستهزاء ونحوهما ، وعليه فالتصويب باق بحاله ، مضافاً الى أنه إذا لم يكن الانشاء بداعي البعث والزجر ، ولم يكن الحكم الواقعي حكماً حقيقياً ، لا تجب موافقته ولا تحرم مخالفته ، فلا يبقى مجال لوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص ، ولا لاستحبابه بعده فيها وفي الشبهات الموضوعية مطلقا ، بل لا يبقى مورد للفحص ، إذ ليس هناك حكم يجب الفحص

عنه . وكل ذلك خلاف المتسالم عليه بين الفقهاء ، ومنهم صاحب الكفاية (ره) نفسه . وان أراد منه الانشاء بداعي البعث والزجر ، فهذا هو الحكم الفعلي من قبل المولى ، وإن لم يكن محركا للعبد نحو العمل إلا بعد تحقق الموضوع بجميع قيوده خارجا ، وتحققه في الخارج مما لا ربط له بالمولى الجاعل للحكم ، فاذا قال المولى يجب الحج على المستطيع ، فقد تم الحكم من ناحية المولى وصار فعليا من قبله ، وتحقق الاستطاعة خارجا مما لا ربط له بتمامية الحكم من قبل المولى . وبعبارة اخرى واضحة : اذا قال المولى يجب الحج على المستطيع ، فقد تم الحكم من قبل المولى وصار فعليا بالنسبة الى المستطيع . واما غير المستطيع فليس عليه الحكم بوجوب الحج اصلا . وعليه فان كان الحكم الواقعي مطلقا لزم اجتماع الضدين ، وان كان مقيداً بالعلم لزم التصويب على ما تقدم بيانه . ولعله لاجل هذه الاشكالات عدل عن التعبيرين المذكورين اخيراً ، والتزم بان الحكم الواقعي فعلي من بعض الجهات ، والحكم الظاهري فعلي من جميع الجهات ، فلا مضادة بينهما . وهو ايضاً غير تام ، إذ لو اراد منه ان الحكم الواقعي قد اخذ في موضوعه العلم ، سواء كان العلم وجدانياً أو تعبدياً كما يظهر من قوله (ره) (ان علم به المكلف يكون فعلياً) ففيه ان هذا تصويب يدل على فساده الاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل وان اراد ان العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم ، ومع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به ، ففيه انه لا معنى لعدم فعلية الحكم بعد تمامية الجعل من قبل المولى وهو الانشاء بداعي البعث ، وتحقق موضوعه خارجا ، فانه شبيه بتخلف المعلول عن العلة التامة .

هذا كله على القول بأن الحجية المجعولة للامارات مستتبعة للحكم التكليفي أو أن المجعول حقيقة هو الحكم التكليفي ، والحجية منتزعة منه . اما ماذكره

على القول بأن المجعول نفس الحجية من دون ان تكون مستتبعة للحكم التكليفي من انه لا يلزم حينئذ اجتماع حكمين اصلا ، ففيه أن محذور اجتماع الضدين وان كان مندفعاً على هذا المبنى ، إلا أن المبنى المذكور غير صحيح ، لما اشرنا اليه سابقاً ويأتي التعرض له قريباً إن شاء الله تعالى .

و (منها) ـ ما ذكره المحقق النائيني (ره) وملخص ما افاده ان المجعول في باب الطرق والامارات هو مجرد الطريقية والكاشفية ، بالغاء احتمال الخلاف ، فلا يكون هناك حكم تكليفي حتى يلزم اجتماع الضدين ، بل حال الامارة هي حال القطع ، لأن الشارع اعتبرها علماً في عالم التشريع ، فكما يكون العلم الوجداني منجزاً مع المطابقة ، ومعذراً مع المخالفة ، فكذلك العلم التعبدي يكون منجزاً ومعذراً ، فكما لا مجال لتوهم التضاد عند مخالفة القطع للواقع ، فكذلك في المقام وبالجملة ليس في مورد الطرق والامارات حكم تكليفي مجعول كي يلزم اجتماع الضدين . وليعلم ان مجرد امكان أن يكون المجعول فيها ذلك كاف في دفع الشبهة ، بلا حاجة الى اثبات وقوعه ، اذ الكلام في امكان التعبد بالظن ، مع ان لنا دليلا على وقوعه ايضاً وهو ان الامارات المعتبرة شرعا طرق عقلائية يعملون بها في امور معاشهم ، وقد امضاها الشارع ، وعليه يكون المجعول الشرعي في باب الامارات ما تعلق به واستقر عليه بناء العقلاء ، ومن الواضح أنه لم يتعلق بناؤهم على جعل حكم تكليفي في موارد الطرق ، وانما استقر بناؤهم على المعاملة معها معاملة العلم الوجداني ، وقد امضى الشارع هذا البناء منهم ، فليس المجعول إلا الطريقية والمحرزية .

وبما ذكرناه ظهر مافي كلام صاحب الكفاية (ره) من ان المجعول في باب الامارات هي الحجية ، بمعنى التنجيز عند المصادفة والتعذير عند المخالفة ، اذ التنجيز والتعذير بمعنى حسن العقاب على مخالفة التكليف مع قيام الحجة عليه ،

وعدمه مع عدمه من الاحكام العقلية غير القابلة للتخصيص ، فالتصرف من الشارع لابد وان يكون في الموضوع ، بأن يجعل شيئاً طريقاً ويعتبره علماً تعبداً ، وبعد قيام ما اعتبره الشارع علماً على التكليف ، يترتب عليه التنجيز والتعذير عقلا لا محالة . وكذا الحال في الاصول المحرزة الناظرة الى الواقع بالغاء جهة الشك ، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز ونحوها . اذ المجعول فيها ايضاً هي الطريقية والكاشفية ، لكن لا من جميع الجهات ، بل من حيث الجري العملي في موردها فقط ، فهي علم تعبدي من هذه الجهة فقط . ولذا تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقيه على ما تقدم بيانه . فليس في موردها حكم مجعول حتى يلزم اجتماع الضدين . وأما الاصول غير المحرزة التي ليست ناظرة الى الواقع ، بل هي متكفلة لبيان الوظائف العملية عند الشك في الواقع ، إما تنجيزاً كالاحتياط ، أو تأميناً كالبراءة . فالجواب عن الاشكال فيها يحتاج الى التنبيه على امر ، وهو ان الاحكام بوجوداتها الواقعية لا تكون محركة للعبد نحو العمل ، وان بلغت ما بلغت من التأكد ، بل لا بد في ذلك من الوصول الى المكلف ، كما هو ظاهر . واما اذا لم يصل الحكم الى المكلف وشك فيه ، فان كان ملاك الحكم الواقعي بمرتبة خاصة من الأهمية بحيث لا يرضى الشارع بفواته حتى في ظرف الشك ، كما في الدماء والفروج والاموال الخطيرة ، فيوجب عليه الاحتياط ، ويكون الحكم الواقعي حينئذ واصلا الى المكلف بطريقه . وان لم يكن الملاك بتلك المرتبة من الاهمية ، فيرخصه في الترك أو الفعل ، كما في موارد جريان البراءة عند الشك في الوجوب أو الحرمة .

والمتحصل من ذلك ان الحكم الظاهري مجعول في طول الحكم الواقعي وفي فرض الشك فيه ، لا في مرتبته ، فلا مضادة بينهما . هذا مضافاً الى ان

وجوب الاحتياط طريقي ، بمعنى أن وجوبه انما هو للتحفظ على ملاك الحكم الواقعي ، فان صادف الواقع فلا محذور فيه اصلا إذ لا تعدد في الحكم ليلزم اجتماع المثلين ، بل الحكم واحد ناشيء من ملاك واحد ، انما التعدد في الانشاء والابراز ، فقد ابرزه المولى (تارة) بعنوان وجوب الصلاة مثلا ، و (اخرى) بعنوان وجوب الاحتياط وان لم يصادف الواقع ، فلا وجوب للاحتياط حقيقة ليلزم التضاد بينه وبين الترخيص الواقعي ، اذ وجوب الاحتياط انما هو للتحفظ على ملاك الحكم الواقعي . ففي فرض مخالفته للواقع لا وجوب له حقيقة ، بل وجوب الاحتياط حينئذ تخيلي ، بمعنى ان المكلف يتخيل وجوبه ولا وجوب له حقيقة . واما البراءة فمع مصادفتها للترخيص الواقعي فلا محذور فيها اصلا ، كما تقدم في الاحتياط ، ومع مخالفتها للواقع لا يلزم التضاد ، لعدم كونهما في مرتبة واحدة كما تقدم .

ثم إنه (ره) اكد كلامه بأن الشك له اعتباران : (أحدهما) ـ كونه صفة نفسانية (ثانيهما) ـ كونه موجباً لتحير المكلف ، والمأخوذ في موضوع الاحكام الظاهرية هو الاعتبار الثاني . ويمكن ان لا يكون للاحكام الواقعية اطلاق بالنسبة الى حال الحيرة ، فلا يكون هناك حكم واقعي حتى يقع التضاد بينه وبين الحكم الظاهري . هذا ملخص كلامه زيد في علو مقامه .

أقول اما ما ذكره في الامارات ـ من انه ليس المجعول فيها الا الطريقية والكاشفية ، فلا يكون هناك حكم تكليفي حتى يلزم اجتماع الضدين ـ فمتين جداً وكذا ما ذكره في الاصول المحرزة : من ان المجعول فيها الطريقية من حيث الجري العملي فقط ، بل نقول الاصول المحرزة أمارات عند التحقيق على ما ذكرناه في محله ولا ينافي ذلك تقدم الامارات عليها ، إذ الامارات ايضاً يتقدم بعضها على بعض فان البينة تتقدم على اليد ، وحكم الحاكم مقدم على البينة ، والاقرار مقدم على

حكم الحاكم ، فاشكال اجتماع الضدين في مورد الامارات والاصول المحرزة مندفع من اساسه .

وأما ما ذكره في الاصول غير المحرزة فغير مفيد في دفع الاشكال ، لان اختلاف المرتبة لايرفع التضاد بين الحكمين ، ولذا يستحيل ان يحكم المولى بوجوب شيء ، ثم يرخص في تركه إذا علم بوجوبه ، مع ان الترخيص متأخر عن الوجوب بمرتبتين . والسرفيه ان المضادة إنما هي في فعلية حكمين في زمان واحد ، سواء كانا من حيث الجعل في مرتبة واحدة او في مرتبتين .

وأما ما ذكره في الاحتياط من ان وجوبه طريقي ، و إنما هو للتحفظ على الملاك الواقعي ، فهو وان كان صحيحاً ، إلا ان تخصيصه وجوب الاحتياط بصورة مصادفة الواقع غير تام ، لأن وجوب الاحتياط ليس تابعاً للملاك الشخصي ، كي يكون مختصاً بصورة مصادفة الواقع ، بل تابع للملاك النوعي بمعنى انه حيث لا يتميز في الشبهات مورد وجود الملاك الواقعي عن مورد عدم وجوده ، فأوجب الشارع الاحتياط كلية ، تحفظاً على الملاك في مورد وجوده ، إذ مع ترك الاحتياط قد يفوت الملاك ، ولذا كان لسان أدلة الاحتياط مطلقاً غير مقيد بموافقة الواقع ، كقوله ﷺ : (قف عند الشبهة ، فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) .

هذا مضافاً الى ان تقييد الاحتياط بصورة مصادفة الواقع غير معقول ، لعدم قابليته للوصول الى المكلف ، لعدم احرازه الواقع على الفرض ، وإلا كان الاحتياط منتفياً بانتفاء موضوعه ، وهو عدم وصول الواقع الى المكلف ، فيكون ايجاب الاحتياط لغواً محضاً لا يترتب عليه أثر ، إذ مع عدم إحراز مصادفته للواقع لا يحرز وجوب الاحتياط ، لاحتمال كونه غير مطابق للواقع ، فتجري البراءة عنه ومع احراز الواقع ينتفي الاحتياط بانتفاء موضوعه ، وهو عدم احراز الواقع .

وأما ما ذكره أخيراً من إمكان ان لا يكون للحكم الواقعي إطلاق بالنسبة الى حال تحير المكلف ، ففيه ما ذكرناه مراراً من أن الاهمال في مقام الثبوت غير متصور ، فلا محالة يكون الحكم الواقعي إما مطلقاً بالنسبة الى حال تحير المكلف وكونه شاكاً ، واما مقيداً بعدمه ، واعترف هو (ره) ايضاً بذلك ، غاية الامر ان الاطلاق أو التقييد يكون على مسلكنا لحاظياً ، وعلى مسلكه يكون بنتيجة الاطلاق أو بنتيجة التقييد بتمم الجعل ، على ما تقدم بيانه في بحث التعبدي والتوصلي وفي بحث المطلق والمقيد ، فان كان الحكم الواقعي مطلقاً بالنسبة الى حال الشك ، لزم التضاد ، وان كان مقيداً بعدمه لزم التصويب ، من غير فرق بين أن يكون الماخوذ في موضوع الاحكام الظاهرية هو الشك بما أنه صفة خاصة ، أو بما انه موجب للتحير .

هذا والتحقيق في دفع الاشكال ان يقال : ان الاحكام الشرعية لا مضادة بينهافي انفسها ، إذ الحكم ليس إلا الاعتبار ، أي اعتبار شيءفي ذمة المكلف من الفعل أو الترك ، كاعتبار الدين في ذمة المديون عرفاً وشرعاً ، ولذا عبر في بعض الاخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين ، كما في قوله ﷺ (ان دين الله احق ان يقضى) ومن الواضح عدم التنافي بين الامور الاعتبارية ، وكذا لا تنافي بين ابرازها بالالفاظ ، بان يقول المولى افعل كذا أو لا تفعل كذا كما هو ظاهر ، انما التنافي بينها في موردين : المبدأ والمنتهى . والمراد بالمبدأ مايعبر عنه بعلة الحكم مسامحة من المصلحة والمفسدة ، كما عليه الامامية والمعتزلة ، أو الشوق والكراهة كما عليه الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد والمراد من المنتهى مقام الامتثال . أما التنافي من حيث المبدأ فلأنه يلزم من اجتماع الحكمين ـ كالوجوب والحرمة مثلا ـ اجتماع المصلحة والمفسدةفي المتعلق بلا كسر وانكسار ، وهو من اجتماع الضدين ، ولا اشكال في استحالته

وكذا الحال في اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة ، فانه يلزم وجود المصلحة الملزمة وعدم وجودها في شيء واحد ، او وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها وهو من اجتماع النقيضين المحال . وأما التنافي من حيث المنتهى ، فلعدم تمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين كما هو ظاهر ، فيقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال ، ويلزم ان يحكم العقل بالفعل امتثالا للوجوب ، وبالترك امتثالا للحرمة او يلزم ان يحكم العقل بالفعل امتثالا للوجوب ، وان لا يحكم به للاباحة وكذا يلزم ان يحكم بالترك امتثالا للحرمة ، وان لا يحكم به للاباحة . وكل ذلك بديهي الاستحالة . وان شئت قلت انه مع وصول كلا الحكمين الى المكلف ان كان كلاهما إلزامياً - كما في اجتماع الوجوب والحرمة - لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل والترك وعدم الاستحقاق على الفعل والترك . أما الاستحقاق على الفعل ، فلكونه ارتكاب حرام ، واما على الترك فلكونه ترك واجب ، واما عدم الاستحقاق على الفعل فلكونه فعل واجب ، واما على الترك فلكونه ترك حرام . وان كان احدهما الزامياً لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل او على الترك ، وعدم الاستحقاق عليه . والوجه في جميع ذلك ظاهر كظهور استحالته .

إذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري اصلا ، لا من ناحية المبدأ ولامن ناحية المنتهى ، وان هذا التضاد العرضي بين الاحكام يختص بما اذا كان الحكمان من سنخ واحد ، بان كان كلاهما واقعياً او كلاهما ظاهرياً ، بخلاف ما اذا كان احدهما واقعياً والآخر ظاهرياً ، فانه لا مضادة بينهما من ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى . اما من ناحية المبدأ فلان المصلحة في الحكم الظاهري انما تكون في نفس جعل الحكم لا في متعلقه ، كما في الحكم الواقعي ، فلا يلزم من مخالفتهما اجتماع المصلحة والمفسدة ، او وجود المصلحة وعدمه ، او وجود المفسدة وعدمه في شيء واحد ، اذ الاحكام الواقعية ناشئة

من المصالح والمفاسد في متعلقاتها ، والاحكام الظاهرية ليست تابعة لما في متعلقاتها من المصالح بل تابعة للمصالح في أنفسها ، فانها مجعولة في ظرف الشك في وجود المصلحة الواقعية ، وقد لا تكون مصلحة في المتعلق واقعاً ، فكيف يمكن ان تكون تابعة للمصالح الواقعية في المتعلقات ؟ ففي موارد الاحتياط ـ كما في الشبهة الحكمية قبل الفحص ـ جعل وجوب الاحتياط لمصلحة في نفس الاحتياط ، وهي التحفظ على مصلحة الواقع على تقدير وجودها ، والتحذر عن الوقوع في المفسدة الواقعية احياناً ، وفي موارد الترخيص ـ كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص ، او في الشبهة الموضوعية مطلقاً ـ جعل الترخيص لما في نفسه من المصلحة ، وهي التسهيل على المكلفين .

واما عدم التنافي من ناحية المنتهى ، فلان الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي وعدم تنجزه ، لعدم وصوله الى المكلف ، فما لم يصل الحكم الواقعي الى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله ولا باستحقاق العقاب على مخالفته فلا مانع من امتثال الحكم الظاهري ، واذا وصل الحكم الواقعي الى المكلف وحكم العقل بلزوم امتثاله وباستحقاق العقاب على مخالفته ، لا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع . (وبعبارة اخرى) حكم العقل بلزوم الامتثال انما هو بعد وصول الحكم الى المكلف ، بلا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري ، ووصول كلا الحكمين الى المكلف في عرض واحد محال ، لكون الحكم الظاهري دائماً في طول الحكم الواقعي ، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه ، فلا يحكم العقل الا بلزوم امتثال الحكم الواقعي ومع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل الا بلزوم امتثال الحكم الظاهري فلا تنافي بين الحكمين في مقام الامتثال ابداً .

والمتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام : ان الحكم الظاهري في موارد الاصول غير المحرزة وان كان متحققاً ، الا انه لا مضادة بينه وبين الحكم

الواقعي اصلا ، لا بالذات باعتبار لحاظها بانفسها ، ولا بالعرض بلحاظ المبدأ والمنتهى . واما في موارد الامارات والاصول المحرزة ، فليس المجعول حكماً تكليفياً ليلزم اجتماع الضدين في مورد المخالفة للواقع ، وعلى تقدير الالتزام بان المجعول فيها ايضاً حكم تكليفي ، فالجواب عن محذور اجتماع الضدين هو ما ذكرناه في الاصول غير المحرزة . هذا تمام الكلام في امكان التعبد بالظن .

(الجهة الثالثة) ـ في وقوع التعبد بالظن . وقبل الشروع فيه لا بد لنا من البحث عن مقتضى الاصل عند الشك في الحجية ، ليكون هو المرجع على تقدير عدم الدليل على الحجية ، وليس المراد من الاصل في المقام هو خصوص الاصل العملي ، بل المراد منه القاعدة الاولية المستفادة من حكم العقل او عمومات النقل . فنقول :

لا ينبغي الشك في ان الاصل عدم الحجية عند الشك فيها ، اذ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها ، لا بمعنى ان الشك في انشاء الحجية مساوق للقطع بعدم انشائها ، اذ الشيء لا يكون مساوقاً لضده او لنقيضه ، والشك في الوجود ضد للقطع بالعدم ، فلا يجتمعان ، بل نقيض له باعتبار ، وهو انه مع الشك في الحجية يحتمل الحجية ، ومع القطع بعدم الحجية لا يحتمل الحجية ، واحتمال الحجية وعدمها نقيضان لا يجتمعان ، بل بمعنى ان الشك في انشاء الحجية ملازم للقطع بعدم الحجية الفعلية ، بمعنى عدم ترتب آثار الحجية ، لان الحجة لها أثران : (احدهما) ـ صحة الاستناد اليها في مقام العمل و (الآخر) ـ صحة اسناد مؤداها الى الشارع ، وهذان الاثران لا يترتبان مع الشك في الحجية ، لان الاستناد الى مشكوك الحجية في مقام العمل ، وإسناد مؤداه الى الشارع تشريع عملي وقولي دلت على حرمته الادلة الاربعة . واما تنجيز الواقع فلا يتوقف على الحجية ، لانه ثابت بالعلم الاجمالي الكبير ، أي العلم الاجمالي

بالتكاليف الواقعية ، او بالعلم الاجمالي الصغير كما في دوران الامر بين وجوب الظهر والجمعة او دوران الامر بين وجوب القصر والتمام ، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية ، بل قد يكون التنجيز ثابتاً بمجرد الاحتمال كما في الشبهات قبل الفحص . ففي جميع هذه الموارد كان التنجيز ثابتاً قبل قيام الامارة على التكليف ومع قيامها عليه لا يجيء تنجيز آخر . نعم كان قيام الامارة المعتبرة على احد طرفي العلم الاجمالي مسقطاً لوجوب الاحتياط ، وكان معذراً على تقدير مخالفة الواقع كما اذا دلت الامارة على وجوب صلاة الظهر ، وعمل بها المكلف ، وكان الواجب في الواقع هو صلاة الجمعة ، فكان المكلف حينئذ معذوراً غير مستحق للعقاب لا محالة .

هذا خلاصة ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) في مقام تأسيس الاصل عند الشك في الحجية . واستشكل عليه صاحب الكفاية (ره) بما حاصله ان اسناد مؤدى الامارة الى المولى ، والاستناد اليها في مقام العمل ليسا من الآثار المترتبة على الحجية ، بل بينهما وبين الحجية عموم من وجه ، اذ يمكن ان لا يكون الشيء حجة ، وصح اسناد مؤداه الى الشارع لو دل دليل على صحة الاسناد حينئذ كما يمكن ان يكون الشيء حجة ولا يصح اسناد مؤداه الى الشارع ، كالظن على الحكومة ، فالاثر المترتب على الحجية انما هو التنجيز عند المطابقة ، والتعذير عند المخالفة (انتهى كلامه ملخصاً) .

والصحيح ما ذكره الشيخ (ره) من ان صحة اسناد المؤدى الى الشارع والاستناد في مقام العمل من آثار الحجية ، وما ذكره صاحب الكفاية (ره) — من انه يمكن ان لا يكون الشيء حجة وصح اسناد مؤداه الى الشارع — لا يتصور له وجه معقول ، الا مع الالتزام بجواز التشريع ، وكذا ما ذكره من انه يمكن ان يكون الشيء حجة ولا يصح اسناد مؤداه الى الشارع ، فانه

ايضاً مجرد تخيل لا يتعقل له وجه صحيح ، واما ما ذكره من ان الظن على تقرير الحكومة حجة ، ولا يصح اسناد المظنون الى الشارع ، ففيه ان مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة لا تنتج حجية الظن ، بل نتيجتها التبعيض في الاحتياط ، بالاخذ بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات ، على ما يجيء الكلام فيها ان شاء الله تعالى . واما ما ذكره من ان اثر الحجية هو التنجيز والتعذير ، فقد تقدم ما فيه ولا نعيد .

فتحصل ان الصحيح ما ذكره الشيخ (ره) من ان الحجية ملازمة لصحة الاستناد والاسناد ، وحيث انها ليسا من آثار الحجية بوجودها الواقعي ، بل من آثار وجودها الذهني ، بمعنى الوصول الى المكلف صغرى وكبرى ، لايترتبان مع الشك في الحجية صغرى او كبرى ، بمعنى الشك في وجود الحجة او في حجية الموجود ، وهذا هو المراد من قولنا ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها على ما تقدم .

ثم إن الشيخ (ره) ـ بعد ما اسسه من الاصل ـ تمسك لاثبات حرمة العمل بالظن بالعمومات والآيات الناهية عن العمل بغير العلم ، كقوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) ونحوه ، وذكر ان مقتضى هذه الآيات هو حرمة العمل بالظن ، إلا ما خرج بالدليل ، ونسبة ادلة الحجية الى تلك العمومات هي نسبة المخصص الى العام ، فالشك في حجية شيء يكون شكاً في التخصيص والمرجع فيه عموم العام .

واورد عليه المحقق النائيني (ره) بأن ادلة حجية الأمارات حاكمة على الأدلة المانعة ، لأن دليل حجية الأمارة يخرجها عن الادلة المانعة موضوعاً ، اذ موضوعها غير العلم ، ومفاد دليل الحجية كون الأمارة علماً بالتعبد ، فهو ناف للحكم بلسان نفي الموضوع وتخصيص بلسان الحكومة ، فعند الشك في حجية

شيء لا يصح التمسك بالعمومات المانعة ، لكون الشبهة مصداقية ، باعتبار انه يحتمل ان يكون هذا الشيء عالماً بالتعبد . هذا ملخص كلامه (ره) .

ولا بد لنا من التكلم في مقامين : (المقام الاول) ـ في بيان ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واردة لبيان حكم مولوي ، وهو حرمة العمل بالظن او لا ، بل مفادها ارشاد الى حكم العقل بعدم صحة الاعتماد على الظن ، وانه لا بد من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب ، والعمل بالظن مما لا يحصل معه الأمن من العقاب ، لاحتمال مخالفته للواقع ؟ (المقام الثاني) ـ في بيان انه ـ مع تسليم كونها واردة لبيان حكم مولوي ، وفي مقام تشريع حرمة العمل بالظن ـ هل يصح التمسك بها عند الشك في حجية شيء على ما ذكره الشيخ (ره) أم لا ؟ على ما ذكره المحقق النائيني (ره) .

(اما المقام الأول) فملخص الكلام فيه ان الآيات الشريفة الناهية عن العمل بغير العلم ارشاد الى حكم العقل بعدم صحة الاعتماد على الظن ، وان العمل به مما لا يحصل معه الأمن من العقاب ، لاحتمال مخالفته للواقع ، والعبد لا بد له من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب ، ولا يحصل الأمن إلا بالعلم او بما ينتهي اليه كالعلم بامارة دل على حجيتها دليل علمي . وقد اشير الى ذلك في عدة من الآيات : (منها) ـ قوله تعالى : (قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين) وقوله تعالى (فأتونا بسلطان ...) وبعد كون الآيات الناهية ارشاداً الى حكم العقل لا تكون قابلة للتخصيص ، وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى : (ان الظن لا يغني من الحق شيئاً) بأن يقال إلا الظن الفلاني ، فانه يغني عن الحق ، فلم يرد عليها تخصيص ولن يرد فان لسانها آب عن التخصيص . واما الظن الذي قام على حجيته في مورد دليل علمي ، فليس فيه الاعتماد على الظن بل الاعتماد على الدليل العلمي القائم على حجية الظن فهو المؤمن من العقاب ،

لا الظن ، كما انه في موارد جريان اصالة البراءة ليس الاعتماد ـ في ترك ما يحتمل الوجوب او فعل ما يحتمل الحرمة ـ على مجرد احتمال عدم الوجوب واحتمال عدم الحرمة ، بل الاعتماد انما هو على دليل علمي دل على عدم لزوم الاعتناء باحتمال الوجوب او الحرمة . فتحصل ان الآيات الشريفة ليست واردة لبيان حكم مولوي ليصح التمسك بها عند الشك في الحجية .

و (اما المقام الثاني) فملخص الكلام فيه ان ماذكره المحقق النائيني (ره) ـ من ان تقديم ادلة حجية الامارات على الأدلة المانعة عن العمل بغير العلم انما هو من باب الحكومة لا التخصيص ـ وان كان صحيحاً ، اذ معنى حجية الامارة هو اعتبارها علماً في عالم التشريع ، فتخرج عن الادلة المانعة عن العمل بغير العلم موضوعاً ، إلا ان ذلك لايوجب عدم صحة التمسك بالعمومات المانعة عند الشك في الحجية ولايكون الشك فيها من الشبهة المصداقية ، إذ الحجية الواقعية مما لايترتب عليه اثر مالم تصل الى المكلف ، فالحكومة انما هي بعد الوصول ، فالعمل بمالم تصل حجيته الى المكلف عمل بغير علم ، وان كان حجة في الواقع ، إذ كونه حجة في الواقع ـ مع عدم علم المكلف بالحجية ـ لا يجعل العمل به عملا بالعلم كما هو ظاهر .

والذي يوضح لنا بل يدلنا على ان الحكومة انما هي في فرض الوصول لا مطلقاً ـ وانه لا مانع من التمسك بالعمومات عند الشك في الحجية ـ انه لو كانت الحجة بوجودها الواقعي مانعة عن التمسك بالعمومات ، لما صح التمسك بالاصول العملية في شيء من الموارد ، لاحتمال وجود الحجة فيها ، فيكون التمسك بادلة الاصول معه من التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية ، وبلا فرق بين الشك في وجود الحجة أو في حجية الموجود ، مع ان الرجوع الى الاصول العملية في الشبهات الحكمية والموضوعية مما لا إشكال فيه ، وتسالم عليه الفقهاء ، ومنهم المحقق النائيني

(رحمه الله) نفسه .

والمتحصل مما ذكرناه انه ـ على تقدير الالتزام بان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واردة لبيان حكم مولوي ـ لا مانع من التمسك بها عند الشك في حجية شيء . بقي شيء وهو انه هل يصح التمسك باستصحاب عدم الحجية عند الشك فيها ام لا ؟ والتزم المحقق النائيني (ره) بعدم جريان هذا الاستصحاب لوجهين :

(الوجه الاول) ـ انه يشترط في جريان الاستصحاب ان يكون المتيقن السابق اثر عملي يتعبد ببقائه باعتبار ذلك الأثر ، فلو فرض عدم ترتب اثر على خصوص الواقع ، بأن يكون الأثر مترتباً على خصوص الجهل بالواقع ، او مشتركاً بين الواقع والجهل به ، فلا مجال لجريان الاستصحاب ، اذ بمجرد الشك في الواقع يترتب الأثر على الفرض ، فالتعبد بالاستصحاب ـ لترتب الاثر المذكور ـ يكون من اردأ انحاء تحصيل الحاصل ، وهو التحصيل التعبدي لما هو حاصل بالوجدان والمقام من هذا القبيل بعينه ، اذ الاثر المترتب على عدم الحجية هو عدم صحة الاستناد في مقام العمل وعدم صحة اسناد المؤدى الى الشارع . وهذان الاثران كلاهما يترتبان على مجرد الشك في الحجية ، لان الاستناد والاسناد مع الشك في الحجية تشريع محرم سواء فسرناه بادخال ما لم يعلم كونه من الدين في الدين ، ليكون الأثران لخصوص الجهل بالواقع ، أو فسرناه بالاعم منه ومن ادخال ما علم انه ليس من الدين في الدين ، ليكون الاثران مشتركين بينه وبين الواقع ، فيحصل لنا العلم بعدم صحة الاستناد ، وعدم صحة الاسناد بمجرد الشك في الحجية ، فيكون التعبد بهما ـ لاستصحاب عدم الحجية ـ من اردأ انحاء تحصيل الحاصل .

(الوجه الثاني) ـ ان التمسك بالاستصحاب المذكور لغو محض ، اذ الاثر مترتب على نفس الجهل بالواقع والشك في الحجية ، فاحراز عدم الحجية بالتعبد الاستصحابي مما لا تترتب عليه فائدة ، فيكون لغواً . انتهى

كلامه ملخصاً .

نقول : (اما الوجه الاول) فيرده ان ما يحكم به العقل بمجرد الشك هو عدم الحجية الفعلية ، وما هو مورد للتعبد الاستصحابي هو عدم انشاء الحجية وعدم جعلها ، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالتعبد ، فلا يكون التمسك بالاستصحاب في المقام من تحصيل الحاصل .

و (أما الوجه الثاني) ـ فنجيب عنه (اولا) ـ بالنقض بالروايات الدالة على المنع عن العمل بالقياس ، ونقول أي فائدة في هذا المنع ، مع كون العقل مستقلا بعدم صحة الاستناد والاسناد بمجرد الشك وعدم احراز الحجية ، وبما دل على البراءة شرعاً في موارد الشك في التكليف ، كحديث الرفع مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان ؟ و (ثانياً) ـ بالحل وهو ان حكم العقل في جميع هذه الموارد منوط بعدم وصول التعبد والبيان من الشارع ، فاذا ثبت التعبد الشرعي يترتب الأثر عليه ، وينتفي حكم العقل بانتفاء موضوعه ، فلا يكون التعبد لغواً (وبعبارة اخرى) ليس حكم العقل في هذه الموارد في عرض الحكم الشرعي حتى يلزم كونه لغواً ، بل الحكم العقلي إنما هو في طول الحكم الشرعي ، فصح للشارع ان يتصرف في موضوع حكم العقل ببيان الحجية او عدمها ، ولا يكون ذلك لغواً ، اذ الاثر الذي كان مترتباً عليه بما هو مشكوك الحجية ، يترتب بعد التعبد بما هو مقطوع عدم حجيته واقعاً بالتعبد الشرعي ، فلا يكون لغواً . هذا تمام الكلام في تأسيس الاصل والشرع في بيان ما وقع التعبد به من الامارات ويقع فيه الكلام في مباحث :

(المبحث الاول) ـ في حجية الظواهر ، ولا يخفى ان حجية الظواهر مما تسالم عليه العقلاء في محاوراتهم ، واستقر بناؤهم على العمل بها في جميع امورهم وحيث ان الشارع لم يخترع في محاوراته طريقاً خاصاً ، بل كان يتكلم بلسان

قومه فهي ممضاة عنده ايضاً ، وهذا واضح ولم نعثر على مخالف فيه ، ولذا ذكرنا في فهرس مسائل علم الاصول ان بحث حجية الظواهر ليس من مسائل علم الاصول ، لانها من الاصول المسلمة بلا حاجة الى البحث عنها . وانما وقع الكلام في امور ثلاثة : (الامر الاول) ـ في ان حجية الظواهر هل هي مشروطة بالظن بالوفاق ام بعدم الظن بالخلاف ، ام غير مشروطة بشيء منهما ؟ (الامر الثاني) ـ في ان حجية الظواهر مختصة بمن قصد افهامه او تعم غيره ايضاً ؟ (الامر الثالث) ـ في حجية ظواهر الكتاب .

(اما الامر الاول) فلا ينبغي الشك في ان الظن بالخلاف غير قادح في حجية الظواهر ، فضلا عن عدم الظن بالوفاق ، لان المرجع في حجية الظواهر هو بناء العقلاء على ما تقدمت الاشارة اليه ، ونرى ان العقلاء لا يعذرون العبد المخالف لظاهر كلام المولى ، اذا اعتذر عن المخالفة بعدم الظن بالوفاق ، أو بحصول الظن بالخلاف ، وهذا ظاهر . نعم فيما اذا كان المطلوب تحصيل الواقع لا يعملون بمجرد الظهور ما لم يحصل لهم الاطمئنان بالواقع ، كما اذا احتمل ارادة خلاف الظاهر في كلام الطبيب ، فانهم لا يعملون به إلا ان ذلك خارج عن محل الكلام ، اذ الكلام فيما اذا كان المطلوب هو الخروج من عهدة التكليف ، وتحصيل الأمن من العقاب ، وفي مثله تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً ، ولو مع الظن بالخلاف ، فضلا عن عدم الظن بالوفاق .

و (أما الامر الثاني) فذهب المحقق القمي (ره) الى اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه ، وعليه رتب انسداد باب العلم والعلمي في معظم الاحكام ، باعتبار ان الاخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لم يقصد منها إلا افهام خصوص المشافهين ، فتختص حجية ظواهرها بهم ، وغاية ما يمكن ان يقال

في تقريب هذا القول وجهان ، ذكرهما شيخنا الانصاري (ره) : (الوجه الاول) - راجع الى منع الكبرى ، وانه لا حجية للظواهر بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام (الوجه الثاني) - راجع الى منع الصغرى ، وانه لا ينعقد ظهور للاخبار بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام .

(اما الوجه الاول) - فهو ان منشأ حجية الظواهر هي اصالة عدم الغفلة اذ بعد كون المتكلم في مقام البيان كان احتمال ارادة خلاف الظاهر مستنداً الى احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة ، أو غفلة السامع عن الالتفات اليها ، والاصل عدم الغفلة في كل منهما . واما احتمال تعمد المتكلم في عدم نصب القرينة فهو مدفوع بانه خلاف الفرض ، اذ المفروض كونه في مقام البيان ، فلا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر إلا احتمال الغفلة من المتكلم او من السامع ، وهو مدفوع بالاصل المتحقق عليه بناء العقلاء . وهذا الاصل لا يجري بالنسبة الى من لم يكن مقصوداً بالافهام ، لعدم انحصار الوجه لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة اليه في احتمال الغفلة ، ليدفع باصالة عدم الغفلة ، إذ يحتمل اتكال المتكلم في ذلك على قرينة منفصلة ، أو قرينة حالية كانت معهودة بينهما ، وقد خفيت علي من لم يكن مقصوداً بالافهام فلا تجديه اصالة عدم الغفلة ، ولا يجوز له التمسك بالظواهر . ثم انه على تقدير تسليم جريان أصالة الظهور - ولو لم يكن احتمال إرادة خلاف الظاهر مستنداً الى احتمال الغفلة - انما تجري اصالة الظهور فيما اذا لم يعلم ان ديدن المتكلم قد جرى على الاتكال على القرائن المنفصلة ، واما مع العلم بذلك فلا تجري اصالة الظهور ، ولا يجوز الاخذ بظاهر كلامه لغير المقصود بالافهام ، ومن الواضح ان الأئمة عليهم السلام كثيراً ما كانوا يعتمدون على القرائن المنفصلة ، وربما كانوا يؤخرون البيان عن وقت الخطاب ، بل عن وقت الحاجة لمصلحة مقتضية لذلك ، فكيف يمكن الاخذ بظاهر كلامهم (ع)

لغير المشافهين المقصودين بالافهام .

(اما الوجه الثاني) فهو ان الاخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لم تصل الينا كما صدرت عنهم (ع) بل وصلت الينا مقطعة ، ونحتمل وجود قرينة على خلاف ما نفهمه من الكلام ، وقد خفيت علينا من جهة التقطيع ، فلم ينعقد للكلام ظهور مع هذا الاحتمال ، وليس المقام من باب احتمال وجود القرينة ليدفع باصالة عدم القرينة ، بل من باب احتمال قرينية الموجود ، وفي مثله لا تجري اصالة عدم القرينة ، فلا ظهور للكلام بالنسبة الى من لم يكن مقصوداً بالافهام . هذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) من الوجهين بتوضيح منا ، ولا يتم شيء منهما :

أما ما ذكره في منع الكبرى ، من ان أن منشأ اصالة الظهور هي اصالة عدم الغفلة ، وهي غير جارية بالنسبة الى من لم يقصد بالافهام ، ففيه ان اصالة عدم الغفلة وان لم تكن جارية بالنسبة الى غير المقصود بالافهام ، إلا انها ليست اصلا لاصالة الظهور ، بل كل من اصالة عدم الغفلة واصالة الظهور اصل برأسه وناشيء من منشأ لا يرتبط احدهما بالآخر ، وان كان كل واحد منهما من الاصول العقلائية الثابتة حجيتها ببناء العقلاء . اما اصالة عدم الغفلة ، فمنشأها ان الغفلة والسهو في الفعل والقول خلاف طبيعة الانسان ، إذ الانسان بطبعه يفعل ما يفعل عن الالتفات ، ويقول ما يقول عن الالتفات ، ولذا استقر البناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة ، واما أصالة الظهور فمنشأها كون الالفاظ كاشفة عن المرادات الواقعية بحسب الوضع . أو بحسب قرينة عامة . كالاطلاق الكاشف عن المراد الجدي بضميمة مقدمات الحكمة . فتحصل ان المنشأ لأصالة الظهور هو الوضع او القرينة العامة . والمنشأ لاصالة عدم الغفلة هو كون الغفلة خلاف طبع الانسان في الفعل والقول . فلا يرتبط احدهما بالآخر

والنسبة بينهما من حيث المورد هي العموم من وجه لانه تفترق اصالة عدم الغفلة عن اصالة الظهور في فعل صادر عن البالغ العاقل إذا احتمل صدوره منه غفلة وتفترق اصالة الظهور عن اصالة عدم الغفلة في كلام صادر عن النبي (ص) او الامام عليه السلام ، إذ لا يحتمل صدوره عن الغفلة . وتجتمعان في كلام صادر من اهل العرف في محاوراتهم . والمتحصل مما ذكرناه ان اصالة الظهور بنفسها من الاصول العقلائية ولا اختصاص لها بمن قصد افهامه ، لان العقلاء يأخذون بالظواهر في باب الاقارير والوصايا ولو كان السامع غير مقصود بالافهام .

واما ما ذكره من جريان ديدن الأئمة عليهم السلام على الاتكال على القرائن المنفصلة ، فهو وإن كان صحيحاً ، إلا أنه لا يقتضي اختصاص حجية الظهور بمن قصد إفهامه ، بل مقتضاه الفحص عن القرائن ، ومع عدم الظفر بها يؤخذ بالظهور . وأما ما ذكره في منع الصغرى من أن التقطيع مانع عن انعقاد الظهور ففيه أن ذلك يتم فيما إذا كان المقطع غير عارف باسلوب الكلام العربي ، أو غير ورع في الدين ، إذ يحتمل حينئذ كون التقطيع موجباً لانفصال القرينة عن ذيها لعدم معرفة المقطع او لتسامحه في التقطيع ، وكلا هذين الأمرين منتفيان في حق الكليني (ره) وامثاله من اصحاب الجوامع ، فاذا نقلوا رواية بلا قرينة نطمئن بعدمها بل لا يبعد دعوى القطع به ، إذ التقطيع إنما هو لارجاع المسائل الى أبوابها المناسبة لها ، مع عدم الارتباط بينها ، لأن الرواة عند تشرفهم بحضرة الامام عليه السلام كانوا يسألون عن عدة مسائل لا ربط لاحداها بالاخرى ، كما هو المتعارف في زماننا هذا في الاستفتاءات ، فاتعب علماؤنا الاعلام انفسهم في تبويب المسائل وارجاع كل مسألة الى بابها المناسب لها مع الجهد والدقة ، تسهيلا للامر على المراجعين ، ولولا ذلك لزم الفحص من اول كتاب الكافي مثلا الى

آخره لاستنباط مسألة واحدة . وهذا النحو من التقطيع غير قادح في انعقاد الظهور ، كما لعله ظاهر .

ثم انه لو اغمضنا عن جميع ذلك وسلمنا اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه لا ينتج ذلك انسداد باب العلمي ، اذ لا نسلم كوننا غير مقصودين بالافهام من الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام ، وذلك لأن الراوي الذي سمع الكلام من الامام عليه السلام مقصود بالافهام قطعاً ، واحتمال غفلته يدفع بالاصل ، واحتمال غفلة المتكلم منفي بالقطع ، فيحكم بان الظاهر هو مراد الامام عليه السلام وينقل هـذا الراوي ما سمعه من الامام عليه السلام لفظاً او معنى للراوي اللاحق ، وهو مقصود بالافهام من الكلام الصادر من الراوي السابق ، وهكذا الحال بالنسبة الى جميع سلسلة الرواة إلى أن ينتهي الامر الى اصحاب الجوامع كالكليني (ره) ومن الواضح أن المقصود بالافهام من الكتب كالكافي هو كل من نظر فيها ، فيكون ظاهرها حجة له . وعليه فلا يترتب على القول باختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه انسداد باب العلمي ، كما توهمه صاحب القوانين (ره)

وأما الامر الثالث ـ أعني حجية ظواهر الكتاب ـ فمنعها الاخباريون وما ذكروه في وجه المنع يرجع (تارة) الى منع الصغرى ، أي انعقاد الظهور و (اخرى) الى منع الكبرى أي حجية الظهور . أما منع الصغرى فقد استدل له بوجوه :

(الاول) ـ ان الفاظ القرآن من قبيل الرموز ، كفواتح السور التي هي كنايات عن اشياء لا يعرفها إلا النبي واوصياؤه المعصومون عليهم السلام . وفيه ان كونه من قبيل الرموز مناف لكونه معجزة ترشد الخلق الى الحق ، فلو لم يكن له ظهور يعرفه أهل اللسان لاختل كونه اعجازاً . ومن المعلوم ان العرب

كانوا يفهمون ظواهره ، ويعترفون بالعجز عن الاتيان بمثله ، فمنهم من آمن واعترف بكونه معجزاً ، ومنهم من قال بأنه سحر . مضافاً الى انه ورد الامر من الأئمة عليهم السلام بالرجوع الى الكتاب عند تعارض الخبرين ، بل مطلقاً . ولو كان القرآن من قبيل الرموز لم يكن معنى للارجاع اليه ، فدعوى كون القرآن من قبيل الرموز التي لا يفهم منها شيء في غاية السقوط .

(الثاني) ـ أن القرآن مشتمل على معان غامضة ومضامين شامخة ، فانه مع صغر حجمه مشتمل على علم ما كان وما يكون ، على نحو لا يصل اليه فكر البشر إلا الراسخون في العلم ، وهم الأئمة المعصومون عليهم السلام ، ولذا ورد في بعض الروايات انه إنما يعرف القرآن من خوطب به . وفيه ان كلامنا في ظواهره التي يعرفها أهل اللسان لا في بواطنه التي لا يعرفها إلا من خوطب به ، واشتماله على مضامين عالية لا ينافي ظهوره ، فانه مع اشتماله على معان غامضة عالية يعرف ظواهره أهل اللسان على ما عرفت .

(الثالث) ـ أن القرآن وإن كان له ظهور في حد ذاته ، ولكن العلم الاجمالي بوجود القرائن المنفصلة الدالة على خلاف الظاهر من مخصصات ومقيدات وقرائن على المجاز يمنع عن العمل بظواهره ، فهي مجملات حكماً وإن كانت ظواهر حقيقة . وفيه ان العلم الاجمالي المذكور يوجب الفحص عن المخصص والمقيد والقرينة على المجاز لا سقوط الظواهر عن الحجية رأساً ، وإلا لم يجز العمل بالروايات ايضاً ، لوجود العلم الاجمالي فيها ايضاً ، كما في القرآن .

(الرابع) ـ انه دلت عدة من الروايات على وقوع التحريف في القرآن فيحتمل وجود القرينة على ارادة خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف ، وهذا الاحتمال مانع عن انعقاد الظهور ، لكونه من باب احتمال قرينية الموجود ، لا من باب احتمال وجود القرينة ، ليدفع باصالة عدم القرينة . وفيه (اولا) ـ ان التحريف

بمعنى السقط أمر موهوم لا حقيقة له ، إذ القرآن قد بلغ من الاهمية عند المسلمين في زمان النبي ﷺ مرتبة حفظته الصدور زائداً على الكتابة ، فكيف يمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظة له . والروايات الدالة على التحريف ، إما ضعاف لا يعتمد عليها ، وإما لا دلالة لها على التحريف بمعنى النقيصة ، بل المراد منها التقديم والتأخير أو التأويل أو غير ذلك مما ذكرناه في كتابنا (البيان) فراجع .

و (ثانياً) ـ ان التحريف ـ على تقدير تسليم وقوعه ـ لا يقدح في الظهور للروايات الدالة على وجوب عرض الاخبار المتعارضة ، بل مطلق الاخبار على كتاب الله ، وعلى رد الشروط المخالفة للكتاب والسنة ، فان هذه الروايات قد صدرت عن الصادقين عليهما السلام بعد التحريف على تقدير تسليم وقوعه ، فيعلم من هذه الروايات ان التحريف على تقدير وقوعه غير قادح في الظهور .

وأما منع الكبرى ودعوى عدم حجية ظواهر الكتاب على فرض تسليم الظهور ، فقد استدل له بوجهين : (الاول) ـ أن الله سبحانه منع من اتباع المتشابه بقوله تعالى : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) والمتشابه ما كان ذا احتمالين قبالا للمحكم ، وهو النص الذي لا يحتمل الخلاف ، فيشمل الظواهر ، ولا أقل من احتمال شمول المتشابه للظواهر ، باعتبار ان المتشابه غير ظاهر المراد ، ومجرد احتمال شموله لها يكفي في الحكم بعدم حجيتها ، لأن الحجية تحتاج الى الامضاء ومع احتمال المنع لا يثبت الامضاء .

وفيه ان المتشابه هو التفاعل من الشبه ، فيكون المراد منه كون الكلام ذا احتمالين متساويين ، بحيث كان كل منهما شبيهاً بالآخر ، فيكون المراد منه المجمل ولا يشمل الظواهر يقيناً . ومع الغض عن ذلك والالتزام باحتمال الشمول نقول ان مجرد الاحتمال غير قادح في حجيتها ، فانها ثابتة ببناء العقلاء ما لم يثبت الردع عنها ومجرد احتمال الردع لا يكفي في رفع اليد عنها ، مضافاً الى ان الروايات الدالة على

عرض الاخبار على الكتاب ، وطرح الخبر المخالف له تدل على ان المتشابه غير شامل للظواهر ، لان الخبر المخالف للكتاب الذي امر بطرحه هو الذي يخالف ظاهر الكتاب ، لا نص الكتاب ، إذ الخبر المخالف لنص الكتاب لم يوجد ليكون مورداً للطرح ، فيستكشف من ذلك ان المتشابه ما ليس له ظهور ، فلا يشمل ما له ظهور .

(الثاني) ـ الروايات الكثيرة الناهية عن تفسير القرآن بالرأي . وفيه ان الاخذ بظاهر الكلام لا يكون من التفسير ، إذ التفسير عبارة عن كشف القناع على ما قالوا ، والكلام الظاهر في معنى ليس له قناع ، ليكشف ، وعلى تقدير التنزل وتسليم كونه من التفسير ليس هو تفسيراً بالرأي ، بل تفسير بحسب المحاورات العرفية ، إذ المراد بالتفسير بالرأي هو حمل الكلام على خلاف ظاهره ، أو على أحد محتملاته مع كونه مجملا غير ظاهر في شيء منها بالاستحسانات ، فالمراد بالتفسير بالرأي المنهي عنه في الاخبار هو حمل الآيات على خلاف ظواهرها ، أو على أحد محتملاتها مع عدم كونها ظاهرة في شيء منها ، على ما وقع من اكثر المفسرين من العامة . ويحتمل ان يكون المراد بالاخبار الناهية عن التفسير بالرأي هو الاستقلال بالعمل بالكتاب ، بلا مراجعة الأئمة عليهم السلام ، كما هو ظاهر بعض الاخبار . وأما العمل بظواهر الكتاب ـ بضميمة مراجعة الروايات لاحتمال التخصيص والتقييد وغيرهما من القرائن على المراد ـ فلم يدل على المنع عنه دليل . فتحصل ان الصحيح جواز العمل بظواهر الكتاب بعد الفحص عن الاخبار ، كما هو الحال في العمل بظواهر الاخبار ، إذ العمل بها ايضاً يحتاج الى الفحص عن المخصص والمقيد ، والقرينة على ارادة خلاف الظاهر . هذا تمام الكلام في البحث عن حجية الظواهر .

(تذييل)

إعلم أن لكل لفظ دلالات ثلاث :

(الدلالة الاولى) ـ كون اللفظ موجباً لانتقال المعنى الى ذهن السامع مع علمه بالوضع ، وهذه الدلالة لا تتوقف على ارادة اللافظ ، بل اللفظ بنفسه يوجب انتقال المعنى الى الذهن ، ولو مع العلم بعدم ارادة المتكلم ، كما إذا كان نائماً او سكراناً أو نصب قرينة على ارادة غير هذا المعنى ، كما في قولنا رأيت اسداً يرمي ، فان ذهن المخاطب ينتقل الى الحيوان المفترس بمجرد سماع كلمة الاسد ، وإن كان يعلم ان مراد المتكلم هو الرجل الشجاع ، بل هذه الدلالة لا تحتاج الى متكلم ذي إدراك وشعور ، فان اللفظ الصادر من لافظ غير شاعر ، بل من غير لافظ يوجب انتقال المعنى الى ذهن السامع ، وبالجملة هـذه الدلالة بعد العلم بالوضع غير منفكة عن اللفظ ابداً ، ولا تحتاج الى شيء من الاشياء . وهذه الدلالة هي التي تسمى عند القوم بالدلالة التصورية (مرة) باعتبار ان اللفظ يوجب تصور المعنى في الذهن ، وبالدلالة الوضعية (اخرى) باعتبار ان منشأها الوضع وهو عبارة عن جعل العلقة بين اللفظ والمعنى ، بحيث ينتقل المعنى الى الذهن عند سماع اللفظ . والمختار عندنا كون الدلالة الوضعية غيرها ، لان هذه الدلالة لا تكون غرضاً من الوضع لتكون وضعية ، والأنسب تسميتها بالدلالة الانسية ، إذ منشأها أنس الذهن بالمعنى ، لكثرة استعمال اللفظ فيه لا الوضع ، لما ذكرناه في بحث الوضع من ان الوضع عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بانه متى أراد تفهيم معنى فلان فهو يتكلم باللفظ الفلان . وعليه فلا يكون مجرد خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ مستنداً الى تعهده ، بل الى انس الذهن به الحاصل من

كثرة الاستعمال . وهذه الدلالة مما لا يرتبط بمحل كلامنا فعلا ، ولا تترتب ثمرة على البحث عن انها هي الدلالة الوضعية او غيرها .

(الدلالة الثانية) ـ دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالارادة الاستعمالية ، أي دلالة اللفظ على ان المتكلم اراد تفهيم هذا المعنى واستعمله فيه ، وهذه الدلالة تسمى عند القوم بالدلالة التصديقية ، وعندنا بالدلالة الوضعية ، كما عرفت . وكيف كان فهذه الدلالة تحتاج الى احراز كون المتكلم بصدد التفهيم ومريداً له ، فمع الشك فيه ليست للفظ هذه الدلالة ، فضلا عما اذا علم عـــدم ارادته له ، كما اذا علم كونه نائماً مثلا ، بل هذه الدلالة متوقفة على عدم نصب قرينة على الخلاف متصلة بالكلام ، إذ مع ذكر كلمة (يرمى) في قولنا رأيت اسداً يرمي مثلا لا تكون كلمة أسد دالة على ان المتكلم اراد تفهيم الحيوان المفترس كما هو ظاهر .

(الدلالة الثالثة) ـ دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالارادة الجدية ، وهي التي تسمى عندنا بالدلالة التصديقية في قبال الدلالة الوضعية ، وعند القوم بالقسم الثاني من الدلالة التصديقية ، وهي متوقفة على عدم نصب قرينة منفصلة على الخلاف ايضاً ، مضافاً الى عـــدم نصب قرينة متصلة ، فان القرينة المنفصلة ـ وان لم تكن مانعة عن تعلق الارادة الاستعمالية ـ كالقرينة المتصلة ، ولذا ذكرنا في مبحث العام والخاص ان المخصص المنفصل لا يكون كاشفاً عن عدم استعمال العام في العموم ، ليكون مجازاً ، إلا انها أي القرينة المنفصلة كاشفة عن عدم تعلق الارادة الجدية بالمعنى المستعمل فيه . وبعبارة اخرى القرينة المنفصلة لا تكون مانعة عن انعقاد الظهور للكلام ، بل مانعة عن حجية الظهور ، بخلاف القرينة المتصلة ، فانها مانعة عن انعقاد الظهور من اول الامر .

اذا عرفت ذلك فاعلم انه اذا احرز مراد المتكلم بأن علم عدم نصب القرينة

المنفصلة ، فيؤخذ به بلا إشكال . وأما اذا شك في مراده ، فمرجع الشك الى احد امرين : (الاول) ـ عدم انعقاد الظهور للكلام (الثاني) ـ احتمال عدم كون الظاهر مراداً جدياً له . اما اذا كان الشك في المراد لعدم انعقاد الظهور للكلام اصلا ، فسبب الشك فيه احد امور : اما عدم العلم بالموضوع له فلم يحرز المقتضي للظهور ، واما احتمال قرينية الموجود ، او احتمال وجود القرينة والجامع بينهما هو احتمال المانع عن الظهور بعد وجود المقتضي له ، سواء كان لاحتمال مانعية الموجود أو احتمال وجود المانع . فان كان الشك في المراد ناشئاً من عدم العلم بالموضوع له وبما يفهم من اللفظ عرفاً ، فلا اشكال في كون اللفظ مجملا غير ظاهر في شيء ، والمرجع في مثله هو الاصل العملي ، وكذا الحال فيما اذا كان الشك ناشئاً من احتمال قرينية الموجود ، بأن يكون الكلام محتفاً بما يصلح للقرينية ، كما في الامر الواقع في مقام توهم الحظر ، والضمير الراجع الى بعض افراد العام . فلا ينعقد للكلام ظهور حتى يؤخذ به . نعم في خصوص ما اذا كان الكلام محتفاً بما يصلح للقرينية على المجاز بأن يكون الامر دائراً بين المعنى الحقيقي والمجازي ان قلنا بأن اصالة الحقيقة بنفسها حجة بلا حاجة الى انعقاد الظهور ـ كما نسب الى السيد المرتضى (ره) ـ فيؤخذ بها ، وان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ، إذ الثابت ببناء العقلاء هو الاخذ بالظاهر لا العمل باصالة الحقيقة مع عدم انعقاد الظهور للكلام ، فيكون الكلام ايضاً مجملا لا ظهور له ليؤخذ به .

ولا يخفى انه لو قلنا بمقالة السيد (ره) لا يمكن الاخذ بأصالة الحقيقة فيما اذا احتف العام بما يصلح للقرينية على التخصيص ، لما ذكرناه في بحث العام والخاص : من ان التخصيص لا يوجب المجازية في لفظ العام ، فليس احتمال التخصيص احتمالا للتجوز ، ليدفع باصالة الحقيقة . وأما ان كان الشك ناشئاً من احتمال وجود القرينة فهو على قسمين : لان منشأ الاحتمال (تارة) يكون امراً داخلياً ، كما اذا احتمل غفلة المتكلم عن نصب القرينة او غفلة السامع عن سماعها ،

بلا فرق بين من قصد افهامه ومن لم يقصد ، و (اخرى) يكون امراً خارجياً ، كما اذا وقع التقطيع واحتمل سقوط القرينة معه ، ويلحق بهذا الباب ما لو عرض على السامع نوم او سنة اثناء تكلم المتكلم ، فاحتمل ذكر القرينة في هذا الحال .

اما القسم الاول فلا ريب في تحقق بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال لكن لا ابتداء كما ذكره صاحب الكفاية (ره) بل بعد اجراء اصالة عدم القرينة كما ذكره الشيخ (ره) لان مورد بناء العقلاء هو الاخذ بالظاهر ، فلابد من اثباته اولا باجراء اصالة عدم القرينة ، ثم الحكم بحجيته . واما القسم الثاني فالمشهور فيه ايضاً عدم الاعتناء بالاحتمال إلا ان المحقق القمي (ره) منع فيه من الاخذ بما يكون اللفظ ظاهراً فيه على تقدير عدم وجود القرينة واقعاً ، وبنى عليه انسداد باب العلمي في الاحكام . لوقوع التقطيع في الاخبار . وما ذكره هو الصحيح من حيث الكبرى الكلية . إذ لم يثبت بناء من العقلاء على الاخذ بالظاهر التقديري . أي المعلق على عدم وجود القرينة واقعاً . فلو وصل اليهم كتاب مزق بعضه لا يعملون بظاهر الباقي . مع احتمال وجود قرينة صارفة عن الظاهر في المقطوع . وكذا الحال فيما اذا عرض على العبد نوم او سنة حين تكلم المولى . فليس له العمل بظاهر ما سمعه من الكلام مع احتمال فوات قرينة صارفة حين عروض النوم او السنة له . إلا ان تطبيقها على المقام غير صحيح . ولا تنتج انسداد باب العلمي في الاحكام . لما ذكرناه سابقاً من ان المقطعين للاخبار كانوا عارفين بأسلوب الكلام فلا تخفى عليهم القرائن الدالة على المراد بحسب المحاورات العرفية وكانوا في اعلى مراتب الورع والتقى فعدالتهم او وثاقتهم مانعة عن إخفاء القرينة عمداً ، ومعرفتهم باسلوب الكلام والمحاورات العرفية مانعة عن إخفائها جهلا ، فاذا نقلوا الاخبار بلا قرينة يؤخذ بظواهرها ، ولا ينسد باب العلمي بالاحكام .

هذا كله فيما إذا كان الشك في المراد لعدم انعقاد الظهور للكلام . وأما إن كان الشك في المراد لاحتمال عدم كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم ، مع انعقاد الظهور لكلامه ، فيكون سبب الشك فيه أيضاً احد امور ثلاثة : إما احتمال غفلة المتكلم عن بيان القرينة ، وهذا الاحتمال منفي بالنسبة الى الأئمة عليهم السلام وإما احتمال تعمده في عدم ذكر القرينة لمصلحة فيه أو لمفسدة في الذكر ، وإما احتمال اتكاله على قرينة حالية أو مقالية متقدمة أو متأخرة لم نظفر عليها بعد الفحص . وعلى جميع هذه التقادير الثلاثة كان المرجع أصالة الظهور الثابتة حجيتها ببناء العقلاء ، فانهم يأخذون بظواهر الكلام ولا يعتنون بالاحتمالات الثلاثة المتقدمة ، فأصالة الظهور بنفسها حجة ببناء العقلاء . وعدم ردع الشارع عنه لا لاصالة عدم القرينة ـ كما يستفاد من كلام شيخنا الانصاري (ره) لان وجود القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور مقطوع العدم على الفرض ، ووجود القرينة المنفصلة وان كان محتملا ، إلا أنه لا يمنع عن انعقاد الظهور ، وإنما يمنع عن حجية الظهور على فرض الوصول ، ومع عدم الوصول كما هو المفروض قد ثبت البناء من العقلاء على الاخذ بالظاهر ، فلا حاجة الى التمسك بأصالة عدم القرينة . (وبعبارة اخرى) الشك في وجود القرينة المنفصلة كافية في حجية الظواهر ، بلا حاجة الى إحراز عدم القرينة بالاصل ، إذ البناء من العقلاء قد تحقق على الاخذ بالظواهر ما لم تحرز القرينة على الخلاف . هذا تمام الكلام في بحث الظواهر .

(المبحث الثانى)

(في حجية قول اللغوي)

قد ذكرنا انه إذا علم ظاهر الكلام يؤخذ به لبناء العقلاء على الاخذ به . وأما اذا لم يعلم ذلك ، فهل يصح الرجوع الى اللغوي في تعيين الظاهر بلا اعتبار ما يعتبر في الشهادة من التعدد والعدالة ام لا ؟ فيه خلاف بينهم ، واستدل القائل بحجية قول اللغوي بوجوه :

(الوجه الاول) ـ أن اللغوي من اهل الخبرة في تعيين الاوضاع وظواهر الالفاظ ، وقد تحقق البناء من العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة في كل فن ، بلا اعتبار التعدد والعدالة ، كالرجوع الى المهندس في تقويم الدار مثلا والى الطبيب في تشخيص المرض وعلاجه ، ولم يثبت ردع شرعي عن ذلك . واما اعتبار العدالة في الفقيه فانما هو لدليل خاص . وفيه (أولا) ـ أن الرجوع الى أهل الخبرة إنما هو في الامور الحدسية التي تحتاج الى إعمال النظر والرأي ، لا في الامور الحسية التي لا دخل للنظر والرأي فيها . وتعيين معاني الالفاظ من قبيل الامور الحسية لأن اللغوي ينقلها على ماوجده في الاستعمالات والمحاورات ، وليس له إعمال النظر والرأي فيها ، فيكون إخبار اللغوي عن معاني الالفاظ داخلا في الشهادة المعتبرة فيها العدالة بل التعدد في مورد القضاء . وأما في غيره ففي اعتباره خلاف مذكور في محله . وإن شئت قلت : ليس اللغوي من أهل الخبرة بالنسبة الى تعيين ظواهر الالفاظ بالوضع أو بالقرينة العامة ، بل هو من أهل

الخبرة بالنسبة الى موارد الاستعمال فقط . و(ثانياً) ـ أنه على تقدير تسليم كون اللغوي من أهل الخبرة ، لا يصح الوجوع الى كتب اللغة ، لانها لم توضع لبيان الموضوع له ، بل لبيان ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة كان أو مجازاً وإلا لزم كون جميع الالفاظ المستعملة في اللغة العربية إلا النادر مشتركا لفظياً ، لان اللغويين يذكرون للفظ واحد معان كثيرة ، وهو مقطوع البطلان ، وذكر معنى من المعاني أولا لا يدل على كونه هو المعنى الحقيقي . وإلا كان عليه ذكر القرينة في الالفاظ المشتركة ، لتدل على ان المعنى الثاني ايضاً معنى حقيقى لامجازي

(الوجه الثاني) ـ دعوى الاجماع على العمل بقول اللغوي ، فان العلماء في جميع الاعصار يراجعون كتب اللغة ، ويعملون بها في تعيين معاني الالفاظ وفيه (اولا) ـ أن الاجماع القولي غير متحقق ، فان كثيراً من العلماء لم يتعرضوا لهذا البحث اصلا ، وكذا الاجماع العملي ، لان عملهم بقول اللغويين لعله لحصول الاطمئنان لهم من اتفاقهم على معنى من المعاني . و (ثانياً) ـ انه على تقدير تسليم الاتفاق ليس هنا إجماع تعبدي كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام لاحتمال ان يكون مستند المجمعين هو الوجه الاول أو الوجه الثالث الذي تعرفه وما فيه الآن ان شاء الله تعالى .

(الوجه الثالث) ـ أن جريان انسداد صغير في خصوص اللغات يستلزم حجية قول اللغوي ، فان معاني الالفاظ مجهولة غالباً ، إما اصلا وإما سعة وضيقاً ، ولذا ذكر شيخنا الانصاري (ره) في الطهارة ان مفهوم الماء ـ مع كونه من اوضح المفاهيم العرفية ، ويعرفه كل عارف باللغة العربية حتى الصبيان ـ نشك فيه من حيث السعة والضيق كثيراً . وفيه ان انسداد باب العلم في اللغة مما لايترتب عليه اثر ، إذ مع انفتاح باب العلم في الاحكام لاوجه للرجوع الى قول اللغوي ، انسد باب العلم في اللغة أو انفتح ، ومع انسداد باب العلم في الاحكام

وتمامية سائر المقدمات كان الظن بالحكم الشرعي حجة ، سواء حصل من قول اللغوي او من غيره ، وسواء كان باب العلم باللغة منفتحاً او منسداً .

ثم إن بعض الاعاظم التزم بحجية قول اللغوي ، وذكر جريان الانسداد في اللغة بتقريب آخر ، وهو ان عدم جواز الرجوع الى البراءة عند انسداد باب العلم والعلمي في الاحكام انما هو لامرين : (احدهما) ـ لزوم الخروج من الدين فانا إذا اقتصرنا على القدر المتيقن وجوبه من اجزاء الصلاة وشرائطها ، ورجعنا في غيره الى البراءة ، خرجت الصلاة عن حقيقتها ، وكذا الحال في غيرها من العبادات والمعاملات . (ثانيهما) ـ لزوم المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بتكاليف الزامية وجوبية وتحريمية في موارد الجهل بالاحكام . والامر الاول وان كان منتفياً في الرجوع الى البراءة عند انسداد باب العلم باللغة ، إلا انه يلزم الامر الثاني ، وهو المخالفة القطعية ، لان غالب الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة مجهولة المعاني ، مع العلم الاجمالي بتكاليف الزامية في موارد الجهل بها ، فلا بد فيها من العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي .

وفيه (اولا) ـ انه لا نسلم لزوم المخالفة القطعية من الرجوع الى البراءة في موارد الجهل باللغات ، إذ ليس في الفاظ الكتاب والسنة المتعلقة بالاحكام الالزامية ماهو مجهول المعنى إلا القليل ، كلفظ الصعيد والغناء ونحوهما ، وليس لنا علم اجمالي بتكاليف إلزامية في هذه الموارد ، سوى مانعلمه تفصيلا ، فلا محذور في الرجوع الى البراءة فيها . و(ثانياً) ـ ان مقدمات الانسداد غير منحصرة في عدم جواز الرجوع الى البراءة ، بل من جملتها عدم إمكان الاحتياط ، لعدم قدرة المكلف عليه ، أو لعدم وفاء الوقت به ، أو عدم وجوب الاحتياط لاستلزامه العسر والحرج ، أو عدم جواز الاحتياط لكونه موجباً لاختلال النظام . وهذه المقدمة غير تامة في المقام ، إذ لا يلزم ـ من الرجوع الى الاحتياط في موارد الجهل

باللغة ـ شيء من الامور المذكورة ، فعلى تقدير تسليم العلم الاجمالي بتكاليف إلزامية في موارد الجهل باللغة لابد من الاحتياط ، لا العمل بقول اللغوي . فتحصل مما ذكرناه انه لا دليل على حجية قول اللغوى بلا اعتبار العدالة والتعدد

(المبحث الثالث)

(في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد)

وكان الأنسب تأخير هذا البحث عن بحث حجية خبر الواحد ، لترتبه على القول بحجية الخبر ، إذ لو قلنا بعدم حجية الخبر لا تصل النوبة الى البحث عن حجية الاجماع المنقول . نعم بعد ثبوت حجية الخبر يقع الكلام في شمول أدلتها للاجماع المنقول وعدمه ، إلا انا تعرضنا له هنا تبعاً للاصحاب والامر فيه سهل .

ولا يخفى ان الاخبار عن الموضوعات الخارجية إذا كان في مقام الترافع فلا اشكال في اعتبار التعدد والعدالة في حجيته ، واما في غير مورد الترافع فيعتبر فيه العدالة ، وكذلك التعدد على المشهور ، وهو أي الاخبار عن الموضوعات خارج عن محل كلامنا فعلا ، فان الكلام في حجية الاخبار المتعلقة بالاحكام الشرعية من حيث شمول دليل حجيتها للاجماع المنقول بخبر الواحد وعدمه .

واحسن ماقيل في المقام ما ذكره شيخنا الانصارى (ره) وحاصل ما افاده ـ بزيادة منا ـ ان الاخبار عن الشيء (تارة) يكون إخباراً عن حس ومشاهدة ولا إشكال في حجية هذا القسم من الاخبار ببناء العقلاء ، فان احتمال تعمد

المخبر بالكذب مدفوع بعدالته أو وثاقته ، واحتمال غفلته مدفوع باصالة عدم الغفلة التي استقر عليها بناء العقلاء ، و (اخرى) يكون اخباراً عن أمر محسوس مع احتمال ان يكون اخباره مستنداً الى الحدس لا الى الحس ، كما اذا اخبر عن المطر مثلا ، مع احتمال انه لم يره ، بل اخبر به استناداً الى المقدمات المستلزمة للمطر بحسب حدسه ، كالرعد والبرق مثلا . وهـــذا القسم ايضاً ملحق بالقسم الاول ، اذ مع كون المخبر به من الامور المحسوسة لعين فظاهر الحال يدل على كون الاخبار إخباراً عن الحس ، فيكون حجة ما ذكر في القسم الاول . و (ثالثة) ـ يكون اخباراً عن حدس قريب من الحس ، بحيث لا يكون له مقدمات بعيدة ، كالاخبار بأن حاصل ضرب عشرة في خمسة يصير خمسين مثلا وهذا القسم من الاخبار ايضاً ملحق بالقسم الاول في الحجية لان احتمال الخطأ في هذه الامور القريبة من الحس بعيد جداً ، ومدفوع بالاصل العقلائي واحتمال تعمد الكذب مدفوع بالعدالة أو الوثاقة ، كما تقدم في القسم الاول . و (رابعة) ـ يكون إخباراً عن حدس مع كون حدسه ناشئاً من سبب كانت الملازمة بينه وبين المخبر به تامة عند المنقول اليه ايضاً ، بحيث لو فرض اطلاعه على ذلك السبب لقطع بالمخبر به ، وهذا القسم من الاخبار ايضاً حجة ، فانه إخبار عن الامر الحسي ، وهو السبب ، والمفروض ثبوت الملازمة بينه وبين المخبر به في نظر المنقول اليه ايضاً . و(خامسة) ـ يكون إخباراً عن حدس مع كون حدسه ناشئاً من سبب كانت الملازمة بينه وبين المخبر به غير تامة عند المنقول اليه ، وهذا القسم من الاخبار لم يدل دليل على حجيته ، فان احتمال تعمد الكذب ، وان كان مدفوعاً بالعدالة او الوثاقة ، إلا ان احتمال الخطأ في الحدس مما لا دافع له ، إذ لم يثبت بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الامور الحدسية . والاجماع المنقول من القسم الخامس ، لان الناقل للاجماع لا يخبر برأي المعصوم عليه السلام عن

الحس ، أو ما يكون قريباً منه ، ولا عن حدس ناش عن سبب كان ملازماً لقول المعصوم عليه السلام عندنا ، فان الإجماع المدعى في كلام الشيخ الطوسي (ره) مبني على كشف رأي المعصوم عليه السلام من اتفاق علماء عصر واحد بقاعدة اللطف وهي غير تامة عندنا على ما ستعرفه قريباً ان شاء الله تعالى ، وأوهن منه الاجماع المدعى في كلام السيد المرتضى فانه كثيراً ما ينقل الاجماع على حكم يراه مورد قاعدة اجمع عليها ، او مورد اصل كذلك مع انه ليس من موارد تلك القاعدة اوالاصل حقيقة ، كدعواه الاجماع على جواز الوضوء بالمائع المضاف استناداً الى ان اصالة البراءة مما اتفق عليه العلماء ، مع انه لاقائل به فيما نعلم من فقهاء الامامية ، وليس الشك في جواز الوضوء بالمائع المضاف من موارد اصالة البراءة . وكذا الحال في الاجماع المدعى في كلمات جماعة من المتأخرين المبنى على الحدس برأي المعصوم من اتفاق جماعة من الفقهاء ، اذ لا ملازمة بين هذا الاتفاق ورأي المعصوم بوجه .

نعم لو علم استناد ناقل الاجماع الى الحس ، كما إذا كان معاصراً للامام عليه السلام ، وسمع منه الحكم ، فنقله بلفظ الاجماع ، فلا مجال للتوقف في الاخذ به وكان مشمولا لادلة حجية الخبر بلا اشكال ، إلا ان الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة ، بل نقطع بعدمها ، فانا نقطع بأن الاجماعات المنقولة في كلمات الاصحاب غير مستندة الى الحس ، ونرى ان ناقلي الاجماع ممن لم يدرك زمان الحضور . واما زمان الغيبة فادعاء الرؤية فيه غير مسموع معانهم ايضاً لم يدعوها

ثم إن بعض الاعاظم التزم بحجية الاجماع المنقول في كلمات القدماء ، بدعوى انه يحتمل ان يكون مستندهم هو السماع من المعصوم عليه السلام ، ولو بالواسطة ، لقرب عصرهم بزمان الحضور ، فضموا الى قول المعصوم أقوال العلماء ، ونقلوه بلفظ الاجماع ، فيكون نقل الاجماع من المتقدمين من القسم

الثاني من الاخبار ، وهو ما كان الاخبار عن امر حسي ، مع احتمال ان يكون الاخبار به مستنداً الى الحدس ، وان يكون مستنداً الى الحس ، وقد تقدم ان هذا القسم من الاخبار حجة بسيرة العقلاء ، باعتبار ان ظاهر الاخبار عن امر حسي يدل عن كونه مستنداً الى الحس ، فيكون حجة . وبالجملة احتمال كون الاخبار مستنداً الى الحس كاف في الحجية ببناء العقلاء ، هـذا ملخص كلامه بتوضيح منا .

وفيه (اولا) ـ ان هذا الاحتمال ـ أي استناد القدماء في نقل الاجماع الى الحس ـ احتمال موهوم جداً ، بحيث يكاد يلحق بالتخيل فلا مجال للاعتناء به ـ وما ذكرناه ـ من ان احتمال كون الاخبار مستنداً الى الحس كاف في حجيته ـ إنما هو فيما إذا كان الاحتمال عقلائياً ، لا الاحتمال البعيد غاية البعد الملحق بأمر خيالي . وما يظهر به بعد هذا الاحتمال وكونه موهوماً أمران : (احدهما) ـ تتبع اجماعات القدماء كالشيخ الطوسي (ره) والسيد المرتضى (ره) ، اذ قد عرفت استناد الاول في دعوى الاجماع الى قاعدة اللطف لا الى الحس من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة ، واستناد الثاني الى اصل أو قاعدة كان تطبيقها بنظره ، فلو لم ندع القطع بعدم استنادها الى الحس من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة ، لا اقل من عـدم الاعتناء باحتمال الاستناد الى الحس . (ثانيهما) ـ انه لو كان الامر كذلك كان المتعين هو النقل عن المعصوم (ع) ، كبقية الروايات ، لا نقل الاجماع ، فان نقل الاجماع ـ باعتبار كونه كاشفاً عن قول المعصوم (ع) مع كون نفس قول المعصوم محسوساً له ولو بالواسطة ـ يكون شبيهاً بالاكل من القفاء .

و (ثانياً) ـ انه على تقدير تسليم ذلك وان اجماع القـدماء مستند الى الحس بالواسطة فيكون الاجماع المنقول منهم بمنزلة رواية مرسلة ولا يصح

الاعتماد عليه ، لعدم المعرفة بالواسطة بينهم وبين المعصوم (ع) ، وعدم ثبوت وثاقتها . فتحصل مما ذكرناه في المقام انه لا ملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول بوجه .

بقي الكلام في مدرك حجية الاجماع المحصل الذي هو احد الادلة الاربعة فقد يقال : إن مدرك حجية الاجماع هو الملازمة العقلية بين الاجماع وقول المعصوم (ع) ، وتقريبها بوجهين :

(الوجه الاول) ـ ما استند اليه الشيخ الطوسي (ره) من قاعدة اللطف ، وهي انه يجب على المولى سبحانه وتعالى اللطف بعباده ، بارشادهم الى ما يقربهم اليه تعالى من مناهج السعادة والصلاح ، وتحذيرهم عما يبعدهم عنه تعالى من مساقط الهلكة والفساد . وهذا هو الوجه في ارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الامام (ع) وهذه القاعدة تقتضي ـ عند اتفاق الامة على خلاف الواقع في حكم من الاحكام ـ أن يلقي الامام المنصوب من قبل الله تعالى الخلاف بينهم ، فمن عدم الخلاف يستكشف موافقتهم لرأي الامام (ع) .

وفيه (اولا) ـ عدم تمامية القاعدة في نفسها ، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه سبحانه ، بل كل ما يصدر منه تعالى مجرد فضل ورحمة على عباده . و (ثانياً) ـ ان قاعدة اللطف على تقدير تسليمها لا تقتضي إلا تبليغ الاحكام على النحو المتعارف ، وقد بلغها وبينها الأئمة عليهم السلام للرواة المعاصرين لهم ، فلو لم تصل الى الطبقة اللاحقة لمانع من قبل المكلفين انفسهم ليس على الامام (ع) إيصالها اليهم بطريق غير عادي إذ قاعدة اللطف لا تقتضي ذلك ، وإلا كان قول فقيه واحد كاشفاً عن قول المعصوم (ع) ، إذا فرض انحصار العالم به في زمان . وهذا واضح الفساد . و (ثالثاً) ـ انه إن كان المراد إلقاء الخلاف وبيان الواقع من الامام (ع) مع

إظهار انه الامام ، بان يعرفهم بامامته ، فهو مقطوع العدم وإن كان المراد هو إلقاء الخلاف مع اخفاء كونه إماماً فلا فائدة فيه ، إذ لا يترتب الاثر المطلوب من اللطف ، وهو الارشاد على خلاف شخص مجهول كما هو ظاهر .

(الوجه الثاني) ـ ان اتفاق جميع الفقهاء يستلزم القطع بقول الامام (ع) عادة ، إذ من قول فقيه واحد يحصل الظن ولو بأدنى مراتبه بالواقع ، ومن فتوى الفقيه الثاني يتقوى ذلك الظن ويتأكد ، ومن فتوى الفقيه الثالث يحصل الاطمئنان ، ويضعف احتمال مخالفة الواقع . وهكذا الى ان يحصل القطع بالواقع كما هو الحال في الخبر المتواتر . فانه يحصل الظن باخبار شخص واحد ، ويتقوى ذلك الظن باخبار شخص ثان وثالث ، وهكذ الى ان يحصل القطع بالمخبر به .

وفيه ان ذلك مسلم في الاخبار عن الحس كما في الخبر المتواتر ، لان احتمال مخالفة الواقع في الخبر الحسي إنما ينشأ من احتمال الخطأ فى الحس أو احتمال تعمد الكذب ، وكلا الاحتمالين يضعف بكثرة المخبرين الى ان يحصل القطع بالمخبر به وينعدم الاحتمالان . وهذا بخلاف الاخبار الحدسي المبني على البرهان ، كما في المقام ، فان نسبة الخطأ الى الجميع كنسبته الى الواحد ، إذ احتمال كون البرهان غير مطابق للواقع لا يفرق فيه بين ان يكون الاستناد اليه من شخص واحد أو اكثر ، الا ترى ان اتفاق الفلاسفة على امر برهانى كامتناع اعادة المعدوم مثلا لا يوجب القطع به ؟ نعم لو تم ما نسب الى النبي ﷺ من قوله : (لا تجتمع امتي على الخطأ) وقلنا بأن المراد من الامة هو خصوص الامامية ، ثبتت الملازمة بين اجماع علماء الامامية وقول المعصوم (ع) ، ولكنه غير تام سنداً ودلالة . أما من حيث السند فلكونه من المراسيل الضعاف ، واما من حيث الدلالة فلعدم اختصاص الامة بالامامية كما هو ظاهر في نفسه ، ويظهر من قوله ﷺ : (ستفترق امتي على ثلاثة وسبعين فرقة) .

وقد يقال بالملازمة العادية بين الاجماع وقول المعصوم(ع) ، بدعوى ان العادة تحكم بأن اتفاق المرؤوسين على امر لا ينفك عن رأي الرئيس ، فان اتفاق جميع الوزراء وجميع اركان الحكومة على امر لا ينفك عن موافقة رأي السلطان بحكم العادة .

وفيه ان ذلك انما يتم فيما اذا كان المرؤوسون ملازمين لحضور رئيسهم كما في المثال ، وانى ذلك في زمان الغيبة . نعم الملازمة الاتفاقية ـ بمعنى كون الاتفاق كاشفاً عن قول الامام (ع) احياناً من باب الاتفاق ـ مما لا سبيل الى إنكارها إلا انه لا يثبت بها حجية الاجماع بنحو الاطلاق ، فان استكشاف قول الامام عليه السلام من الاتفاق يختلف باختلاف الاشخاص والانظار ، فرب فقيه لا يرى الملازمة اصلا ، وفقيه آخر لا يرى استكشاف رأي المعصوم إلا من اتفاق علماء جميع الاعصار ، وفقيه ثالث يحصل له اليقين من اتفاق الفقهاء في عصر واحد ، أو من اتفاق جملة منهم . وقد شاهدنا بعض الاعاظم انه كان يدعي القطع بالحكم من اتفاق ثلاثة نفر من العلماء ، وهم الشيخ الانصاري والسيد الشيرازي الكبير والمرحوم الميرزا محمد تقي الشيرازي (قدس الله اسرارهم) ، لا عتقاده بشدة ورعهم ودقة نظرهم .

وقد يقال في وجه حجية الاجماع انه كاشف عن وجود دليل معتبر ، بحيث لو وصل إلينا لكان معتبراً عندنا ايضاً . وفيه ان الاجماع وان كان كاشفاً عن وجود اصل الدليل كشفاً قطعياً ، إذ الافتاء بغير الدليل غير محتمل في حقهم فانه من الافتاء بغير العلم المحرم ، وعدالتهم مانعة عنه ، إلا انه لا يستكشف منه اعتبار الدليل عندنا ، اذ من المحتمل ان يكون اعتمادهم على قاعدة أو اصل لا نرى تمامية القاعدة المذكورة او الاصل المذكور ، او عدم انطباقهما على الحكم المجمع عليه ، كما تقدم في الاجماع المدعى في كلام السيد المرتضى (ره) .

فتحصل مما ذكرناه في المقام انه لا مستند لحجية الاجماع اصلا ، وان الاجماع لا يكون حجة ، إلا ان مخالفة الاجماع المحقق من اكابر الاصحاب واعاظم الفقهاء مما لا يجترىء عليه فلا مناص في موارد تحقق الاجماع من الالتزام بالاحتياط اللازم ، كما التزمنا به في بحث الفقه .

(المبحث الرابع في حجية الشهرة)

اعلم ان الشهرة على اقسام ثلاثة : (القسم الاول) ـ الشهرة في الرواية بمعنى كثرة نقلها ، ويقابلها الشذوذ والندرة ، بمعنى قلة الناقل لها . وهذه الشهرة من المرجحات عند تعارض الخبرين على المسلك المشهور ، استناداً الى ما في مرفوعة زرارة من قوله (ع) : (خذ بما اشتهر بين اصحابك) وما في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله (ع) : (خذ بالمجمع عليه بين اصحابك) باعتبار ان المراد منه المشهور لا الاجماع الاصطلاحي ، بقرينة المقابلة في قوله (ع) : (واترك الشاذ النادر) .

ولكن التحقيق عدم كونها من المرجحات ، إذ المراد بالمجمع عليه في المقبولة هو الخبر الذي اجمع على صدوره من المعصوم ، فيكون المراد منه الخبر المعلوم صدوره ، لقوله (ع) : (فان المجمع عليه لاريب فيه) وقوله (ع) بعد ذلك : (الامور ثلاثة : أمر بين رشده فيتبع ، وأمر بين غيه فيجتنب ، وامر مشكل يرد حكمه الى الله) فان الامام عليه السلام طبق الامر البين رشده على الخبر المجمع عليه ، وحينئذ يكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجية في نفسه ، لما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة ، والمراد بالسنة كل خبر مقطوع الصدور

لا خصوص النبوي كما هو ظاهر . ولا ينافي ما ذكرناه فرض الراوي الشهرة في كلتا الروايتين بعد امر الامام عليه السلام بالاخذ بالمجمع عليه . وذلك لان القطع بصدور احدهما لا يستلزم القطع بعدم صدور الآخر ، بل يمكن ان يكون كلاهما صادراً من المعصوم عليه السلام ، ويكون احدهما صادراً لبيان الحكم الواقعي ، والآخر للتقية . وظهر بما ذكرناه عدم صحة الاستدلال بالمرفوعة ايضاً ، إذ المراد بقوله عليه السلام : (خذ بما اشتهر بين اصحابك) هو الشهرة بالمعنى اللغوي ، أي الظاهر الواضح ، كما يقال شهر سيفه وسيف شاهر ، فيكون المراد به الخبر الواضح صدوره ، بان كان مقطوع الصدور أو المطمأن بصدوره ، ويكون حينئذ الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجية في نفسه لما تقدم .

هذا مضافاً الى عدم تمامية كل من المرفوعة والمقبولة من حيث السند . اما المرفوعة فلكونها من المراسيل التي لا يصح الاعتماد عليها ، فانها مروية في كتاب غوالي اللئالي لابن ابي جمهور الاحسائي عن العلامة مرفوعة الى زرارة ، مضافاً الى انها لم توجد في كتب العلامة (ره) ولم يثبت توثيق راويها ، بل طعن فيه وفي كتابه من ليس دأبه الخدشة في سند الرواية ، كالمحدث البحراني في الحدائق ودعوى انجبارها بعمل المشهور ممنوعة صغرى وكبرى . أما من حيث الصغرى فلانه لم يثبت استناد المشهور اليها ، بل لم نجد عاملا بما في ذيلها من الامر بالاحتياط . وأما من حيث الكبرى فلما ذكرناه في محله من عدم كون عمل المشهور جابراً لضعف السند . وسنتعرض له في بحث حجية الخبر ان شاء الله تعالى

واما المقبولة فلعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة ، ولم يذكر له توثيق في كتب الرجال . نعم وردت رواية في باب الوقت تدل على توثيق الامام عليه السلام له ونعم التوثيق ، فان توثيق الامام امام التوثيقات ، وهي ما نقله في الوسائل عن الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة ،

قال قلت لابي عبد الله (ع) : (ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت ، فقال (ع) إذاً لا يكذب علينا) . إلا ان هذه الرواية بنفسها ضعيفة من حيث السند ، فلا يمكن اثبات وثاقة عمر بن حنظلة بها . فتحصل مما ذكرناه عدم كون هذه الشهرة من المرجحات عند تعارض الخبرين .

(القسم الثاني) ـ هي الشهرة العملية ، بمعنى استناد الشهرة الى خبر في مقام الافتاء ، وبهذه الشهرة ينجبر ضعف سند الرواية عند المشهور ، وفي قبالها إعراض المشهور الموجب لوهن الرواية وان كانت صحيحة او موثقة من حيث السند على المشهور ايضاً .

هذا ولكن التحقيق عدم كون عمل المشهور جابراً على تقدير كون الخبر ضعيف السند في نفسه ، ولا اعراضهم موهناً على تقدير كون الخبر صحيحاً أو موثقاً في نفسه ، بل الميزان في حجية الخبر تمامية سنده في نفسه ، وسنتعرض لذلك في بحث حجية الخبر قريباً ان شاء الله تعالى .

(القسم الثالث) ـ هى الشهرة بمعنى اشتهار الفتوى بحكم من الاحكام من دون أن يعلم مستند الفتوى ، وهذه الشهرة هي محل الكلام فعلا من حيث الحجية وعدمها وقد استدل على حجيته بوجوه :

(الوجه الاول) ـ ان مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة تدلان على حجيتها ، بتقريب ان المراد من المجمع عليه في المقبولة ليس هو الاجماع المصطلح بل المراد منه المشهور بقرينة المقابلة في قوله (ع) : (واترك الشاذ النادر) واطلاقه يشمل الشهرة الفتوائية أيضاً ، وكذا قوله (ع) : (خذ بما اشتهر بين اصحابك) في المرفوعة ، فان الموصول من المبهمات ومعرفة الصلة ، واطلاقها يشمل الشهرة الفتوائية ايضاً .

وفيه (اولا) ـ ما تقدم من عدم تمامية المقبولة والمرفوعة من حيث السند

فلا يصح الاستدلال بهما . و (ثانياً) ـ ما تقدم ايضاً من ان المراد بالمجمع عليه هو الخبر المقطوع صدوره ، لان الامام (ع) قد ادخله في امر بين رشده ، وكذا المراد بالمشهور في المرفوعة هو المشهور اللغوي ، أي الظاهر الواضح ، فالمراد بهما هو الاخذ بالمقطوع ، فلا ربط لهما بالشهرة الفتوائية . و (ثالثاً) ـ انه مع الغض عما تقدم لا إطلاق لهما ليشمل الشهرة الفتوائية ، لان المراد من الموصول هو خصوص الخبر المشهور ، بقرينة ان السؤال انما هو عن الخبرين المتعارضين ، ولا مانع من ان يكون معرف الموصول ومبين المراد منه غير صلته والسؤال عن الخبرين قرينة على ان المراد منه خصوص الخبر المشهور لا مطلق المشهور ، كما يظهر بالتأمل في نظائره من الامثلة . فاذا قيل أي المسجدين تحب فقال في الجواب ما كان الاجتماع فيه اكثر . كان ظاهراً في خصوص المسجد الذي كان الاجتماع فيه اكثر ، لا مطلق المكان الذي كان الاجتماع فيه اكثر ، وكذا لو قيل أي الرمانتين تريد ؟ فقال في الجواب ما كان اكبر ، كان ظاهراً في أن المراد هو الاكبر من الرمانتين لا مطلق الاكبر . وهذا ظاهر ، فحينئذ لا اطلاق للصلة ليشمل مطلق المشهور .

(الوجه الثاني) ـ ان الظن الحاصل من الشهرة اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد ، فالذي يدل على حجية الخبر يدل على حجية الشهرة بالاولوية . (وفيه) ان هذا الوجه مبني على ان يكون ملاك حجية الخبر إفادته الظن ، وعليه لزم الالتزام بحجية كل ظن مساو للظن الحاصل من الخبر أو اقوى منه ، سواء حصل من الشهرة او من فتوى جماعة من الفقهاء ، او من فتوى فقيه واحد ، او غير ذلك ، فاللازم ذكر هذا الدليل في جملة ادلة حجية الظن المطلق لا ادلة الشهرة . ولكن المبنى المذكور غير تام ، اذ يحتمل ان يكون ملاك حجية الخبر كونه غالب المطابقة للواقع ، باعتبار كونه اخباراً عن حس ، واحتمال

الخطأ في الحس بعيد جداً ، بخلاف الاخبار عن حدس كما في الفتوى ، فان احتمال الخطأ في الحدس غير بعيد ، ويحتمل ايضاً دخل خصوصية اخرى في ملاك حجية الخبر . ومجرد احتمال ذلك كاف في منع الاولوية المذكورة ، لان الحكم بالاولوية يحتاج الى القطع بالملاك وكل ما له دخل فيه .

(الوجه الثالث) ـ عموم التعليل الوارد في ذيل آية النبأ ،وهو قوله تعالى: (ان تصيبوا قوماً بجهالة ـ اي بسفاهة ـ فتصبحوا على مافعلتم نادمين) . إذ التعليل قد يكون مخصصاً للحكم المعلل به ، كما في قولنا لا تأكل الرمان لانه حامض ، وقد يكون معمماً له كما في قولنا لا تشرب الخمر لانه مسكر ، فانه يحكم بحرمة كل مسكر ولو لم يكن خمراً . ومفاد التعليل في الآية الشريفة عدم لزوم التبين في كل ما ليس العمل به سفاهة ، والعمل بالشهرة لايكون سفاهة ، فلا يجب فيها التبين بمقتضى عموم التعليل .

وفيه منع الصغرى والكبرى (اماالصغرى) فلان المراد من الجهالة في الآية الشريفة إما السفاهة بمعنى العمل بشيء بلا لحاظ مصلحة وحكمة فيه ، قبالا للعمل العقلائي الناشيء من ملاحظة المصلحة ، وإما الجهل قبالا للعلم ، ولفظ الجهالة قد استعمل في كل من المعنيين ، فان كان المراد منها السفاهة كان العمل بالشهرة من السفاهة ، اذ العمل بما لا يؤمن معه من الضرر المحتمل اي العقاب يكون سفاهة بحكم العقل ، فان العقل يحكم بتحصيل المؤمن من العقاب ، والعمل بالشهرة بلا دليل على حجيتها لا يكون مؤمناً ، فيكون سفاهة وغير عقلائي ، وان كان المراد منها الجهل بمعنى عدم العلم ، فالامر أوضح ، اذ الشهرة لا تفيد العلم فيكون العمل بها جهالة لا محالة .

و (اما منع الكبرى) فلان التعليل وان كان يقتضي التعميم ، إلا انه لا يقتضي نفي الحكم عن غير مورده مما لا توجد فيه العلة ، إذ لا مفهوم له ، لأنه

فرع انحصار العلة ، وهو لا يستفاد من التعليل ، ولا ربطه بعموم التعليل ، فان التعدي الى غير الخمر من المسكرات ، والحكم بحرمتها لعموم التعليل لا يوجب الحكم بحلية كل ما ليس بمسكر ، بل قد يكون الشيء حراماً مع عدم كونه مسكراً كما إذا كان نجساً او كان مال الغير مثلا . فالحكم بوجوب التبين ـ في كل ما كان العمل به سفاهة لعموم التعليل ـ لا يدل على عدم وجوب التبين في كل ما ليس العمل به سفاهة ، بل يمكن ان يكون التبين فيه واجباً مع عدم كون العمل به سفاهة . فتحصل ان الشهرة الفتوائية مما لم يقم دليل على حجيتها .

(المبحث الخامس في حجية خبر الواحد)

وليعلم أن هذا البحث من أهم المسائل الاصولية ، إذ العلم الضروري بالاحكام الشرعية غير حاصل ، إلا في الاحكام الكلية الاجمالية ، كوجوب الصلاة والصوم وامثالها ، والعلم غير الضروري بالاحكام ـ كالعلم الحاصل من الخبر المقطوع صدوره للتواتر أو للقرينة القطعية ـ قليل جداً ، فغالب الاحكام واجزاء العبادات وشرائطها انما يثبت بأخبار الآحاد ، فالبحث عن حجيتها من اهم المسائل الاصولية ، وباثباتها ينفتح باب العلمي في الاحكام الشرعية ، وينسد باب الانسداد ، وبعدمها ينسد باب العلمي وينفتح باب الانسداد . وبعد وضوح ان هذا البحث من اهم المسائل الاصولية ، فالاشكال في كونه منها ـ نظراً الى كون موضوع علم الاصول هي الادلة الاربعة في الحقيقة ـ إشكال على حصر موضوع علم الاصول فيها ، فلا بد من الالتزام بأن موضوع علم الاصول امر جامع لجميع موضوعات مسائله ، لا خصوص الادلة الاربعة ، لانه لم يدل عليه

دليل من آية ولا رواية . هذا بناء على الالتزام بلزوم الموضوع لكل علم ، والا كما هو الصحيح فلا موضوع لعلم الاصول اصلا ، وعلمية العلم لا تتوقف على وجود الموضوع على ما تقدم الكلام فيه في اوائل بحث الالفاظ .

ثم ان شيخنا الانصاري (ره) حيث اختار ان الموضوع لعلم الاصول هي الادلة الاربعة ، تصدى لدفع الاشكال المذكور . وملخص ما افاده بتوضيح منا ان العمل بالاخبار يتوقف على امور ثلاثة : حجية الظهور ، واصل الصدور وجهة الصدور ، بمعنى كون الكلام صادراً لبيان المراد الجدي لابداع آخر كالتقية والامتحان والاستهزاء ونحوها . أما حجية الظواهر فقد تقدم الكلام فيها . وأما جهة الصدور فقد تحققت سيرة العقلاء على حمل الكلام الصادر من كل متكلم على انه صادر لبيان المراد الواقعي ، لا لداع آخر كالتقية والسخرية ونحوها . واما أصل الصدور فالمتكفل لبيانه هذا المبحث ، فيبحث فيه عن ان صدور السنة ـ وهي قول المعصوم (ع) او فعله أو تقريره ـ يثبت بخبر الواحد أم لا ؟ فيكون البحث بحثاً عن احوال السنة ، ويندرج في المسائل الاصولية .

وفيه انه إن كان المراد هو الثبوت الواقعي الخارجي فهو بديهي الفساد ولا يبحث عنه في هذه المسألة ، فان الخبر حاك عن السنة ، ولا يعقل أن يكون الحاكي عن شيء من علل تحققه خارجاً ، ولا يكون هذا مراد الشيخ (ره) قطعاً ، وإن كان المراد هو الثبوت الواقعي الذهني بمعنى حصول العلم بها ، فهو ايضاً معلوم الانتفاء ، إذ خبر الواحد لا يفيد العلم ، ولا يكون هذا ايضاً مراد الشيخ (ره) ، وإن كان المراد هو الثبوت التعبدي بمعنى تنزيل الخبر الحاكي للسنة منزلتها في وجوب العمل بها ، فالبحث عنه بحث عن عوارض الخبر لا السنة ، كما هو ظاهر .

ثم إن بعض مشائخنا المحققين (ره) وجه كلام الشيخ (ره) بما حاصله

أن كل تنزيل يستدعي أموراً ثلاثة : المنزل والمنزل عليه ، ووجه التنزيل والمنزل في المقام هو الخبر والمنزل عليه هي السنة ، ووجه التنزيل وجوب العمل به ، فكما يمكن ان يجعل هذا البحث من عوارض الخبر ، بأن يقال يبحث في هذا المبحث عن كون الخبر منزلا منزلة السنة أم لا كذلك يمكن أن يجعل من عوارض السنة ، بان يقال يبحث عن كون السنة منزلا منزلة الخبر وعدمه .

وفيه (اولا) ـ ما تقدم في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من انه لا تنزيل في باب الحجج ، إنما المجعول هو الطريقية بتتميم الكشف ، وليس ذلك إلا من عوارض الخبر . و (ثانياً) ـ انه على تقدير تسليم التنزيل المذكور كان متعلق غرض الاصولي ـ وهو التمسك بالخبر في مقام استنباط الحكم الشرعي ـ هي الجهة الاولى ، وهي البحث عن كون الخبر منزلا منزلة السنة ام لا . لا الجهة الثانية اذ لا يترتب عليها غرض الاصولي .

فالتحقيق في الجواب عن هذا الاشكال هو ما اشرنا اليه من انه لا ملزم لحصر موضوع علم الاصول في الادلة الاربعة ، وان الموضوع ـ على القول بلزومه في كل علم ـ هو الكلي المنطبق على موضوعات المسائل ، واما على القول بعدم لزومه كما هو الصحيح فالاشكال مندفع من اصله .

إذا عرفت ذلك فنقول : وقع الخلاف بين الاعلام في حجية خبر الواحد فذهب جماعة من قدماء الاصحاب الى عدم حجيته ، بل ألحقه بعضهم بالقياس في ان عدم حجيته من ضروري المذهب ، وذهب المشهور الى كونه حجة .

واستدل المنكرون بوجوه : (الوجه الاول) ـ دعوى الاجماع على عدم حجية الخبر . وفيه (اولا) ـ عدم حجية الاجماع المنقول في نفسه . (وثانياً) ـ ان الاجماع المنقول من افراد خبر الواحد ، بل من أخس أفراده باعتبار كونه إخباراً حدسياً عن قول المعصوم (ع) ، بخلاف خبر الواحد المصطلح ، فانه

إخبار حسي ، فمن عدم حجية الخبر يثبت عدم حجية الاجماع المنقول بالاولوية فكيف يمكن نفي حجية خبر الواحد بالاجماع المنقول . و (ثالثاً) ـ أن دعوى الاجماع على عدم حجية الخبر مع ذهاب المشهور من القدماء والمتأخرين الى حجيته معلومة الكذب . ولعل المراد من خبر الواحد في كلام من يدعي الاجماع على عدم حجيته هو الخبر الضعيف غير الموثق ، وذكر المحقق النائيني (ره) أن في خبر الواحد اصطلاحين : (احدهما) ـ ما يقابل الخبر المتواتر والمحفوف بالقرينة القطعية . (ثانيهما) ـ الخبر الضعيف في مقابل الموثق . وبهذا يجمع بين القولين باعتبار ان مراد المنكر لحجية خبر الواحد هو الخبر الضعيف ، ومراد القائل بالحجية هو الخبر الصحيح والموثق . ويشهد بذلك أن الشيخ الطوسي (ره) ـ مع كونه من القائلين بحجية خبر الواحد ـ ذكر في مسألة تعارض الخبرين ، وترجيح أحدهما على الآخر ـ ان الخبر المرجوح لا يعمل به ، لانه خبر الواحد فجرى في هذا التعليل على الاصطلاح الثاني في خبر الواحد ، وعليه فيكون خبر الواحد الموثوق به كما هو محل الكلام حجة إجماعاً . (الوجه الثاني) ـ الروايات الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب والسنة ، والخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وآله ، وهذه الروايات كثيرة متواترة اجمالا ، ووجه دلالتها ايضاً واضح ، إذ من المعلوم ان اغلب الروايات التي بايدينا ليس عليها شاهد من كتاب الله ، ولا من السنة القطعية ، والا لما احتجنا الى التمسك بالخبر .

والجواب ان الروايات الواردة في الباب طائفتان : (الطائفة الاولى) ـ هي الاخبار الدالة على ان الخبر المخالف للكتاب باطل اوزخرف ، أواضربوه على الجدار أو لم نقله الى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة القطعية . والمراد من المخالفة في هذه الاخبار هي المخالفة بنحو لا يكون

بين الخبر والكتاب جمع في كما اذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه وهذا النحو من الخبر أي المخالف للكتاب أو السنة القطعية بنحو التباين أو العموم من وجه خارج عن محل الكلام ، لانه غير حجة بلا اشكال ولا خلاف وأما الاخبار المخالفة للكتاب والسنة بنحو التخصيص اوالتقييد فليست مشمولة لهذه الطائفة . للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب والمقيد لاطلاقاته عنهم (ع) كثيراً ، إذ لم يذكر في الكتاب إلا اساس الاحكام بنحو الاجمال ، كقوله تعالى : (اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) واما تفصيل الاحكام وبيان موضوعاتها فهو مذكور في الاخبار المروية عنهم عليهم السلام . وإن شئت قلت ليس المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بالتخصيص والتقييد ، والا لزم تخصيصها بمورد العلم بتخصيص الكتاب فيها ، مع انها آبية عن التخصيص ، وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله (ع) ما خالف قول ربنا لم نقله ، وبالجملة الخبر المخصص لعموم الكتاب أو المقيد لاطلاقه لا يعد مخالفاً له في نظر العرف فالمراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه . ودعوى ـ ان هذه الاهمية والتأكيد في هذه الاخبار لا تناسب ان يكون المراد من المخالفة هي المخالفة بنحو التباين والعموم من وجه ، لان الوضاعين لم يضعوا ما ينافي الكتاب بالتباين أو العموم من وجه ، لعلمهم بان ذلك لا يقبل منهم ـ غير مسموعة ، إذ الوضاعون ما كانوا ينقلون عن الأئمة عليهم السلام حتى لا يقبل منهم الخبر المخالف للكتاب بالتباين والعموم من وجه ، بل كانوا يدسون تلك المجعولات في كتب الثقات من اصحاب الأئمة عليهم السلام ، كما روي عن ابي عبد الله عليه السلام أنه لعن المغيرة ، لانه دس في كتب اصحاب ابيه عليهما السلام احاديث كثيرة . فتحصل ان هذه الطائفة من الاخبار لا دخل لها بمحل الكلام.

(الطائفة الثانية) ـ هي الاخبار الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي

لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيه ﷺ وهذه الطائفة وان كانت وافية الدلالة على المدعى ، إلا انه لا يمكن الاخذ بظاهرها للعلم بصدور الاخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة ، بل هي مخصصة لعموماتها ومقيدة لا طلاقاتها على ما تقدمت الاشارة اليه ، فلا بد من حمل هذه الطائفة على صورة التعارض ، كما هو صريح بعضها ، ولذا ذكرنا في بحث التعادل والترجيح ان موافقة عمومات الكتاب او إطلاقاته من المرجحات في باب التعارض ، أو على الاخبار المنسوبة اليهم (ع) في اصول الدين وما يتعلق بالتكوينيات مما لا يوافق مذهب الامامية . وقد روي هذا النوع من الاخبار عنهم (ع) كثيراً ، بحيث ان الكتب المعتمدة المعتبرة عندنا ـ كالكتب الاربعة ونظائرها ـ مع كونها مهذبة من هذا النوع من الاخبار قد يوجد فيها منه قليلا ومن هذا القليل ما في الكافي الدال على انه لو علم الناس كيفية خلقهم لما لام احد احداً فان هذه الرواية صريحة في مذهب الجبر ومخالفة لنص القرآن ، لان الله تعالى يلوم عباده بارتكاب القبائح والمعاصي .

هذا مضافاً الى ان هذه الطائفة معارضة بمادل على حجية خبر الثقة ، والنسبة بينهما هي العموم المطلق ، لان مفاد هذه الطائفة عدم حجية الخبر الذي لا شاهد له من الكتاب والسنة ، سواء كان المخبر به ثقة أو غير ثقة ، ودليل حجية خبر الثقة اخص منها ، فيقيد به اطلاقاتها ، وتكون النتيجة بعد الجمع عدم حجية الاخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة إلا خبر الثقة .

(الوجه الثالث) ـ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم ، كقوله تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقوله تعالى : (ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً) وفيه (اولا) ان مفاد الآيات الشريفة ارشاد الى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالمؤمن من العقاب وعدم جواز الاكتفاء بالظن به ، بملاك وجوب

دفع الضرر المحتمل ان كان اخروياً ، فلا دلالة لها على عدم حجية الخبر اصلا .
و (ثانياً) ـ انه على تقدير تسليم ان مفادها الحكم المولوي ، وهو حرمة العمل بالظن كانت ادلة حجية الخبر حاكمة على تلك الآيات ، فان مفادها جعل الخبر طريقاً بتتميم الكشف ، فيكون خبر الثقة علماً بالتعبد الشرعي ، ويكون خارجا عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً .

هذا بناء على ان المجعول في باب الطرق والامارات هي الطريقية كما هو الصحيح ، وقد تقدم الكلام فيه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري . واما بناء على ان المجعول هو الحكم الظاهري مطابقاً لمؤدى الامارة ، وان الشارع لم يعتبر الامارة علماً ، فتكون ادلة حجية خبر الثقة مخصصة للآيات الناهية عن العمل بغير العلم ، فان النسبة بينها وبين الآيات هي العموم المطلق ، اذ مفاد الآيات عدم حجية غير العلم من خبر الثقة وغيره في اصول الدين وفروعه ، فتكون ادلة حجية خبر الثقة اخص منها ، وبالجملة ادلة حجية خبر الثقة متقدمة على الآيات الشريفة اما بالحكومة او بالتخصيص .

واستدل القائلون بحجية الخبر ايضاً بأمور :

(الاول) ـ آية النبأ وهي قوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) وتقريب الاستدلال بها من وجوه :

(الوجه الاول) ـ الاستدلال بمفهوم الوصف باعتبار انه تعالى اوجب التبين عن خبر الفاسق ، ومن الواضح أن التبين ليس واجباً نفسياً ، بل هو شرط لجواز العمل به ، إذ التبين عنه بلا تعلقه بعمل من الاعمال ليس بواجب يقيناً ، بل لعله حرام ، فان التفحص عن كونه صادقاً أو كاذباً يكون من باب التفحص عن عيوب الناس ، ويدل على كون الوجوب شرطياً ـ مع وضوحه في نفسه ـ التعليل

المذكور في ذيل الآية الشريفة ، وهو قوله تعالى : (ان تصيبوا قوماً بجهالة) ـ فيكون مفاد الآية الشريفة ان العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه ، فيجب التبين عنه في مقام العمل به ، ويكون المفهوم بمقتضى التعليق على الوصف ان العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبين عنه . فلا يجب التبين عن خبر غير الفاسق في مقام العمل به ، وهذا هو المقصود . وهذا الاستدلال غير تام ، لان الوصف وان كان يدل على المفهوم ، إلا ان مفهوم الوصف هو ان الحكم ليس ثابتاً للطبيعة اينما سرت ، وإلا لكان ذكر الوصف لغواً . وأما كون الحكم منحصراً في محل الوصف بحيث ينتفي بانتفائه ، فهو خارج عن مفهوم الوصف ويحتاج الى اثبات كون الوصف علة منحصرة ، ولا يستفاد ذلك من نفس الوصف ، فان تعليق الحكم على الوصف ـ لو سلم كونه مشعراً بالعلية ـ لا يستفاد منه العلة المنحصرة يقيناً ، فاذا قال المولى اكرم الرجل العالم كان مفهوم الوصف أن وجوب الاكرام لم يتعلق بطبيعة الرجل ، وإلا كان ذكر العالم لغواً . وأما انحصار وجوب الاكرام في العالم بحيث ينتفي بانتفائه فلا يستفاد منه إذ الوصف وإن كان مشعراً بالعلية ، وان العلم علة لوجوب الاكرام ، إلا انه لا يدل على انحصار العلية فيه ، فيحتمل وجوب اكرام غير العالم ايضاً لعلة اخرى ، كـكونه هاشمياً مثلا ، وعليه فيكون مفهوم الوصف في الآية الشريفة ان وجوب التبين ليس ثابتاً لطبيعة الخبر ، وإلا لكان ذكر الفاسق لغواً ، ولا يلزم منه عدم وجوب التبين عن خبر غير الفاسق على الاطلاق ، إذ لا يستفاد منه كون الوصف علة منحصرة لوجوب التبين ، كي ينتفي بانتفائه ، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل ايضاً ، إذا كان واحداً ، ويكون الفرق بين العادل والفاسق ان خبر الفاسق يجب التبين عنه ولو مع التعدد بخلاف خبر العادل ، إذ مع التعدد يكون بينة شرعية لا يجب التبين عنها فتحصل انه لا يستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاء وصف الفسق .

(الوجه الثاني) ـ ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) وملخصه أن الخبر الفاسق حيثيتين : (احداهما) ـ ذاتية ، وهي كونه خبر الواحد ، و (الاخرى) عرضية وهي كونه خبر الفاسق ، وقد علق وجوب التبين على العنوان العرضي ، فيستفاد منه انه العلة لوجوب التبين ، دون العنوان الذاتي ، والا لكان العدول عن الذاتي الى العرضي قبيحاً وخارجاً عن طرق المحاورة ، فانه نظير تعليل نجاسة الدم بملاقاته لمتنجس مثلا ، وعليه فيستفاد انتفاء وجوب التبين عند انتفاء هذا العنوان العرضي ، وهو كونه خبر الفاسق .

وقد اورد على هذا الاستدلال بايرادات : (الايراد الاول) ـ ان كون الخبر خبر واحد ايضاً من العناوين العرضية ، كـكونه خبر فاسق ، فكل من العنوانين عرضي يحتمل دخل كليهما في الحـكم وتخصيص احدهما بالذكر لعله لنكتة كالاشارة الى فسق الوليد مثلا وفيه ان المراد بخبر الواحد في المقام هو الذي لا يفيد القطع ، ويحتمل الصدق والـكذب فى قبال المتواتر والمحفوف بالقرينة القطعية ، وهذا هو المراد من النبأ في الآية الشريفة بقرينة وجوب التبين عنه ، إذ الخبر المعلوم صدقه متبين في نفسه ، ولا معنى لوجوب التبين عنه وبقرينة التعليل ، وهو قوله تعالى : (أن تصيبوا قوماً بجهالة) وليس مراد الشيخ (ره) من الذاتي في المقام هو الذاتي في باب الكليات أي الجنس والفصل ، بل مراده هو الذاتي فى باب البرهان ، أي ما يكفي مجرد تصوره في صحة حمله عليه ، من دون احتياج الى لحاظ امر خارج كالامكان بالنسبة الى الانسان مثلا ، فانه ليس جنساً ولا فصلا له ، ليكون ذاتياً في باب الكليات ، بل ذاتي له في باب البرهان ، بمعنى ان تصور الانسان يكفي في صحة حمل الامكان عليه ، بلا حاجة الى لحاظ أمر خارجي ومن الواضح ان الخبر في نفسه يحتمل الصدق والكذب ، ويصح حمل ذلك عليه ، بلا حاجة الى ملاحظه امر خارج عنه ، فكونه خبر واحد ذاتي له ،

بخلاف كونه خبر فاسق ، إذ لا يكفي في حمله على الخبر نفس تصور الخبر ، بل يحتاج الى ملاحظة امر خارج عن الخبر ، وهو كون المخبر به ممن يصدر عنه الفسق .

(الايراد الثاني) ـ ان الحكم على الطبيعة المهملة غير متصور ، إذ لا يعقل الاهمال في مقام الثبوت ، فلا محالة يكون الحكم بوجوب التبين عن الخبر إما مقيداً بكون المخبر به فاسقاً فيكون خبر العادل حجة ، وإما مقيداً بالجامع بينه وبين العادل ، فلا يكون خبر العادل حجة ، فالتقييد ضروري لا محالة إما بخصوص الفاسق أو بالاعم منه ومن العادل ، وحيث ان التقييد ضروري فالتقييد بالفاسق لا يشعر بالعلية ليدل على المفهوم ، لاحتمال ان يكون الحكم مقيداً بالاعم منه ومن العادل وكان ذكر الفاسق لنكتة تقدمت الاشارة اليه .

وفيه ان الاهمال في مقام الثبوت وإن كان غير معقول إلا انه لا يلزم منه كون التقييد ضرورياً بل يدور الامر بين التقييد والاطلاق . وقد ذكرنا مراراً ان الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا الأخذ بها فالقول بحجية خبر العادل وإن كان يستلزم تقييد الخبر بالفاسق إلا أن القول بعدم حجيته لا يستلزم التقييد بالأعم منه ومن العادل بل يكفي فيه الاطلاق بمعنى الغاء الخصوصيات لا الأخذ بجميع الخصوصيات فاذاً لا يكون التقييد ضرورياً حتى لا يكون مشعراً بالعلية .

(الايراد الثالث) ـ أنا نقطع من الخارج بعدم دخل الفسق في وجوب التبين ، وإلا لزم القول بحجية خبر غير الفاسق ولو لم يكن عادلا ، كمن لم يرتكب المعصية في اول بلوغه ، ولم تحصل له ملكة العدالة بعد . وكذا الحال في الصغير والمجنون ، فانه لو قلنا بمفهوم الوصف في الآية الشريفة والتزمنا بحجية خبر غير الفاسق لزم القول بحجية خبر الصغير والمجنون ايضاً .

وفيه مضافاً الى أنا لا نقول بالواسطة بين العادل والفاسق ـ على ما حقق

في محله ، فلا يكون غير الفاسق إلا العادل ـ ان رفع اليد ـ عن اطلاق المفهوم لأدلة خاصة دلت على اعتبار العدالة في حجية الخبر ـ لا يقدح في حجية المفهوم وكم تقييد لاطلاقات المفهوم في ابواب الفقه لأدلة خاصـــة ، فعدم حجية خبر الواسطة بين العادل والفاسق على تقدير امكانها انما هو لأدلة خارجية مقيدة لاطلاق المفهوم ، وكذا خبر الصبي والمجنون خارج عن اطلاق المفهوم لأدلة خاصة تدل على اعتبار الكبر والعقل ، هذا مضافاً الى امكان القول بانه لا اطلاق للمفهوم بالنسبة اليهما ، باعتبار أن الآية الشريفة رادعة عن العمل بغير التبين بما يعمل العقلاء به لولا الردع ، كخبر الفاسق . وأما خبر الصبي والمجنون فالعقلاء بانفسهم لا يعملون به ، بلا حاجة الى الردع ، فهو خارج عن الآية الشريفة تخصصاً ، بلا حاجة الى دليل مقيد لاطلاق المفهوم .

ولا يخفى ان هذا الايراد غير مختص بالاستدلال بمفهوم الوصف ، بل جار على الاستدلال بمفهوم الشرط ايضاً . والجواب الجواب . فتحصل ان هذه الايرادات الثلاثة غير واردة على الشيخ (ره) نعم يرد عليه ان هذا الوجه ايضاً يرجع الى الاستدلال بمفهوم الوصف ، لا انه وجه مستقل في الاستدلال بالآية الشريفة في قبال الاستدلال بمفهوم الوصف ، بل هو توضيح وبيان لكيفية الاستدلال بمفهوم الوصف . وحينئذ يرد عليه ما تقدم في الوجه السابق من ان التقييد بالوصف وان كان مشعراً بالعلية ، الا ان ذلك لا يدل على الانتفاء عند الانتفاء ، فانه متفرع على كون الوصف علة منحصرة ، وهو لا يستفاد من مجرد التعليق على الوصف على ما تقدم بيانه ، ولا حاجة الى الاعادة .

(الوجه الثالث) ـ الاستدلال بمفهوم الشرط ، بتقريب ان وجوب التبين عن الخبر قد علق على مجيء الفاسق به ، فينتفي عند انتفائه ، فلا يجب التبين عن الخبر عند مجيء غير الفاسق به . وقد اورد على هذا الوجه من الاستدلال بامور

بعضها راجع الى منع المقتضي للدلالة على المفهوم ، وبعضها راجع الى دعوى وجود المانع عنها . أما الايراد من ناحية المقتضي فهو ان القضية الشرطية في الآية الشريفة انما سيقت لبيان الموضوع نظير قولك : ان رزقت ولداً فاختنه ، فلا مفهوم لها ، فان الختان عند انتفاء الولد منتف بانتفاء موضوعه ، ولا مفهوم له فكذا في المقام انتفاء وجوب التبين عن الخبر عند انتفاء مجيء الفاسق به انما هو لانتفاء موضوعه لا المفهوم اذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر هناك ليجب التبين عنه أو لا يجب .

وفيه أن الموضوع في القضية هو النبأ ، ومجيء الفاسق به شرط لوجوب التبين عنه ، فلا تكون القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، (توضيح ذلك) : ان الجزاء (تارة) يكون في نفسه متوقفاً على الشرط عقلا ، بلا دخل للتعبد المولوي ، كما في قولك ان رزقت ولداً فاختنه وامثاله ، و (اخرى) يكون متوقفاً عليه بالتعبد المولوي ، كما اذا قال المولى ان جاءك زيد فاكرمه ، فان الاكرام غير متوقف على المجيء عقلا ، نظير توقف الختان على وجود الولد ، فما كان التعليق فيه من قبيل الاول فهو ارشاد الى حكم العقل ، ومسوق لبيان الموضوع فلا مفهوم له ، وما كان من قبيل الثاني فهو يفيد المفهوم ، وهذا هو الميزان في كون القضية الشرطية مسوقة لبيان الموضوع وعدمه ، ثم ان الشرط قد يكون امراً واحداً وقد يكون مركباً من امرين فان كان امراً واحداً فقد تقدم انه ان كان الامر المذكور مما يتوقف عليه الجزاء عقلا فلا مفهوم للقضية ، والا فتدل على المفهوم . واما ان كان مركباً من امرين ، فان كان كلاهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلا ، فلا مفهوم للقضية الشرطية اصلا ، كقولك : ان رزقك الله مولوداً وكان ذكراً فاختنه ، وان كان كلاهما مما لا يتوقف عليه الجزاء عقلا ، فالقضية تدل على المفهوم بالنسبة الى كليهما بمعنى انها تدل على انتفاء الجزاء عند

انتفاء كل واحد منهما ولو مع تحقق الآخر ، كقولك ان جاءك زيد وكان معمماً فأكرمه فانه يدل على انتفاء وجوب الاكرام عند انتفاء المجيء . ولو كان معمماً وعلى انتفاء وجوب الاكرام عند انتفاء كونه معمماً ولو مع تحقق المجيء وإن كان احدهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلا دون الآخر كقولك ان ركب الامير وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ ركابه ، فتدل القضية على المفهوم بالنسبة الى الجزء الذي لا يتوقف عليه الجزاء عقلا ، دون الجزء الآخر الذي يتوقف عليه الجزاء عقلا . وقد ظهر وجه ذلك كله مما تقدم ، وليعلم ان تميز الجزء الذي اخذ موضوعاً للحكم في مقام الاثبات عن الجزء الذي علق عليه الحكم انما هو بالاستظهار من سياق الكلام بحسب متفاهم العرف فان الظاهر من قولك ان جاءك زيد فاكرمه ان الموضوع هو زيد ، ومجيئه مما علق عليه وجوب اكرامه ، وينعكس الامر فيما اذا قلت إن كان الجائي زيداً فاكرمه ، فان الظاهر منه ان الجائي هو الموضوع وكونه زيداً شرط لوجوب اكرامه وهكذا في سائر الامثلة .

اذا عرفت ذلك ظهر لك ان الشرط في الآية المباركة - بحسب التحليل - مركب من جزءين : النبأ وكون الآتي به فاسقاً ويكون احدهما وهو النبأ موضوعاً للحكم المذكور في الجزاء ، لتوقفه عليه عقلا ، فلا مفهوم للقضية بالنسبة اليه والجزء الآخر وهو كون الآتي به فاسقاً مما لا يتوقف عليه الجزاء عقلا ، فتدل القضية على المفهوم بالنسبة اليه ومفاده عدم وجوب التبين عنه عند انتفاء كون الآتي به فاسقاً وهو المطلوب .

وتوهم - انه لا مناص من ان يكون الموضوع في الآية المباركة هو نبأ الفاسق لا طبيعي النبأ ، إذ لو كان الموضوع طبيعي النبأ وكان مجيء الفاسق به شرطاً لوجوب التبين ، لزم التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل عند مجيء الفاسق بنبأ ، لان المفروض وجوب التبين عن طبيعي النبأ على تقدير مجيء الفاسق بنبأ وهذا

مقطوع البطلان فتعين ان يكون الموضوع نبأ الفاسق فتكون القضية الشرطية مسوقة لبيان الموضوع ولا تدل على المفهوم ـ مدفوع بأن القيود وان كانت تختلف بحسب مقام الاثبات من حيث الرجوع الى الحكم (تارة) والى الموضوع (اخرى) فان القيد قد يرجع ـ بحسب ظاهر القضية ومقام الاثبات ـ الى الموضوع كالتوصيف وكذا الشرط فيما اذا كان توقف الجزاء عليه عقلا ، وقد يرجع الى الحكم كالشرط فيما اذا لم يتوقف الجزاء عليه عقلا ولا يكون للقضية مفهوم إلا فيما اذا كان القيد راجعاً الى الحكم ليدل على انتفاء الحكم عند انتفائه باعتبار ان مفاد أداة الشرط تعليق جملة على جملة بحسب ظاهر الكلام كما صرح به أهل العربية وعلماء الميزان . وأما بحسب مقام الثبوت فالقيود باجمعها ترجع الى الموضوع ، لاستحالة ثبوت الحكم المقيد للموضوع المطلق . وعليه فالحكم بوجوب التبين عن النبأ معلقاً على كون الجائي به فاسقاً لا يقتضي وجوب التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل ، فان مجيء الفاسق بنبأ وان كان قيداً للحكم اثباتاً ، وينشأ منه المفهوم ، إلا انه يرجع الى الموضوع بحسب اللب ومقام الثبوت ، ولازمه وجوب التبين عن النبأ الذي جاء به الفاسق ، ونظير المقام قوله (ع) : (إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء) فان الموضوع بحسب ظاهر القضية وان كان طبيعي الماء ، وبلوغه قدر الكر شرط لعدم الانفعال إلا انه لا يقتضي الحكم بعدم انفعال كل ماء بالملاقاة اذا اتصف فرد منه بالكرية بل مقتضاه عدم انفعال خصوص الماء الذي بلغ قدر كر .

وبالجملة مفاد الكلام بحسب الظهور العرفي عدم انفعال خصوص الماء البالغ قدر الكر ، لا عدم انفعال كل ماء حتى القليل بمجرد اتصاف فرد منه بالكرية ، وكذا في المقام ، فان مفاد الكلام بحسب فهم العرف هو وجوب التبين عن الخبر الذي جاء به الفاسق لا وجوب التبين عن كل خبر حتى خبر العادل بمجرد مجيء

الفاسق بفرد منه . وكأن المتوهم خلط بين رجوع القيد الى الموضوع في مقام الاثبات ورجوعه اليه في مقام الثبوت .

وظهر بما ذكرناه في المقام الاشكال على ما ذكره في الكفاية : من دلالة الآية على حجية خبر العادل ولو كانت القضية مسوقة لبيان الموضوع ، بدعوى ظهورها في حصر وجوب التبين في خبر الفاسق فيستفاد عدم وجوبه عن غيره ، وذلك لما تقدم من ان القضية الشرطية لو كانت مسوقة لبيان الموضوع لا تفيد إلا كون الموضوع للحكم امراً كذا ومن الواضح ان اثبات الحكم لموضوع لا يدل على انتفائه عن موضوع آخر (وبعبارة اخرى) استفادة الحصر من الآية المباركة تتوقف على دلالتها على المفهوم وبعد تسليم انها مسوقة لبيان الموضوع لا مفهوم لها فكيف تصح دعوى ظهورها في الحصر .

هذا وقد ذكرنا في الدورة السابقة ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم متوقفة على ان يكون الموضوع مفروض الوجود وكان له حالتان ، وقد علق الحكم على احدى حالتيه تعليقاً مولوياً ، بأن لا يكون متوقفاً عليها عقلا وهذا هو الميزان الكلي في دلالة القضية الشرطية على المفهوم ، ففي قولنا ان جاءك زيد فأكرمه كان الموضوع المفروض وجوده هو زيد ، وله حالتان المجيء وعدمه ، وعلق وجوب الاكرام على مجيئه تعليقاً مولوياً ، إذ لا يكون الاكرام متوقفاً على المجيء عقلا ، فتدل القضية على انتفاء وجوب الاكرام عند انتفاء المجيء ، بخلاف قولنا ان ركب الامير فخذ ركابه ، فان الموضوع فيه وهو الامير وان كان له حالتان الركوب وعدمه ، الا ان تعليق اخذ الركاب على ركوبه عقلي فتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع وارشاداً الى حكم العقل ، فلا مفهوم لها وعليه فان كان الموضوع في الآية المباركة هو النبأ وله حالتان مجيء الفاسق به ومجيء غير الفاسق به ، اذ النبأ قد يجيء به غيره وقد علق وجوب التبين

عنه على مجيء الفاسق به مولوياً ، إذ لا يكون متوقفاً عليه عقلا ، ويكون مفاد الكلام حينئذ ان النبأ ان جاءكم به فاسق فتبينوا ، فلا محالة تدل القضية على المفهوم ، وانتفاء وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق به ، وكذلك الحال إن كان الموضوع هو الجائي بالنبأ المستفاد من قوله تعالى : (ان جاءكم) فان الجائي بالنبأ قد يكون فاسقاً وقد يكون غير فاسق ، وقد علق وجوب التبين على كونه فاسقاً ، ولا يكون متوقفاً عليه عقلا ، ويكون مفاد الكلام حينئذ ان الجائي بالنبأ ان كان فاسقاً فتبينوا ، فتدل القضية على المفهوم وانتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائي بالنبأ فاسقاً . واما ان كان الموضوع هو الفاسق وله حالتان ، لان الفاسق قد يجيء بالنبأ وقد لا يجيء به ، وعلق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ ويكون مفاد الكلام حينئذ ان الفاسق ان جاءكم بنبأ فتبينوا فلا دلالة للقضية على المفهوم ، لان التبين متوقف على مجيئه بالنبأ عقلا ، فتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع ، اذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبين منتفياً بانتفاء موضوعه ، فلا مفهوم للقضية الشرطية في الآية المباركة .

هذه هي محتملات الآية الشريفة بحسب التصور ومقام الثبوت . والظاهر منها في مقام الاثبات بحسب الفهم العرفي هو المعنى الثالث ، فانه لا فرق بين الآية الشريفة وبين قولنا : ان اعطاك زيد درهما فتصدق به من حيث المفهوم . والظاهر من هذا الكلام - بحسب متفاهم العرف - وجوب التصدق بالدرهم على تقدير اعطاء زيد إياه . واما على تقدير عدم اعطاء زيد درهما ، فالتصدق به منتف بانتفاء موضوعه ، وذلك لأن الموضوع بحسب فهم العرف هو زيد ، وله حالتان فانه قد يعطي درهما وقد لا يعطيه ، وقد علق وجوب التصدق بالدرهم على اعطائه إياه ، وهو متوقف عليه عقلا ، اذ على تقدير عدم اعطاء زيد درهما يكون التصدق به منتفياً بانتفاء موضوعه ، فالقضية مسوقة لبيان الموضوع ، ولا

دلالة لها على المفهوم ، وانتفاء وجوب التصدق بالدرهم عند اعطاء غير زيد اياه والآية الشريفة من هذا القبيل بعينه ، فلا دلالة لها على المفهوم ، ولا اقل من الشك في ان مفادها هو المعنى الاول أو الثاني أو الثالث ، فتكون مجملة غير قابلة للاستدلال بها على حجية خبر العادل .

فتحصل ان دلالة الآية الشريفة على المفهوم غير تامة من ناحية المقتضي مع قطع النظر عن وجود المانع من عموم التعليل او غيره ، على ما سنتكلم فيه قريباً ان شاء الله تعالى .

وأما الايراد من ناحية وجود المانع عن دلالة الآية الشريفة على المفهوم فمن وجوه : (الوجه الاول) ـ ان في الآية قرينة تدل على انه لا مفهوم للقضية الشرطية ، وهي عموم التعليل في قوله تعالى : (أن تصيبوا قوماً بجهالة) فان المراد منه ان العمل بخبر الفاسق معرض للوقوع في المفسدة ، والتعبير باصابة القوم انما هو لخصوصية مورد نزول الآية ، وإلا فالعمل بخبر الفاسق لا يستلزم اصابة القوم دائماً ، لان الفاسق لا يخبر دائماً بما يرجع الى القوم ، بل ربما يخبر عن ملكية شيء أو زوجية شخص أو غيرهما ، فلا محالة يكون المراد من التعليل ان العمل بخبر الفاسق معرض للوقوع في المفسدة ومظنة للندامة ، وهذه العلة تقتضي التبين في خبر العادل ايضاً ، لان عدم تعمده بالكذب لا يمنع عن احتمال غفلته وخطأه ، فيكون العمل بخبره ايضاً معرضاً للوقوع في المفسدة ، فيكون مفاد التعليل عدم جواز العمل بكل خبر لا يفيد العلم ، بلا فرق بين ان يكون الآتي به فاسقاً او عادلا ، فهذا العموم في التعليل قرينة على عدم المفهوم للقضية الشرطية في الآية ، ولا اقل من احتمال كونه قرينة عليه ، فيكون الكلام مقروناً بما يصلح للقرينية ، فيكون مجملا غير ظاهر في المفهوم .

وفيه (اولا) ـ ان الايراد المذكور مبني على ان يكون المراد من الجهالة

في التعليل عدم العلم والظاهر ان المراد منه السفاهة والاتيان بما لا ينبغي صدوره من العاقل ، فان الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة ايضاً ، وليس العمل بخبر العادل سفاهة . كيف والعقلاء يعملون بخبر الثقة فضلا عن خبر العادل . واما الاشكال على ذلك ـ بأن العمل بخبر الوليد لو كان سفاهة لما اقدم عليه الصحابة ، مع انهم اقدموا عليه ونزلت الآية ردعاً لهم فمندفع بأن الاصحاب لم يعلموا بفسق الوليد فأقدموا على ترتيب الاثر على خبره فأخبرهم الله سبحانه بلسان نبيه ﷺ بفسقه ، وان العمل بخبره بعد ثبوت فسقه سفاهة ، ولو فرض علمهم بفسقه كان إقدامهم على العمل بخبره لغفلتهم عن كونه سفاهة ، فانه قد يتفق صدور عمل من الانسان غفلة ، ثم يلتفت الى كونه مما لا ينبغي صدوره وانه سفاهة .

و (ثانياً) ـ انه على تقدير تسليم ان المراد من الجهالة عدم العلم لا السفاهة لايكون التعليل مانعاً عن المفهوم ، بل المفهوم ـ على تقدير دلالة القضية الشرطية عليه بنفسها ـ يكون حاكماً على عموم التعليل ، اذ خبر العادل حينئذ يكون علماً تعبدياً ، على ما ذكرناه مراراً من ان مفاد دليل حجية الطرق والامارات هو تتميم الكشف ، وجعل غير العلم علماً بالاعتبار ، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً ، ويكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل ، نظير حكومة الامارات على الاصول العملية . و (بعبارة اخرى) الادلة المتكفلة لبيان الاحكام لا تتكفل لاثبات الموضوع ، فان مفادها ثبوت الحكم على الموضوع المقدر وجوده . واما كون الموضوع موجوداً او غير موجود فهو خارج عن مفادها ، وعليه فمفاد التعليل عدم حجية كل خبر غير علمي . واما كون خبر فلان علمياً أو غير علمي فهو خارج عن مفاده ، فيكون المفهوم الدال على كون خبر العادل علماً بالتعبد حاكماً على عموم التعليل ، فلا تنافي

بينه وبين المفهوم كي يكون عموم التعليل قرينة على عدم المفهوم للقضية الشرطية نعم لو لم يكن المفهوم حاكماً على التعليل وقع التنافي بينهما ، فامكن الالتزام بأن عموم التعليل مانع عن ظهور القضية الشرطية في المفهوم ، كما إذا قيل ان كان هذا رماناً فلا تأكله لانه حامض ، فان مقتضى عموم التعليل المنع عن اكل كل حامض ومقتضى مفهوم القضية الشرطية جواز الاكل ان لم يكن رماناً ، فيقع التنافي بينهما في حامض غير الرمان ، فيكون عموم التعليل مانعاً عن ظهور القضية الشرطية في المفهوم وهذا بخلاف الآية الشريفة ، فان المفهوم فيها حاكم على عموم التعليل على ما عرفت ، فلا تنافي بينهما ليكون التعليل مانعاً عن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم .

ثم إنه ربما يستشكل على كون المفهوم حاكماً على التعليل بانه لو اقتصر في التعليل بقوله تعالى : (ان تصيبوا قوماً بجهالة) لأمكن الالتزام بكون المفهوم حاكماً على التعليل ، باعتبار ان خبر العادل قد اعتبر علماً بالتعبد ، فهو خارج عن الجهالة موضوعاً ببركة التعبد . ولكن التعليل في الآية المباركة مذيل بما يكون معه مانعاً عن المفهوم ، وهو قوله تعالى : (فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) اذ الندم لا يكون الا لاجل الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع . وهذا التعليل مانع عن المفهوم ، لان العمل بخبر العادل أيضاً لا يؤمن معه من الندم الناشيء من الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع .

وفيه ان الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع (تارة) يكون مع العمل بالوظيفة المقررة شرعاً . و (اخرى) يكون مع عدم العمل بها ، والاول كما اذا عمل بالبينة الشرعية في مورد ، ثم انكشف خلافها ، والثاني كما اذا عمل بخلاف البينة فوقع في مفسدة مخالفة الواقع ، والندم في القسم الاول مما لا اثر له اذ المكلف فيه معذور في مخالفة الواقع ، ولا يكون مستحقاً للعقاب ، بخلاف

الندم في القسم الثاني ، فان المكلف لا يكون معذوراً في مخالفة الواقع ، ويكون مستحقاً للعقاب . وليس المراد من الندم في الآية الشريفة هو القسم الاول قطعاً وإلا يسقط جميع الامارات والطرق عن الحجية في الشبهات الحكمية والموضوعية لأن احتمال الوقوع في مخالفة الواقع موجود في الجميع ، بل في القطع الوجداني ايضاً ، لاحتمال كونه جهلا مركباً ، وان لم يكن القاطع ملتفتاً حين قطعه الى ذلك . وبالجملة مجرد الندم على الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع مع كون المكلف عاملا بالوظيفة غير مستحق للعقاب لا يكون منشأ لاثر من الآثار ، ولا يصح التعليل به ، فالمراد من الندم في الآية الشريفة هو القسم الثاني أي الندامة على الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع ، مع كونه غير معذور في ذلك مستحقاً للعقاب وخبر العادل على تقدير حجيته خارج عن هذا التعليل موضوعاً ، إذ المكلف العامل بالحجة المعتبرة معذور في مخالفة الواقع غير مستحق للعقاب ، فصح ما ذكرناه من ان المفهوم على تقدير دلالة الجملة الشرطية عليه بنفسها حاكم على عموم التعليل ، لا ان التعليل مانع عن المفهوم .

وقد يستشكل ايضاً على كون المفهوم حاكماً على التعليل بأن معنى الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً الى المحكوم وشارحاً له بالتوسعة أو بالتضييق في الموضوع بلحاظ الاثر الثابت له في الدليل المحكوم ، فيكون الدليل الحاكم مثبتاً لذلك الاثر لغيره ، بلسان ثبوت الموضوع ، كما في قوله ﷺ : (الفقاع خمر استصغره الناس) أو نافياً له عن بعض مصاديقه بلسان نفي الموضوع كقوله ﷺ : (لاربا بين الوالد والولد) فيكون الحاكم دائماً ناظراً الى الاثر الثابت في الدليل المحكو فيثبته بلسان ثبوت الموضوع أو ينفيه بلسان نفي الموضوع ، وهذا هو معنى الحكومة ، وهو لا ينطبق على المقام ، اذ المستفاد من المفهوم اولا عدم وجوب التبين عن خبر العادل، ويستكشف منه ان الشارع قد اعتبره علماً فلا معنى

للحكومة بمعنى خروج خبر العادل عن التعليل موضوعاً بلحاظ عدم وجوب التبين عنه، إذ المفروض ان عدم وجوب التبين عن خبر العادل هو المستفادمن المفهوم اولا ثم يستكشف منه ان الشارع قد اعتبره علماً ،فكيف يمكن الالتزام بانه خارج عن عموم التعليل موضوعاً فلا يجب التبين عنه ؟ .

وان شئت قلت ان الحكومة إنما هي فيما اذا كان لسان الدليل الحاكم نفي الموضوع وكان الغرض منه نفي الحكم كما في قوله ﷺ : (لاربا بين الوالدوالولد) واما لو كان لسان الدليل نفي الحكم من اول الامر فليس هناك حكومة بل تخصيص لا محالة كما لو كان لسان الدليل هكذا : لا يحرم الربا بين الوالد والولد فانه مخصص لادلة حرمة الربا لا انه حاكم عليها ، والمقام من هذا القبيل بعينه إذ المستفاد من المفهوم اولا عدم وجوب التبين عن خبر العادل ويستكشف منه حجيته وانه اعتبر علماً فيكون المفهوم مخصصاً للتعليل الدال على وجوب التبين عن كل خبر غير علمي لا انه حاكم عليه ، والمفروض عدم امكان الالتزام بالتخصيص لكون ظهور العام اقوى من ظهور القضية الشرطية في المفهوم بل التعليل بنفسه آب عن التخصيص في نفسه ، وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى : (ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) فيكون التعليل مانعاً عن انعقاد الظهور للقضية الشرطية في المفهوم .

هذا ملخص الاشكال الذي ذكره بعض الاعاظم بتوضيح منا ، والانصاف انه كلام علمي دقيق وان كان غير تام إذ يمكن الجواب عنه بان الحكومة على قسمين :

(القسم الاول) ـ هو ما ذكر في الاشكال وهو ان يكون الحاكم ناظراً الى المحكوم وشارحاً له بالتصرف في الموضوع تضييقاً أو توسعة بلحاظ الاثر الثابت له في الدليل المحكوم وقد ذكر امثلته ، وهذا النوع من الحكومة انما هو فيما

اذا لم يكن الموضوع بنفسه قابلا للتعبد كالخمر في قوله ﷺ الفقاع خمر استصغره الناس ، وكذا الربا بين الوالد والولد ، فان الفقاع ليس من افراد الخمر بالوجدان فكيف يمكن التعبد بانه خمر مع قطع النظر عن الاثر الشرعي ، وكذا الربا بمعنى الزيادة موجود بين الوالد والولد بالوجدان ،فكيف يمكن التعبد بانه لاربا بينهما مع قطع النظر عن الاثر الشرعي ؟ فلا محالة يكون التعبد ناظراً الى الاثر الشرعي الثابت للموضوع فيثبته لغيره كما في قوله ﷺ الفقاع خمر ، أو ينفيه عن بعض مصاديقه كما في قوله ﷺ : لا ربا بين الوالد والولد . غاية الامر ان اثبات الاثر ونفيه انما هو بلسان نفي الموضوع واثباته .

(القسم الثاني) ـ من الحكومة ما اذا كان الموضوع بنفسه قابلا للتعبد بلا احتياج الى لحاظ اثر شرعي فيتعبد بموضوع ولو لم يكن له اثر شرعي اصلا كالعلم فانه يصح ان يعتبر الشارع امارة غير علمية علماً وان لم يكن للعلم اثر شرعي اصلاً فيترتب على الامارة الآثار العقلية للعلم من التنجيز والتعذير ، والمقام من هذا القبيل فانه بعد ما استفدنا من المفهوم عدم وجوب التبين عن خبر العادل يستكشف منه أن خبر العادل قد اعتبر علماً للملازمة بينهما ، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل موضوعاً بالتعبد ، وهو من الحكومة بهذا المعنى الثاني لا بمعنى ان خبر العادل قد اعتبر علماً بلحاظ اثره الشرعي وهو عدم وجوب التبين عنه فانه ليس من آثار العلم بل لا معنى له ، إذ العلم هو نفس التبين فلا يعقل ان يكون عدم وجوب التبين من آثاره ، ومن هذا النوع من الحكومة حكومة الامارات على الاصول العملية وحكومة قاعدة الفراغ والتجاوز على الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية ، فلا مانع من كون المفهوم حاكماً على عموم التعليل مع قطع النظر عن لحاظ ترتب الاثر وهو عدم وجوب التبين فلاحظ وتأمل .

وقد يستشكل ايضاً على كون المفهوم حاكماً على التعليل بان المفهوم متفرع

على المنطوق ومترتب عليه ، لان دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي فرع دلالته على المعنى المطابقي كما هو ظاهر ، فالمفهوم متأخر رتبة عن المنطوق تأخر المعلول عن علته ، وحيث ان المنطوق متأخر رتبة عن التعليل لكونه معلولا له فلا يعقل ان يكون المفهوم حاكماً على التعليل اذ ما يكون متأخراً عن الشيء رتبة لا يمكن ان يكون حاكماً عليه .

وهذا الاشكال مردود بوجوه: (الاول) ـ ان تأخر المفهوم عن المنطوق انما هو في مقام الكشف والدلالة بمعنى ان دلالة القضية على المفهوم متأخرة رتبة عن دلالتها على المنطوق ، واما نفس المفهوم فليس متأخراً عن المنطوق . (وبعبارة اخرى) عدم وجوب التبين عن خبر العادل ليس متأخراً عن وجوب التبين عن خبر الفاسق ، وبعبارة ثالثة واضحة حجية خبر العادل ليست متأخرة عن عدم حجيه خبر الفاسق بل المتأخر كشف القضية عن حجية خبر العادل عن كشفها عن عدم حجية خبر الفاسق ، والحاكم على التعليل انما هو نفس المفهوم لا كشفه ، فما هو متأخر رتبة عن المنطوق ليس حاكماً على التعليل وما هو حاكم عليه ليس متأخراً عن المنطوق .

(الثاني) ـ انه لو سلم كون المفهوم بنفسه متأخراً عن المنطوق كان ذلك مانعاً عن الحكومة بالمعنى الاول وهي ان يكون الحاكم ناظراً الى المحكوم وشارحا له باعتبار ان ما يكون متأخراً عن الشيء رتبة لا يعقل ان يكون شارحا له . وأما الحكومة بالمعنى الثاني وهي ان يكون مفاد الحاكم خارجا موضوعا عن مفاد المحكوم بالتعبد فلا مانع منها إذ كون المفهوم متأخراً عن المنطوق رتبة لا يمنع من خروج المفهوم عن عموم التعليل موضوعا بالتعبد كما هو واضح

(الثالث) ـ انه لو سلم كون التأخر الرتبي مانعا عن الحكومة بكلا معنييه فانما هو فيما اذا كان التعليل مولويا بان يكون المراد منه حرمة اصابة القوم بجهالة .

وأما اذا كان التعليل ارشاداً الى ما يحكم به العقل من عدم جواز العمل بما لا يؤمن معه من العقاب المحتمل فلا مانع من كون المفهوم حاكماً عليه إذ بعد حجية خبر العادل كان العمل به مأموناً من العقاب وكان خارجا عن حكم العقل موضوعا ، وقد ذكرنا سابقاً ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم ومنها التعليل في آية النبأ ارشاد الى حكم العقل .

(الوجه الثاني) ـ من الاشكال على الاستدلال بالآية الشريفة انه ان اريد بالتبين المذكور في الآية خصوص العلم فيكون العمل به لا بخبر الفاسق ، إذ مع العلم الوجداني كان ضم خبر الفاسق اليه من قبيل ضم الحجر الى جنب الانسان وحيث ان العمل بالعلم الوجداني واجب عقلا كان الامر به في الآية الشريفة ارشاداً اليه لا محالة ، ولا يستفاد المفهوم من الامر الارشادي ، فلا مفهوم للآية الشريفة ، وإن اريد بالتبين مجرد الوثوق يقع التنافي بين المفهوم والمنطوق بمعنى عدم إمكان العمل بهما معاً ، إذ مقتضى المنطوق حجية خبر الفاسق الموثوق به بان يكون متحرزاً عن الكذب وان لم يكن عادلا ، ومقتضى المفهوم حجية خبر العادل وإن لم يحصل الوثوق به كما اذا كان معرضا عنه عند الاصحاب والعلماء بين من اعتبر العدالة في حجية الخبر ولم يكتف بمجرد الوثوق ، وبين من اعتبر الوثوق ولم يعمل بخبر العادل الذي لا يوجب الوثوق كما اذا كان معرضاً عنه عند الاصحاب . فالجمع بين العمل بخبر الفاسق الموثوق به بمقتضى المنطوق ، والعمل بخبر العادل وان لم يوجب الوثوق بمقتضى المفهوم احداث لقول ثالث . وهذا هو المراد من عدم امكان العمل بالمنطوق والمفهوم معاً ، فيدور الامر بين رفع اليد عن احدهما ولا ينبغي الشك في ان المتعين هو رفع اليد عن المفهوم لانه مترتب على المنطوق ومتفرع عليه فلا يمكن الاخذ به مع رفع اليد عن المنطوق فتكون النتيجة انه لا مفهوم للآية المباركة على كلا التقديرين .

وهذا الاشكال غير وارد على الاستدلال بالآية سواء كان المراد من التبين هو خصوص العلم أو مجرد الوثوق ، وذلك لانه إن كان المراد منه خصوص العلم لايلزم منه انتفاء المفهوم ، إذ ليس في الآية امر بالعمل بالعلم ليكون ارشاداً الى حكم العقل بلزوم تحصيل العلم عند ارادة العمل بخبر الفاسق ، ومفهومه عدم وجوب تحصيل العلم عند العمل بخبر العادل ولازمه حجية خبر العادل وهو المطلوب . وان كان المراد مجرد الوثوق لا يلزم التنافي بين المنطوق والمفهوم اصلا ، إذ مقتضى المنطوق حجية خبر الفاسق الموثوق به كما ذكر ولا كلام فيه ، ومقتضى المفهوم حجية خبر العادل وان لم يوجب الوثوق كما اذا اعرض الاصحاب عنه . فان قلنا بان اعراض المشهور لا يوجب سقوط الخبر عن الحجية ولا عملهم بخبر ضعيف يوجب الانجبار على ما اخترناه أخيراً ، فلا محذور حينئذ ، إذ يؤخذ بالمفهوم على إطلاقه ، ويحكم بحجية خبر العادل ولو مع اعراض المشهور عنه . وان قلنا بأن إعراض المشهور يوجب سقوط الخبر عن الحجية ، واعتمادهم يوجب الانجبار كما هو المشهور ، فيرفع اليد عن إطلاق المفهوم ويقيد بما إذا لم يكن معرضاً عنه عند الاصحاب ، وليس فيه تنافٍ بين المنطوق والمفهوم ولا إحداث قول ثالث . هذا كله مضافاً الى انه ليس المراد من التبين خصوص العلم ولا خصوص الوثوق ، بل المراد منه هو الجامع الأعم منهما ، على ما سيجيء تحقيقه قريباً ان شاء الله تعالى .

(الوجه الثالث) من الاشكال ـ ان مورد الآية هو الاخبار بارتداد بني المصطلق ، ولا إشكال في عدم صحة الاعتماد على خبر العدل الواحد في ارتداد شخص واحد ، فضلا عن ارتداد جماعة ، فلو كان للآية الشريفة مفهوم لزم خروج المورد ، وهو امر مستهجن لا يمكن الالتزام به ، فيستكشف من ذلك انه لا مفهوم لها .

واجاب عنه شيخنا الانصاري (ره) بما حاصله ان الموضوع لوجوب التبين عن النبأ هو طبيعي الفاسق ، فيشمل الواحد والاثنين والاكثر ، ما لم يصل الى حد التواتر ، فيكون الموضوع في المفهوم ايضاً طبيعي العادل ، وإطلاقه وان كان يشمل الواحد والاكثر ، إلا أنه يرفع اليد عن الاطلاق في خصوص المورد ويقيد بالمتعدد ، وليس فيه خروج المورد عن المفهوم .

وأورد عليه بعض الاعاظم بأنه ان كان التبين بمعنى العلم ، كان العمل به واجباً عقلا ، فيكون الامر به إرشادياً لا مفهوم له على ما تقدم ، وإن كان بمعنى الوثوق لزم خروج المورد من منطوق الآية ، ضرورة عدم جواز الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به في الارتداد ، وخروج المورد امر مستهجن كما تقدم .

وفيه (اولا) ـ ما تقدم من أنه لو كان المراد من التبين هو العلم لا يلزم كون الامر في الآية إرشادياً ، إذ الواجب عقلا هو العمل بالعلم ، والمستفاد من الآية هو تحصيل العلم لا العمل به . و (ثانياً) ـ ان التبين المذكور في الآية ليس بمعنى العلم ليلزم كون الامر إرشادياً ، ولا بمعنى الوثوق ليلزم خروج المورد عن المنطوق ، بل المراد منه المعنى اللغوي وهو الظهور ، كما يقال ان الشيء تبين إذا ظهر ، فالامر بالتبين امر بتحصيل الظهور وكشف الحقيقة في النبأ الذى جاء به الفاسق ، وهو كناية عن عدم حجية خبر الفاسق في نفسه فيجب عند إرادة العمل بخبره تحصيل الظهور وكشف الواقع من الخارج . ومن الظاهر ان ظهور الشيء بطبعه انما هو بالعلم الوجداني . واما غيره فيحتاج الى دليل يدل على تنزيله منزلة العلم ، ومفهوم الآية عدم وجوب التبين في خبر العادل ، فيدل بالملازمة العرفية على حجيته ، فيكون ظاهراً بنفسه بلا احتياج الى تحصيل الظهور من الخارج ، فلو كنا نحن والآية الشريفة لم نعمل بخبر

الفاسق في شيء من الموارد بمقتضى المنطوق ، وعملنا بخبر العادل في جميع الموارد بمقتضى المفهوم . إلا انه في كل مورد ثبتت حجية خبر الثقة فيه كما في الاحكام الشرعية ، إذ قد ثبتت حجيته فيها بالسيرة القطعية الممضاة عند الشارع ، على ما سيجيء الكلام فيها قريباً ان شاء الله تعالى ، بل في الموضوعات ايضاً إلا فيما اعتبرت فيه البينة الشرعية ، كما في موارد الترافع مثلا ، فيستكشف من دليل حجية خبر الثقة ان الشارع قد اعتبره ظهوراً ، فلا يلزم منه رفع اليد عن المنطوق لأن مفاد المنطوق تحصيل الظهور عند العمل بخبر الفاسق ، وبعد كون خبر الثقة حجة في مورد بحكم الشارع يحصل الظهور به في ذلك المورد ، وفي كل مورد ثبت من الشرع اعتبار البينة الشرعية وعدم جواز الاعتماد على خبر العدل الواحد فيه ، فضلا عن خبر الثقة غير العادل ، كما في موارد الترافع ، وفي الاخبار عن مثل الارتداد يستكشف منه أن الشارع لم يعتبر خبر العدل الواحد فيه ظهوراً ، فيلزم تقييد المفهوم الدال على حجية خبر العادل على الاطلاق بما إذا كان متعدداً ، كما ذكره الشيخ (ره) .

فتحصل أن عدم صحة الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به في مورد الآية ـ وهو الاخبار عن الارتداد ـ إنما هو لدليل دل على اعتبار البينة الشرعية في مثله فيستكشف منه أن الشارع لم يعتبره ظهوراً ، فليس فيه خروج عن المنطوق ، بل مطابق للمنطوق ، وكذا عدم صحة الاعتماد في المورد بخبر العدل الواحد إنما هو لما دل على اعتبار البينة الشرعية ، فيكون تقييداً للمفهوم بالدليل الخارج لا رفع اليد عن المفهوم ، فلا يكون هناك خروج المورد عن المنطوق ولا عن المفهوم .

ثم إنه قد استشكل على حجية خبر الواحد باشكالين لا اختصاص لهما بالاستدلال بآية النبأ ، بل يجريان على تقدير الاستدلال بغيرها ايضاً من الادلة

التي اقيمت على حجية خبر الواحد ، ونذكرها هنا استغناء عن ذكرها عند التعرض لباقي الأدلة :

(الاشكال الاول) ـ انه لو كان خبر الواحد حجة لزم منه عدم حجيته ، إذ من جملة الخبر نقل السيد المرتضى (ره) الاجماع على عدم حجية الخبر ، ويكون حجة على الفرض ولزم من حجيته عدم حجية الخبر . وهذا الاشكال مردود بوجوه :

(الاول) ـ ان خبر السيد حدسي ، وقد تقدم في بحث الاجماع المنقول أنه لا ملازمة بين حجية الخبر الحسي والخبر الحدسي . (الثاني) ـ ان نقله معارض بنقل الشيخ (ره) الاجماع على حجية الخبر ، فيسقطان ، لان ادلة الحجية غير شاملة للمتعارضين ، لعدم إمكان التعبد بالمتناقضين . (الثالث) ـ أنه يستحيل شمول أدلة الحجية لخبر السيد (ره) إذ يلزم من وجوده عدمه ، لانه لو كان خبر السيد حجة لزم منه عدم حجية كل خبر غير علمي ، وبما أن خبر السيد (ره) بنفسه غير علمي ، لزم كونه غير حجة ، فيلزم من حجية خبر السيد عدم حجيته ، وما لزم من وجوده عدمه محال ، بداهة استحالة اجتماع النقيضين . (الرابع) ـ أنه مع الاغماض عن جميع ما تقدم ، دليل الحجية غير شامل لخبر السيد (ره) قطعاً ، لدوران الامر بين دخوله في ادلة الحجية وخروج ما عداه ، وبين العكس ، والثاني هو المتعين ، لأن الاول يستلزم ابشع انواع تخصيص الاكثر المستهجن ، وهو التخصيص الى الواحد ، ومن الواضح أنه لا يحتمل أن يكون المراد من مفهوم آية النبأ وآية السؤال وآية النفر وغيرها من أدلة حجية الخبر خصوص خبر السيد (ره) كيف ؟ وهو مستلزم لبشاعة اخرى غير تخصيص الاكثر المستهجن ، وهي بيان احد النقيضين بذكر النقيض الآخر ، أي بيان عدم حجية الخبر بعنوان حجية الخبر ، وفيه من

القبح ما لا يخفى .

ودعوى ـ أن الامر دائر بين شمول ادلة الحجية لخبر السيد (ره) والاخبار المتحققة قبله ، وبين شمولها لجميع الاخبار ما عدا خبر السيد (ره) باعتبار ان أدلة الحجية تشمل خبر السيد (ره) من حين تحققه ، وشمولها له من ذلك الحين إنما يمنع من شمولها للاخبار المتحققة بعده لا الاخبار المتحققة قبله ، فانها كانت مشمولة لادلة الحجية في زمان لم يتحقق خبر السيد (ره) فيه ، فهو غير مانع عن شمولها لها ، فلا يلزم من دخول خبر السيد (ره) في أدلة الحجية تخصيص الاكثر المستهجن مدفوعة (اولا) ـ بأن المحكي بخبر السيد (ره) عدم حجية طبيعي خبر الواحد في الشريعة المقدسة ، لاخصوص الاخبار المتأخرة فنفس خبر السيد (ره) وإن كان متأخراً عن الاخبار المتحققة قبله ، إلا أن الذي يخبر به السيد (ره) هو عدم حجية الخبر في الشريعة مطلقاً ، لا خصوص الاخبار المتأخرة ، فلو كان خبر السيد (ره) مشمولا لأدلة الحجية لزم منه عدم حجية غيره من الاخبار مطلقاً : متقدمة كانت أو متأخرة . وهذا هو التخصيص المستهجن . ولا يحتمل ان يكون مفاد خبر السيد (ره) عدم حجية الخبر من حين صدوره لا الاخبار الصادرة قبله ، والا كان نسخاً ، فلا يكون حجة بلا خلاف وإشكال ، إذ من المعلوم عدم ثبوت النسخ بخبر الواحد .

و (ثانياً) ـ بأنا نقطع بعدم الفرق بين الاخبار المتقدمة والمتأخرة ، وأن ملاك الحجية في الاخبار المتقدمة على خبر السيد (ره) بعينه موجود في الاخبار المتأخرة عنه ، فالتفصيل بين الاخبار المتقدمة والمتأخرة فاسد قطعاً ، فاذاً يدور الامر بين ان يكون خبر السيد (ره) مشمولا لأدلة الحجية دون غيره ، وأن يكون غيره حجة دونه . ولاخفاء في ان الاول من التخصيص المستهجن ، فتعين الثاني .

ثم إنه قد استشكل بعض الاعاظم على شمول أدلة الحجية لخبر السيد (ره) بوجهين : (الوجه الاول) ـ أن الموضوع في أدلة الحجية هو الخبر الذي شك في كونه مطابقاً للواقع او غير مطابق له ، إذ لا معنى لحجية الخبر مع العلم بكونه مطابقاً للواقع أو مع العلم بكونه غير مطابق له ، وعليه فكل خبر كان مفاده حجية الخبر كخبر الشيخ (ره) أو عدم حجية الخبر كخبر السيد (ره) لا يكون مشمولا لادلة الحجية ، إذ لازم كونه مشمولا لها أن يكون مشكوك المطابقة للواقع . وحيث أن مفاده نفس حجية الخبر أو اعدم حجيته ، لزم فرض الشك في الحجية في رتبة سابقة على شمول أدلة الحجية . ومن الواضح ان الشك في شيء في رتبة متأخرة عن ذلك الشيء ، ولذا نقول إن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين ، إذ الموضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي ، فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن موضوعه ، والشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي تأخر العارض عن معروضه ، إذ لو لم يكن في الواقع شيء لم يمكن الشك في تعيينه ، فيلزم تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين . وكذا في المقام كان الشك في الحجية متأخراً عن الحجية تأخر العارض عن المعروض ، فيلزم ان تكون الحجية في رتبة سابقة على شمول أدلة الحجية . والمفروض ان الحجية مستفادة منها ، فيلزم كون الحجية متقدمة ومتأخرة ، وهو محال .

و (بعبارة اخرى) شمول إطلاق أدلة الحجية لاخبار السيد (ره) بعدم حجية الخبر أو لاخبار الشيخ (ره) بحجيته يستلزم شمول الاطلاق لمرتبة الشك في مضمون نفسها ، إذ التعبد بالحجية لاخبار السيد بها أو بعدم الحجية لاخبار الشيخ بها إنما هو في ظرف الشك في الحجية الذي هو عين الشك في مضمون ادلة الحجية ، ومن المعلوم استحالة شمول إطلاق دليل لمرتبة الشك في مضمون نفس

هذا الدليل . وإن شئت قلت إنه يلزم التعبد بالحجية مع التحفظ بالشك فيها أو يلزم التعبد بشمول إطلاق أدلة الحجية مع التحفظ بالشك في مضمونها ، وهو واضح البطلان . هذا ملخص ما ذكره من الاشكال الاول بتوضيح منا .

و فيه (اولا) ـ النقض بما اذا أخبر كاذب بعدم حرمة الكذب في الشريعة فانه لا إشكال في شمول ادلة حرمة الكذب لهذا الخبر ، مع أن المحذور المذكور ـ على تقدير تماميته ـ يجري فيه أيضاً ، فيقال إن شمول إطلاق أدلة حرمة الكذب لهذا الخبر الذي مفاده عدم حرمة الكذب في الشريعة متوقف على كون الخبر المذكور كاذباً في رتبة سابقة على ادلة حرمة الكذب . وكذبه عبارة عن حرمة الكذب في الشريعة ، إذ مفاده عدم حرمة الكذب . والمفروض ان حرمة الكذب مستفادة من نفس هذه الادلة .

و (ثانياً) ـ الحل بأن الاطلاق عبارة عن رفض القيود والغائها ، لا الاخذ بجميع القيود ، فان مفاد اطلاق قولنا الخمر حرام أن الخمر بلا لحاظ كونه احمر أو اسود وغيرها من الخصوصيات حرام ، لا أن الخمر بقيد كونه احمر وبقيد كونه اسود حرام ، وهكذا بالنسبة الى سائر ما يتصور له من الخصوصيات ، فلا يلزم في شمول إطلاق ادلة الحجية لخبر السيد (ره) أو لخبر الشيخ (ره) لحاظ ما فيهما من الخصوصية ، كي يلزم المحذور المذكور ، فلا مانع من شمولها لهما من هذه الجهة .

(الوجه الثاني) ـ من الاشكال ان المقام من صغريات دوران الامر بين التخصيص والتخصص ، إذ على تقدير شمول أدلة الحجية لما سوى خبر السيد (رحمه الله) من الاخبار يكون خبر السيد خارجاً موضوعاً ، لأنا نقطع حينئذ بعدم مطابقة خبر السيد (ره) للواقع ، باعتبار ان شمولها لغير خبر السيد (ره) من الاخبار ملازم لعدم كون خبر السيد (ره) مطابقاً للواقع ، فيكون خارجا

عن ادلة الحجية من باب التخصص ، لما ذكرناه من أن الموضوع في ادلة الحجية هو الخبر المشكوك مطابقته للواقع . وهذا بخلاف شمول إطلاق أدلة الحجية لخبر السيد (ره) فانه لا يوجب القطع بعدم مطابقة غيره من الاخبار للواقع ، إذ ليس مفادها حجية الخبر كي يلزم من شمول أدلة الحجية لخبر السيد (ره) القطع بعدم مطابقتها للواقع ، بل مفادها امور مختلفة من وجوب شيء وحرمة شيء آخر ، وجزئية شيء للصلاة مثلا وشرطية شيء آخر لها . وهكذا ، ولا ريب في وجود الشك في هذه الامور ولو مع القطع بحجية خبر السيد (ره) ، فخروجها عن أدلة الحجية يكون من باب التخصيص لا محالة ، وإذا دار الامر بين التخصيص والتخصص تعين الالتزام بالثاني .

وهذا الوجه ايضاً غير تام ، لأن تقديم التخصص على التخصيص ـ عند دوران الامر بينهما ـ إنما هو في خصوص باب المعارضة بين الدليلين ، سواء كان التنافي بين مدلوليهما بالذات ، كما اذا دل احدهما على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه ، أو بالعرض كما إذا دل دليل على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب صلاة الظهر ، فانه وان لم يكن بينهما تناف بالذات ، لامكان وجوب صلاة الجمعة والظهر معاً ، إلا أنا نعلم إجمالا من الخارج بعدم وجوب صلاتين فلاجل هذا العلم الاجمالي يحصل التنافي والتكاذب بينهما بالعرض .

وبالجملة إذا وقع التعارض بين دليلين أو أصلين ، وكان الاخذ بأحدهما موجباً لخروج الآخر عن دليل الحجية من باب التخصص ، والاخذ بالآخر مستلزماً لخروج الاول عنه بالتخصيص ، كان المتعين هو الاخذ بالاول ، والالتزام بالتخصص ، عملا باصالة العموم أو الاطلاق ، كما في التعارض بين الاصل السببي ولاصل المسببي ، فان جريان الاصل السببي يرفع الشك عن المسبب فيكون خارجا عن أدلة الاصول من باب التخصص ، بخلاف جريان الاصل المسببي

فانه لا يرفع الشك عن السبب ، فيكون مورده خارجا عن أدلة الاصول من باب التخصيص لا محالة ، فاذا شككنا في طهارة الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة ، كان جريان استصحاب الطهارة في الماء موجباً لرفع الشك عن نجاسة الثوب بالتعبد الشرعي ، فيخرج عن أدلة الاستصحاب ، كقوله عليه السلام : (لا تنقض اليقين بالشك) من باب التخصص بخلاف جريان استصحاب النجاسة في الثوب ، فانه لا يرفع الشك عن طهارة الماء ، فيكون خروجه عن أدلة الاستصحاب من باب التخصيص وكذا الحال في سائر موارد دوران الامر بين التخصيص والتخصص عند تعارض الادلة الاجتهادية او الاصول العملية .

وهـذا بخلاف المقام ، فانه لا تنافي بين خبر السيد (ره) وغيره من الاخبار بما لهما من المدلول ، لا بالذات كما هو ظاهر ، لعدم التنافي بين عدم حجية غير خبر السيد من الاخبار وبين وجوب شيء وحرمة شيء آخر وغيرهما مما هو مفاد الاخبار ، ولا بالعرض لعدم علم اجمالي لنا بعدم مطابقة أحدهما للواقع ، إذ يمكن ان لا تكون الاخبار حجة ، ومع ذلك كان مفادها من الوجوب والحرمة وغيرهما ثابتاً في الشريعة المقدسة ، فلا تنافي بين خبر السيد (ره) وغيره من الاخبار من حيث المدلول ، لا بالذات ولا بالعرض ، انما التنافي بينهما من حيث شمول دليل الحجية لهما ، لان مفاد خبر السيد عدم حجية غيره من الاخبار ، فلا يمكن الالتزام بحجيته وحجية غيره ، وفي مثله لاوجه لتقديم التخصص على التخصيص ، بل المتعين هو العكس . والوجه في ذلك أن مرجع تقديم التخصص على التخصيص الى التمسك بأصالة العموم او الاطلاق ، كما مرت الاشارة اليه . وفي المقام لا يمكن التمسك باصالة العموم ، لان خبر السيد الدال على عدم حجية الاخبار يكون قرينه عرفية على التخصيص . و (بعبارة اخرى) كان خبر السيد شارحا للمراد من العموم ، فيكون حاكماً على أصالة العموم أو الاطلاق حكومة

القرينة على ذيها ، فلا يبقى شك في التخصيص كي يتمسك بأصالة الاطلاق . ونظير المقام ما اذا وردت رواية دالة على وجوب شيء مثلا ، ووردت رواية اخرى دالة على عدم حجية الرواية الاولى ، فانه لا ينبغي الاشكال فى الاخذ بالرواية الثانية الدالة على عدم حجية الرواية الاولى ، وان لزم منه التخصيص في أدلة حجية الخبر ولا يؤخذ بالرواية الاولى وان كان الالتزام بدخولها تحت ادلة الحجية يوجب القطع بعدم مطابقة الرواية الثانية للواقع ، فتخرج عن ادلة الحجية بالتخصص ، وذلك لان الرواية الثانية الدالة على عدم حجية الرواية الاولى شارحة لادلة الحجية ، وقرينة عرفية على المراد منها ، فهي حاكمة على اصالة العموم او الاطلاق في ادلة الحجية . والمقام من هذا القبيل بعينه فلاحظ وتأمل

(الاشكال الثاني) ـ على حجية خبر الواحد الذي لا اختصاص له بالاستدلال بآية النبأ ، بل يجري على الاستدلال بجميع الادلة التي اقيمت على حجية الخبر ـ هو ماذكره شيخنا الانصاري (ره) وهو مختص بالاخبار الحاكية لقول الامام عليه السلام بالواسطة ، ويقرر بوجهين :

(الوجه الاول) ـ ان فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه ، فلابد من إحراز الموضوع ليحرز فعلية الحكم ، وفي المقام الخبر المحرز لنا بالوجدان هو خبر الكليني (ره) أو الشيخ (ره) أو غيرهما ممن هو في آخر سلسلة الرواة فيحكم بحجيته بمقتضى أدلة حجية الخبر . واما خبر من يروي عنه الكليني (ره) وخبر من تقدمه من الرواة الى ان ينتهي الى المعصوم عليه السلام ، فهو غير محرز لنا بالوجدان بل يحرز بالحكم بحجية خبر الكليني (ره) فهو متأخر عن الحكم بالحجية ، فكيف يحكم عليه بهذا الحكم ، فانه من تاخر الموضوع عن حكمه . و (بعبارة اخرى) إن موضوع كل حكم متقدم عليه رتبة ، لاستحالة فعلية الحكم بلافعلية موضوعه فيستحيل أن يكون حكم موجباً لاحراز موضوعه ، فاذا فرض ان حكماً أوجب

إحراز موضوع امتنع ثبوت ذلك الحكم له ، ففي المقام يحرز خبر من تقدم على الكليني (ره) بحجية خبر الكليني ، فيمتنع أن يحكم عليه بالحجية ، والا لزم تأخر الموضوع عن الحكم .

ويمكن الجواب عن هذا الاشكال (أولا) بالنقض بالاقرار بالاقرار ، فانه يحكم بنفوذ إقراره الفعلي بمقتضى قاعدة الاقرار ، ويثبت به إقراره الاول ثم يحكم بمقتضاه ، وبالبينة على البينة ، فانه يحكم بحجيتها بمقتضى أدلة حجية البينة ، وبها تثبت البينة المشهود بها ثم يحكم بحجيتها . و (ثانياً) ـ بالحل ، وهو انه ليس هنا حكم شخصي لموضوعات متعددة كان احراز بعضها مستنداً الى ثبوت ذلك الحكم لبعض آخر منها ، حتى يتوجه الاشكال المذكور ، فان حجية الخبر مجعولة بنحو القضية الحقيقية ، كما هو الحال في سائر الاحكام الشرعية ، وهي منحلة الى احكام متعددة حسب تعدد الموضوع ، على ما هو الشان في القضايا الحقيقية ، فلا محذور في ان يكون ثبوت الحجية لخبر الكليني (ره) موجباً لاحراز خبر من يروي عنه الكليني (ره) فيترتب عليه فرد آخر من الحجية ، لا عين الحجية الثابتة لخبر الكليني (ره) التي بها احرز هذا الخبر ، وهكذا الحال بالنسبة الى آخر سلسلة الرواة ، وكذا الحال في الاقرار بالاقرار والبينة على البينة ، ولا حاجة الى الاعادة .

(الوجه الثاني) ـ ان التعبد بحجية الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً أوذا اثر شرعي ، مع قطع النظر عن الحجية ليصح التعبد بها بلحاظه ، فان التعبد بحجية الخبر ـ فيما لم يكن المخبر به حكماً شرعياً ولا ذا اثر شرعي ـ لغو محض ، وعليه فدليل الحجية لا يشمل مثل اخبار الشيخ عن خبر المفيد ، لان المخبر به وهو خبر المفيد ليس حكماً شرعياً ولا ذا اثر شرعي ، مع قطع النظر عن دليل الحجية ، وهذا الاشكال جار في اخبار جميع سلسلة الرواة

إلا الاخبر الذي ينقل عن المعصوم عليه السلام ، فان المخبر به في خبره هو قول المعصوم عليه السلام فلا محالة يكون حكماً شرعياً من وجوب أو حرمة أو غيرهما ، كماهو ظاهر

وهذا الاشكال ساقط من اساسه على المختار من ان المجعول في باب الطرق والامارات هو الكاشفية والطريقية بتتميم الكشف ، بمعنى ان الشارع يعتبر الكاشف الناقص كاشفاً تاما . والامارة غير العلمية علماً ، إذ عليه يكون التعبد ناظراً الى نفس الطريقية والكاشفية ، بلا حاجة الى كون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا اثر شرعي . نعم لو قلنا بأن المجعول في باب الطرق هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، يتوجه الاشكال بان التنزيل المذكور متوقف على ان يكون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا اثر شرعي ، وإلا فلا معنى لتنزيله منزلة الواقع . وسيجيء الجواب عن الاشكال على هذا المسلك قريباً . واما على المسلك المختار من ان المجعول هو الطريقية والكاشفية ، فلا حاجة الى اعتبار كون المؤدى حكماً شرعياً أو ذا اثر شرعي ، اذ التعبد ناظر الى نفس الطريقية والكاشفية ، لا الى المؤدى غاية الامر انه يلزم أن لا يكون التعبد المذكور لغواً ، كي يستحيل صدوره من الحكيم . والتعبد بحجية اخبار الوسائط لا يكون لغواً ، لوقوع الجميع في سلسلة اثبات قول المعصوم عليه السلام وهذا المقدار كاف في صحة التعبد بحجية اخبار الوسائط ، فلا ملزم لاعتبار كون المخبر به في كل خبر حكماً شرعيا أو ذا اثر شرعي . واما على المسلك المعروف من أن المجعول في باب الطرق والامارات هو تنزيل المؤدى منزلة الوقع ، فيمكن الجواب عن الاشكال المذكور بوجوه :

(الاول) ـ ان القضية طبيعية قد حكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر ، وليس المراد هو الطبيعي المعقولي بمعنى الطبيعة بشرط لا ، كقولنا الانسان نوع حتى لا يسري الحكم من الطبيعة الى الافراد ، بل المراد هو الطبيعي الاصولي بمعني

الطبيعة بشرط الوجود السعي ، فيسرى الحكم الى الافراد ، فلا مانع من شمول دليل الحجية لخبر الشيخ عن المفيد (ره) ، مع كون الاثر الشرعي للمخبر به وهو خبر المفيد هو نفس الحجية ووجوب التصديق ، وهكذا الى آخر الوسائط

(الثاني) ـ دعوى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الاثر ، اي وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب ، وان لم يشمله لفظاً لاجل المحذور المذكور .

(الثالث) ـ عدم القول بالفصل بين هذا الاثر وسائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق بنفس الحكم في الآية الشريفة ، وان شئت فعبر بعدم القول بالفصل في الحجية بين الخبر بلا واسطة والخبر مع الواسطة .

(الرابع) ـ وهو احسن الوجوه ـ انه لم يدل دليل من آية أو رواية على لزوم كون مؤدى الامارة حكماً شرعياً أو ذا اثر شرعي ، وانما نعتبر ذلك من جهة حكم العقل بأن التعبد بامر لا يكون له اثر شرعي لغو لا يصدر من الحكيم ويكفي في دفع محذور اللغوية وقوع الخبر في سلسلة اثبات الحكم الشرعي الصادر من الامام عليه السلام (وبعبارة اخرى) يكفي في حجية اخبار الرواة ترتب الاثر الشرعي على مجموعها من حيث المجموع ، ولا ملزم لاعتبار ترتب اثر شرعي على كل خبر ، مع قطع النظر عن خبر آخر ، ولا خفاء في ترتب الأثر على اخبار مجموع الرواة الواقعة في سلسلة نقل قول المعصوم عليه السلام .

نعم لو كان في جملة الرواة الواقعة في سلسلة نقل قول المعصوم فاسق غير موثوق به أو رجل مجهول الحال لا يشمل دليل الحجية لاخبار بقية الرواة الواقعة في تلك السلسلة ، ولو كانوا عدولا او ثقات ، لعدم ترتب اثر شرعي على المجموع من حيث المجموع ايضاً ، اذ خبر الفاسق خارج عن ادلة الحجية موضوعا ، وبخروجه

ينقطع اتصال الاخبار الى المعصوم عليه السلام فلا يقع الباقي من الرواة في سلسلة اثبات قول المعصوم عليه السلام فلا يكون مشمولا لادلة الحجية ، لعدم ترتب اثر شرعي عليه ، فيكون التعبد بحجيته لغواً .

ومن الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد آية النفر ، وهي قوله تعالى : (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) . والاستدلال بهذه الآية الشريفة يتوقف على اثبات امور :

(احدها) ـ ان يكون المراد انذار كل واحد من النافرين بعضاً من قومهم ، لا انذار مجموع النافرين مجموع القوم ، ليقال إن إخبار المجموع وانذارهم يفيد العلم بالواقع ، فيخرج عن محل الكلام في بحث حجية الخبر ، وهذا الامر ثابت ، لان تقابل الجمع بالجمع ظاهر في التوزيع ، كما في قوله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق) فان المراد منه ان يغسل كل واحد وجهه ويده ، لا أن يغسل المجموع وجه المجموع ، كما ان طبع الحال وواقع القضية ايضاً هو ذلك ، لان الطائفة النافرة للتفقه في الدين اذا رجعوا الى اوطانهم لا يجتمعون بحسب العادة في محل واحد ليرشدوا القوم مجتمعاً ، بل يذهب كل واحد منهم الى ما يخصه من المحل ، ويرشد من حوله من القوم .

(ثانيها) ـ ان يكون المراد من الحذر هو التحفظ والتجنب العملي لامجرد الخوف النفساني ، وهذا الامر ايضاً ثابت ، لان ظاهر الحذر هو اخذ المأمن من المهلكة والعقوبة وهو العمل ، لا مجرد الخوف النفساني .

(ثالثها) ـ ان يكون الحذر والتجنب العملي واجبا عند انذار المنذر ، وهذا الامر ايضا ثابت ، لان كلمة (لعل) ظاهرة في كون ما بعدها غاية لما قبلها ، كما يظهر من مراجعة موارد استعمالها ، سواء كان استعمالها في مقام

الاخبار عن الامور الخارجية ، كقولك اشتريت داراً لعلي اسكنها ، أو في مقام بيان الاحكام المولوية ، وعلى الثاني فان كان ما بعدها امراً غير قابل للتكليف كما اذا قيل تب الى الله تعالى لعله يغفر لك ، فيستفاد منها حسن تلك الغاية وكونها امراً مرغوباً فيه ، وان لم يصح تعلق التكليف به ، لعدم كونه فعلا للعبد كي يصح البعث نحوه ، وإن كان امراً قابلا للتكليف كما إذا قيل بلغ الاحكام الى العبيد لعلهم يعملون بها ، دل الكلام على كونه محكوماً بحكم ماقبلها من الوجوب أو الاستحباب ، ضرورة ان الغاية الموجبة لا يجاب امر آخر تكون واجبة بنفسها بطريق اولى ، وكذا الحال في الغاية الموجبة لاستحباب امر آخر ، وحيث ان الحذر جعل في الآية الشريفة غاية للانذار الواجب فيستفاد منها كونه واجباً لا محالة . وبعد تمامية هذه الامور الثلاثة ، يظهر ان الآية المباركة تدل على وجوب التحذر العملي عند الانذار ، وهذا هو معنى حجية الخبر .

والانصاف أن دلالة هذه الآية على حجية الخبر أظهر وأتم من دلالة آية النبأ عليها ، ومع ذلك قد اورد على الاستدلال بها بوجوه :

(الاول) ـ ان الآية واردة لبيان وجوب التفقه والانذار ، لا لبيان وجوب الحذر ، وإنما ذكر الحذر باعتبار كونه فائدة من فوائد التفقه والانذار فلا إطلاق لها بالنسبة الى وجوب الحذر ، والقدر المتيقن منه ما إذا حصل العلم بمطابقة قول المنذر للواقع .

وفيه (اولا) ـ ان الاصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان ، لاستقرار بنا العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينة على خلافه . و (ثانياً) ـ ان ظاهر الآية المباركة كونها واردة لبيان وظيفة جميع المسلمين المكلفين ، وانه يجب على طائفة منهم التفقه والانذار ، وعلى غيرهم الحذر والقبول ، فكما ان إطلاقها

يقتضي وجوب الانذار ولو مع عدم حصول العلم للمنذر (بالفتح) بمطابقة كلام المنذر (بالكسر) للواقع ، كذلك يقتضي وجوب الحذر ايضاً في هذا الفرض . و (ثالثاً) ـ ان ظاهر الآية ترتب وجوب الحذر على الانذار ، وتخصيص وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالواقع موجب لالغاء عنوان الانذار ، اذ العمل حينئذ انما هو بالعلم من دون دخل للانذار فيه ، غاية الامر كون الانذار من جملة المقدمات التكوينية لحصول العلم لا موضوعا لوجوب الحذر فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب إلغاء عنوان الانذار لا تقييده بصورة حصول العلم ، مع ان ظاهر الآية كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار ترتب الحكم على موضوعه و(رابعاً) ـ انه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا إلغاء عنوان الانذار ، لا يمكن الالتزام بهذا التقييد ، فانه تقييد بفرد نادر وهو مستهجن

(الايراد الثاني) ـ ان الانذار ـ بمعنى التخويف من العقاب ـ إنما هو وظيفة الواعظ والمفتي ، أما الواعظ فينذر الناس كما هو شأنه بالامور المسلمة ، فيخوف الناس من ترك الصلاة مثلا بما ورد فيه من العقاب ، أو من شرب الخمر كذلك ، ولا اشكال في وجوب الحذر عند إنذاره ، لكون الحكم معلوما ومسلماً . وأما المفتي فيفتي لمقلديه بما استنبطه من الواجب والحرام . وافتاؤه بها انذار بالدلالة الالتزامية ، وتخويف من العقاب على الترك او الفعل ، ولا شبهة في وجوب الحذر على مقلديه ، لكون فتواه حجة عليهم ، بخلاف نقل الرواية ، فانه لا انذار فيه ، إذ ربما ينقل الراوي مجرد الالفاظ ولا يفهم المعنى لينذر به ، ولذا ورد عنهم (ع) رب حامل فقه غير فقيه او الى من هو افقه منه .

وفيه ان الراوي ايضاً قد ينذر بنقله ، كما اذا نقل رواية دالة على وجوب شيء أو على حرمة شيء ، فان نقل هذه الرواية انذار ضمني بالعقاب على الترك او الفعل ، كما في إفتاء المفتي بوجوب شيء او حرمة شيء ، فيجب الحذر عند

نقل هذه الرواية بمقتضى الآية الشريفة ، وتثبت حجية غيره من الاخبار التي لا انذار فيها ، لكون الراوي عامياً أو كان مفاد الرواية حكماً غير إلزامي بعدم القول بالفصل . هذا على تقدير كون الآية نازلة في مقام التشريع وجعل الحجية للخبر . واما بناء على كونها كاشفة عن حجية الخبر السابقة على نزول الآية ، وأنها سيقت على نحو تكون حجية الخبر مفروغا عنها قبل نزولها ، كما هو الظاهر فلا نحتاج الى التمسك بعدم القول بالفصل إذ الآية الشريفة ـ على هذا التقدير ـ كاشفة عن حجية الخبر على الاطلاق ، وان وجوب الحذر عند الانذار انما هو من باب تطبيق الكبرى الكلية على بعض المصاديق .

(الايراد الثالث) ـ ان ظاهر الآية الشريفة كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار بما تفقه ، لا على مطلق الانذار ، فيختص بما اذا احرز كون الانذار بما تفقه ، أي احرز كون الخبر مطابقاً للواقع ، والفرق بين هذا الايراد والايراد الاول ظاهر فان الايراد الاول راجع الى عدم صحة التمسك باطلاق وجوب الحذر ، لعدم كونه وارداً في مقام البيان ، لان الآية وردت لبيان وجوب التفقه والانذار ، لا لبيان وجوب الحذر ، فلم تتم مقدمات الحكمة ، بخلاف هذا الايراد فانه راجع الى منع الاطلاق رأساً ، باعتبار ان وجوب الحذر مقيد بما اذا كان الانذار بما تفقه في الدين .

وفيه ان الاخبار بوجوب شيء أو بحرمة شيء لا ينفك عن الانذار بما تفقه ، إذ الاخبار بالوجوب انذار بالعقاب على الترك بالدلالة الالتزامية ، وكذا الاخبار بالحرمة انذار بالعقاب على الفعل ، كما ان الانذار بالعقاب على الترك اخبار بالوجوب ، والانذار بالعقاب على الفعل اخبار بالحرمة بالدلالة الالتزامية وأما كون المخبر به مطابقاً للواقع أو غير مطابق له ، فهو خارج عن مدلول الخبر لما ذكرناه في مقام الفرق بين الخبر والانشاء من ان مدلول الخبر هو الحكاية عن

ثبوت شيء أو نفيه ، واما كون المحكي عنه مطابقاً للواقع او غير مطابق له ، فهو خارج عن مدلول الخبر . (وبالجملة) الاخبار عن الوجوب والحرمة انذار بما تفقه في الدين دائما ، وإن كان المخبر به غير مطابق للواقع .

(الايراد الرابع) ـ أن المأخوذ في الآية عنوان التفقه ، فيكون الحذر واجباً عند انذار الفقيه بما هو فقيه ، فلا يشمل انذار الراوى بما هو راو ، فيكون مفاد الآية حجية فتوى الفقيه للعامي لا حجية الخبر . ولا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل في المقام ، لعدم ارتباط أحد الامرين بالآخر ، وان شئت قلت إن القول بالفصل بين حجية فتوى الفقيه وحجية الخبر موجود ، فلا يدل الدليل على حجية فتوى الفقيه على حجية الخبر بضميمة عدم القول بالفصل بينهما .

وفيه ان التفقه في زمن المعصومين (عليهم السلام) لم يكن بهذه الصعوبة الموجودة في زماننا ، فانها حصلت من كثرة الروايات ، وتعارضها في العبادات وقلتها في المعاملات ، فالسلف من الرواة كان يصدق عليهم الفقيه بمجرد سماع الحديث وتحفظه ، لكونهم من اهل اللسان ، فكانوا يعرفون معاني كلامهم (عليهم السلام) ، فكانوا فقهاء كما ورد عنهم (ع) انتم افقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا ، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه عن الائمة (عليهم السلام) ، واذا ثبتت حجية خبر الراوي الفقيه بمقتضى الآية ، ثبتت حجية خبر الراوي غير الفقيه بعدم القول بالفصل .

ومن الآيات التي استدل بها على حجية الخبر آية الكتمان ، وهي قوله تعالى : (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعدما بيناه للناس في الكتاب ، اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) بدعوى الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب العمل ، والازم كون تحريم الكتمان لغواً ، ولذا حكموا بحجية اخبار المرأة عن كونها حاملا ، تمسكاً بقوله تعالى : (ولا يكتمن ماخلق

الله في ارحامهن) .

وفيه انه لا ملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول تعبداً في المقام ، اذ الموضوع لحرمة الكتمان عام استغراقي ، بمعنى حرمة الكتمان على كل احد ، فيحتمل ان يكون الوجه فيها ان اخبار الجميع مما يوجب العلم كما في الخبر المتواتر ولا يقاس المقام بحرمة الكتمان على النساء ، لان طريق احراز ما في الارحام منحصر في اخبارهن ، واخبار المرأة مما لا يفيد العلم غالباً ، فلو لم يكن اخبارها حجة تعبداً ، وقيدت بالعلم كان تحريم الكتمان عليها لغواً ، فصح دعوى الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول هناك . بخلاف المقام ، فان حرمة الكتمان فيه إنما هو على علماء اليهود الذين اخفوا على الناس ما كان ظاهراً في التوراة من علامات نبوة نبينا وصفاته ﷺ بحيث لولا كتمانهم لظهر الحق لعامة الناس ، فالغرض من تحريم الكتمان إنما هو ظهور الحق وحصول القطع للناس ، لا قبول الخبر تعبداً . والذي يشهد ـ بما ذكرناه من ان المراد حرمة كتمان ماهو ظاهر في نفسه لولا الكتمان ـ قوله تعالى في ذيل الآية : (من بعدما بيناه للناس) أي اظهرناه لهم ، فتحصل انه لا ملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول في المقام .

(إن قلت) : مقتضى إطلاق الآية حرمة الكتمان ولو مع علم المخبر بأن إخباره لا يفيد العلم للسامع ، ولا ينضم اليه إخبار غيره لكتمانه ، وحرمة الكتمان في هذا الفرض تدل على وجوب القبول ، والا لزم كونها لغواً كما في حرمة الكتمان على النساء . (قلت) : ظهور الحق للناس وحصول العلم لهم إنما هو حكمة لحرمة الكتمان ، والحكمة الداعية الى التكليف لا يلزم ان تكون سارية في جميع الموارد . الا ترى انه يجب على الشاهد ان يشهد عند الحاكم إذا دعى لذلك ، بمقتضى قوله تعالى : (ولا يأبى الشهداء اذا ما دعوا) ولو مع العلم بعدم

انضمام الشاهد الثاني اليه ، مع ان الحكمة في وجوب الشهادة ـ وهي حفظ حقوق الناس ـ غير متحققة في هذا الفرض ، وكذا الحال في وجوب العدة على المطلقة وعلى المتوفى عنها زوجها وان كانت عقيماً ، مع ان الحكمة وهي التحفظ على النسب غير موجودة في مفروض المثال .

ويدل على ما ذكرناه ـ من ان الغرض من حرمة الكتمان في المقام ظهور الحق وحصول العلم به لعامة الناس لا وجوب القبول تعبداً ـ أن مورد الآية هو نبوة نبينا صلى الله عليه وآله ومن الظاهر عدم حجية خبر الواحد في اصول الدين .

ومن جملة الآيات آية الذكر ، وهي قوله تعالى : (فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر) وتقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة هو تقريب الاستدلال بالآية السابقة ، من ان وجوب السؤال يدل على وجوب القبول بالملازمة . وإلا لزم كون وجوب السؤال لغواً .

ويظهر الجواب عن الاستدلال بهذه الآية مما ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالآية السابقة ، فان تعليق وجوب السؤال على عدم العلم ظاهر في أن الغرض منه حصول العلم لا التعبد بالجواب . هذا مضافاً الى ان مورد هذه الآية ايضاً هي النبوة ، والمأمورون بالسؤال هم عوام اليهود ، وخبر الواحد لا يكون حجة في اصول الدين كما تقدم . ولا ينافي ذلك ما في الاخبار من ان المراد بأهل الذكر هم الأئمة (عليهم السلام) لان اهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع ، ويختلف باختلاف الموارد ، ففي مقام اثبات النبوة الخاصة بما وصف الله نبيه في الكتب السماوية ، يكون المراد من اهل الذكر علماء اليهود والنصارى ولا يصح أن يراد في هذا المقام الأئمة (عليهم السلام) لأن الامامة فرع النبوة ، فكيف يمكن اثبات النبوة بالسؤال عن الامام الذي تثبت امامته بنص من النبي صلى الله عليه وآله نعم بعد اثبات النبوة والامامة يكون الأئمه (عليهم السلام) أهل الذكر

فلا بد من السؤال منهم فيما يتعلق بالاحكام الشرعية ، كما ان اهل الذكر في زمان الغيبة هم الرواة بالنسبة الى الفقهاء ، والفقهاء بالنسبة الى العوام والمعنى واحد في الجميع انما الاختلاف في المصاديق بحسب الموارد .

ومن جملة الآيات آية الاذن ، وهي قوله تعالى : (ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) . وتقريب الاستدلال بها ان الله سبحانه وتعالى مدح نبيه ﷺ بتصديقه للمؤمنين ، ولو لم يكن تصديقهم امراً حسناً لما مدحه به . (وفيه) انه لا ملازمة بين تصديق المخبر والعمل باخباره وترتيب الاثر عليه ، إذ قد يراد من تصديقه عدم المبادرة الى تكذيبه ، وعدم نسبة الكذب اليه بالمواجهة ، وهذا امر اخلاقي دل عليه بعض الروايات ، كقوله عليه السلام (كذب سمعك وبصرك عن اخيك ، فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا ، وقال لم اقله فصدقه وكذبهم) . ومن الظاهر انه ليس المراد من التصديق هو العمل بقوله وترتيب الاثر عليه ، وإلا لم يكن وجه لتقديم اخبار الواحد على اخبار الخمسين ، مع كونهم ايضاً من المؤمنين . بل المراد اظهار تصديقه وعدم تكذيبه . ومما يؤيد ذلك ما في تفسير علي بن ابراهيم القمي من ان الآية الشريفة نزلت في عبد الله بن نفيل ، فانه كان يسمع كلام النبي ﷺ وينقله الى المنافقين حتى اوقف الله نبيه ﷺ على هذه النميمة ، فاحضره النبي ﷺ وسأله عنها ، فحلف انه لم يكن شيء مما ينم عليه ، فقبل منه النبي ﷺ فأخذ هذا الرجل يطعن عليه ﷺ ويقول : إنه اذن يقبل كل ما يسمع ، اخبره الله اني انم عليه فقبل ، واخبرته أني لم افعل فقبل ، فرد عليه الله سبحانه بقوله: (قل اذن خير لكم ... الآية) ومن المعلوم ان تصديقه ﷺ للمنافق لم يكن إلا بمعنى عدم اظهار تكذيبه .

هذا واستشهد الشيخ (ره) على ما ذكرناه باختلاف السياق ؛ وهو ان

تعدية كلمة يؤمن - بالباء في الجملة الاولى وباللام في الجملة الثانية - تدل على اختلاف المراد من الايمان في المقامين (وفيه) ان الايمان بمعنى التصديق القلبي فان كان متعلقاً بوجوب شيء تكون تعديته بالباء ، كما في قوله تعالى : (والمؤمنون كل آمن بالله . . الآية) وان كان متعلقاً بقول شخص كانت تعديته باللام ، كما في قوله سبحانه : (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) وحينئذ تدل التعدية باللام بالاضافة الى المؤمنين على إرادة تصديق قولهم ، فلا شهادة للسياق على ما ذكر .

(لايقال) على هذا لا يناسب تعديته بالباء في الجملة الاولى ، لان المصدق به فيها انما هو قوله تعالى واخباره عن نميمة عبد الله بن نفيل على ما تقدم . (فانه يقال) لما كانت لفظة (الله) علماً لذات الواجب المستجمع لجميع صفات الكمال ، فالتصديق بوجوده مستلزم للتصديق بقوله ، فجعل المصدق به ذاته الواجب إشارة الى ان الايمان بوجوده تعالى مستلزم للايمان بقوله ، ولو كانت التعدية باللام كما في الجملة الثانية لم يستفد منها الا التصديق بقوله فقط . وكيف كان فلا دلالة للآية على حجية الخبر .

ومما استدل به على حجية الخبر الروايات الكثيرة وقد رتبها الشيخ (ره) على طوائف اربع :

(الطائفة الاولى) الاخبار العلاجية الدالة على ان حجية الاخبار في نفسها كانت مفروغاً عنها عند الائمة (عليهم السلام) واصحابهم ، وانما توقفوا عن العمل من جهة المعارضة ، فسألوا عن حكمها . ومن الواضح انه ليس مورد الاخبار العلاجية الخبرين المقطوع صدورهما ، لان المرجحات المذكورة فيها لا تناسب العلم بصدورهما ، وان الظاهر من مثل قوله : (يأتي عنكم خبران متعارضان) كون السؤال عن مشكوكي الصدور ، مضافاً الى ان وقوع

المعارضة بين مقطوعي الصدور بعيد في نفسه .

(الطائفة الثانية) ـ الاخبار الآمرة بالرجوع الى اشخاص معينين من الرواة ، كقوله عليه السلام : « اذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس » مشيراً الى زرارة ، وقوله عليه السلام : (نعم ـ بعد ما قال الراوي ـ افيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه) وقوله عليه السلام : (عليك بالاسدي) يعني ابا بصير وقوله عليه السلام : (عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا) الى غير ذلك .

(الطائفة الثالثة) ـ الاخبار الآمرة بالرجوع الى الثقات كقوله (ع) : (لا عذر لاحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا) وقد ادعى المحقق النائيني (ره) تواتر هذه الطائفة معنى ، وهو بعيد لكونها قليلة غير بالغة حد التواتر .

(الطائفة الرابعة) ـ الاخبار الآمرة بحفظ الروايات واستماعها وضبطها والاهتمام بشأنها على ألسنة مختلفة ، وقد ذكرها صاحب الوسائل في الباب (٨) من ابواب كتاب القضاء فراجع (١)

ثم ان الاستدلال بهذه الاخبار متوقف على ثبوت تواترها لتكون مقطوعة الصدور ، والا فلا يصح الاستدلال بها كما هو ظاهر . ولا ينبغي الشك في انها متواترة اجمالا ، بمعنى العلم بصدور بعضها عن المعصوم (ع) وتوضيح ذلك ان التواتر على اقسام ثلاثة :

(الاول) ـ التواتر اللفظي ، وهو اتفاق جماعة امتنع اتفاقهم على الكذب عادة على نقل خبر بلفظه ، كتواتر ألفاظ الكتاب الصادرة عن لسان النبي صلى الله عليه وآله

(الثاني) ـ التواتر المعنوي وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع

---

(١) منها ـ ما عن ابي عبد الله (ع) ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس في مسجد الخيف فقال نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ـ الحديث (٤٢) .

الاختلاف في الالفاظ ، سواء كانت دلالة الالفاظ على المضمون بالمطابقة أو بالتضمن او بالالتزام أو بالاختلاف ، كالاخبار الحاكية لحالات امير المؤمنين عليه السلام في الحروب ، وقضاياه مع الابطال ، فانها متفقة الدلالة على شجاعته (ع)

(الثالث) ـ التواتر الاجمالي وهو ورود عدة من الروايات التي يعلم بصدور بعضها مع عدم اشتمالها على مضمون واحد . وانكر المحقق النائيني (ره) التواتر الاجمالي ، بدعوى أنا لو وضعنا اليد على كل واحد من تلك الأخبار نراه محتملا للصدق والكذب ، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور . وفيه أن احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الاجمالي ، لأن احتمال الصدق والكذب في كل خبر بخصوصه لا ينافي العلم الاجمالي بصدور بعضها ، والا لكان مانعاً عن التواتر المعنوي واللفظي ايضاً ، اذ كل خبر في نفسه محتمل للصدق والكذب . (وبالجملة) التواتر الاجمالي مما لا مجال لانكاره فان كثرة الاخبار المختلفة ربما تصل الي حد يقطع بصدور بعضها ، وإن لم يتميز بعينه . والوجدان اقوى شاهد واوضح دليل عليه ، فانا نعلم علماً وجدانياً بصدور جملة من الأخبار الموجودة في كتاب الوسائل ولا نحتمل كذب الجميع ، واوضح منه انا نعلم بصدق بعض الاخبار المتحققة في هذه البلدة في يوم وليلة ، فضلا عن الحكايات المسموعة في ايام وليال عديدة .

فتحصل أن التواتر الاجمالي في هذه الطوائف الاربع من الاخبار غير قابل للانكار ، ومقتضاه الالتزام بحجية الأخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الاخبار ، فيحكم بحجية الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيات باعتبار كونه القدر المتيقن من هذه الاخبار الدالة على الحجية .

وذكر المحقق النائيني (ره) أن الأخص منها هو ما دل على حجية خبر الثقة فبناء على تحقق التواتر الاجمالي تثبت حجية الخبر الموثوق به . وفيه ان ظاهر

جملة منها اعتبار العدالة كقوله عليه السلام في الأخبار العلاجية : (خذ باعدلها) وقوله عليه السلام : (عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا) وبعضها ظاهر في اعتبار الوثاقة ، كقوله (ع) : (نعم ـ بعدما قال السائل ـ افيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه) وبعضها ظاهر في اعتبار كونه إمامياً ايضاً ، كقوله عليه السلام : (لا عذر لاحد فيما يرويه ثقاتنا) فان اضافة الثقات الى ضمير المتكلم واسنادها اليهم (ع) ظاهرة في ان المراد منها كون الراوي من اهل الولاية لهم وحيث أن المراد من الثقة في الأخبار هو المعنى اللغوي لاما هو المصطلح عليه عند المحدثين ، فانهم يطلقون الثقة على الامامي العادل ، ومنه اطلاقهم ثقة الاسلام على الكليني (ره) فالنسبة بين العادل والموثوق به هي العموم من وجه ، إذ قد يكون الراوي عادلا غير موثوق به لكثرة خطأه وسهوه ، وقد يكون موثقاً غير عادل بمعنى انه ضابط حافظ متحرز عن الكذب ، إلا انه فاسق من غير ناحية الكذب كما يوجد كثيراً . وقد يكون عادلا موثقاً . وعليه فالقدر المتيقن منها هو الجامع للعدالة والوثاقة ، فبناء على التواتر الاجمالي لا يستفاد منها الا حجية الخبر الصحيح الاعلائي .

نعم ذكر صاحب الكفاية (ره) ان المتيقن من هذه الأخبار وان كان هو خصوص الخبر الصحيح ، الا انه في جملتها خبر صحيح يدل على حجية الخبر الموثق ، فتثبت به حجية خبر الثقة وان لم يكن عادلا . وما ذكره متين ، ولعل مراده من الخبر الصحيح الدال على حجية خبر الثقة قوله (ع) : (نعم ـ بعد ما قال السائل ـ افيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه) ، فان ظاهره كون حجية خبر الثقة مفروغاً عنها بين الامام (ع) والسائل ، وان السؤال ناظر الى الصغرى فقط .

ومما استدل به على حجية الخبر (الاجماع) وتقريره من وجوه : (الوجه الاول)

ـ الاجماع المنقول من الشيخ الطوسي (ره) على حجية خبر الواحد . (الوجه الثاني) ـ الاجماع القولي من جميع العلماء عدا السيد المرتضى واتباعه عليها ، وخلافهم غير قادح في حجية الاجماع . (الوجه الثالث) ـ الاجماع القولي من جميع العلماء حتى السيد واتباعه ، بدعوى انهم اختاروا عدم الحجية لاعتقادهم انفتاح باب العلم بالاحكام الشرعية ، ولو كانوا في زماننا المفسد فيه باب العلم لعملوا بخبر الواحد جزماً . (الوجه الرابع) ـ الاجماع العملي من جميع العلماء على العمل بالاخبار التي بأيدينا ، ولم يخالف فيه احد منهم . (الوجه الخامس) ـ الاجماع العملي من جميع المتشرعة من زمن الصحابة الى زماننا هذا على ذلك ، فيكون كاشفاً عن رضا المعصوم (ع) .

والانصاف أن شيئاً من هذه الوجوه لا ينهض دليلا على حجية الخبر . (أما الوجه الأول) فالأمر فيه واضح ، لأن حجية الاجماع المنقول عند القائل بها إنما هي لكونه من أفراد الخبر ، فكيف يصح الاستدلال به على حجية الخبر؟ مضافاً الى ما تقدم في بحث الاجماع المنقول من عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع المنقول ، وامكان التفكيك بينهما ، والامر كذلك لاختصاص أدلة الحجية بالخبر الحسي على ماتقدم بيانه .

و(أما الوجه الثاني) ففيه أنه ليس في المقام إجماع تعبدي ليكون كاشفاً عن رضا المعصوم (ع) للعلم بأن مستند المجمعين هو الآيات والروايات المتقدمة ولا أقل من احتمال ذلك .

و(أما الوجه الثالث) فيرد عليه ـ مضافاً الى ما ذكرناه في الوجه الثاني ـ أنه إجماع تقديري لا نجزم به ، إذ من المحتمل أن السيد واتباعه ـ على تقدير الالتزام بالانسداد ـ لا يلتزمون بكون الخبر حجة بالخصوص ، بل يرونه من أفراد الظن المطلق كالمحقق القمي (ره) .

و (أما الوجه الرابع) ففيه أن عمل المجمعين ليس مستنداً الى حجية خبر الواحد ، لان عمل جملة منهم وإن كان مبنياً عليها ، إلا أن عمل جملة اخرى منهم مبني على كون ما بأيدينا من الاخبار مقطوع الصدور ، وعمل بعض آخر منهم مبني على كون ما في الكتب الاربعة مقطوع الصدور . وقد ادعى بعضهم كون الاخبار الموجودة في الكافي مقطوعة الصدور ، فلا يكون هناك إجماع عملي على حجية خبر الواحد ليكون كاشفاً عن رضا المعصوم عليه السلام .

و(أما الوجه الخامس) ففيه أن عمل المتشرعة من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) والتابعين بخبر الثقة وإن كان غير قابل للانكار ، إذ من المقطوع به أن جميع المكلفين في عصر النبي والائمة (عليه وعليهم السلام) لم يأخذوا الاحكام من نفس النبي صلى الله عليه وآله أو الامام عليه السلام بلا واسطة شخص آخر ، ولا سيما النساء ، بل لم يتمكنوا من ذلك في جميع أوقات الاحتياج ، ولا سيما اهل البوادى والقرى والبلدان البعيدة ، فان كل واحد من المكلفين لا يتمكن من الوصول الى المعصوم عليه السلام في كل وقت من اوقات الحاجة الى السؤال ، بل كانوا يرجعون الى الثقات يأخذون الاحكام منهم وهذا كله ظاهر ، إلا أنه لا يكشف عن كون الخبر حجة تعبدية ، لأن عمل المتشرعة بخبر الثقة لم يكن بما هم متشرعة ، بل بما هم عقلاء فان سيرة العقلاء قد استقرت على العمل بخبر الثقة في جميع امورهم ، ولم يردع عنها الشارع ، فانه لو ردع عن العمل بخبر الثقة لوصل الينا ، كما وصل منعه عن العمل بالقياس ، مع أن العامل بالقياس أقل من العامل بخبر الثقة بكثير ، وقد بلغت الروايات المانعة عن العمل بالقياس الى خمسمائة رواية تقريباً ، ولم تصل في المنع عن العمل بخبر الثقة رواية واحدة ، فيستكشف من ذلك كشفاً قطعياً ان الشارع قد أمضى سيرة العقلاء في العمل بخبر الثقة .

فتحصل مما ذكرناه أن العمدة في دليل حجية الخبر هي سيرة العقلاء

الممضاة عند الشارع ، ولا يرد عليها شيء من الاشكال ، إلا توهم أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن هذه السيرة ، وقد افاد في الكفاية متناً وهامشاً في دفع هذا التوهم وجوهاً :

(الوجه الاول) ـ ما ذكره في المتن ، وهو ان كون الآيات رادعة عن السيرة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها ، وإلا فلا تشملها ، وعدم كونها مخصصة لها متوقف على كونها رادعة عنها ، فكون الآيات رادعة عن السيرة مستلزم للدور . ثم اورد على نفسه بان إثبات حجية الخبر بالسيرة ايضاً دوري ، لانه متوقف على عدم كون الآيات رادعة عنها ، وهو متوقف على كون السيرة مخصصة لها ، وهو متوقف على عدم كون الآيات رادعة عنها . واجاب عنه بأن كون السيرة مخصصة للآيات غير متوقف على عدم الردع واقعاً بل على عدم ثبوت الردع فلا دور في تخصيص الآيات بالسيرة ، بخلاف العكس ، فان كون الآيات رادعة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها واقعاً .

(الوجه الثاني) ـ ما ذكره في الهامش ، وحاصله انه على تقدير الالتزام بعدم صلاحية كل من الآيات والسيرة لرفع اليد به عن الآخر للزوم الدور ، تصل النوبة الى الاصل العملي ، والمرجع هو استصحاب الحجية الثابتة قبل نزول الآيات

(الوجه الثالث) ما ذكره في الهامش أيضاً وهو ان نسبة السيرة الى الآيات هي نسبة الخاص المتقدم الى العام المتأخر في ان الأمر دائر بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام ، وأن يكون العام ناسخاً للخاص ، وقد ذكرنا في مبحث العموم والخصوص ان المتعين هو الاول ، لان الخاص المتقدم قرينة على المراد من العام . وتأخير البيان عن وقت الحاجة بلا مصلحة ملزمة وان كان قبيحاً ، إلا ان تقديمه على وقت الحاجة مما لا قبح فيه أصلا . والمقام من صغريات هذه الكبرى ، فلا بد من الالتزام بكون السيرة مخصصة للعمومات . هذا ملخص

ما ذكره متناً وهامشاً .

والتحقيق عدم تمامية شيء من الوجوه الثلاثة : (أما الوجه الاول) ففيه (اولا) ـ انه لو كان عدم ثبوت الردع كافياً في صحة تخصيص الآيات بالسيرة لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الردع ايضاً ، ولا يظهر وجه لمنع التوقف في أحدهما دون الآخر . و (ثانياً) ـ ان التحقيق عكس ما ذكره (ره) لأن تخصيص العمومات بالسيرة متوقف على حجيتها المتوقفة على الامضاء ، فلا يكفي في التخصيص عدم ثبوت الردع على ما افاده (ره) بل لابد من ثبوت عدم الردع فيكون التخصيص دورياً ، بخلاف الردع ، فانه غير متوقف على ثبوت عدم التخصيص بل يكفيه عدم ثبوت التخصيص اذ العمومات حجة ببناء العقلاء مالم يثبت خلافها وعليه فالمتعين هو الالتزام بكون الآيات رادعة عن السيرة ، لا ان السيرة مخصصة للآيات .

و (أما الوجه الثاني) ففيه (اولا) ـ عدم حجية الاستصحاب في الاحكام الكلية على ماذكر في محله و (ثانياً) ـ ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن الاستصحاب ايضاً ، فكل ما يقال في السيرة مع الآيات يجرى في الاستصحاب معها ايضاً ، فلا وجه للتمسك بالاستصحاب بعد الالتزام بعدم صحة كون السيرة مخصصة للآيات . و (ثالثاً) ـ أن الدليل على حجية الاستصحاب هي اخبار الآحاد وعمدتها صحاح زرارة ، فكيف يمكن التمسك على حجية الاخبار بالاستصحاب المتوقف عليها . و (رابعاً) ـ أن التمسك بالاستصحاب إنما يصح مع الغض عما تقدم فيما اذا تمكن الشارع من الردع قبل نزول الآيات ولو بيوم واحد ، فانه حينئذ يستكشف من عدم الردع امضاؤه لها ، وتثبت حجية السيرة قبل نزول الآيات ، فصح الرجوع الى استصحاب الحجية الثابتة قبل نزول الآيات ، بعد فرض تساقط كل من السيرة والعمومات . واما اذا لم يتمكن من ذلك كما هو الصحيح ، فانه ﷺ لم يكن

متمكناً من الردع عن المحرمات كشرب الخمر مثلا ، ولا من الامر بالواجبات كالصلاة والصوم في صدر الاسلام ، ولذا كان ﷺ يقول : (قولوا لا اله إلا الله تفلحوا) فلا مجال للتمسك بالاستصحاب ، اذ لم تحرز حجية السيرة قبل نزول الآيات كي يتمسك في بقائها بعد نزولها بالاستصحاب . وبهذا ظهر الاشكال في الوجه الثالث أيضاً ، فان كون المقام من صغريات دوران الامر بين التخصيص والنسخ متوقف على احراز كون السيرة حجة قبل نزول الآيات لتكون قابلة لتخصيص الآيات ، فيدور الامر بين النسخ والتخصيص ، وإحراز كون السيرة حجة قبل نزول الآيات متوقف على إحراز كون الشارع متمكناً من الردع قبل نزول الآيات . وانى لنا باثبات ذلك .

والصحيح ـ في مقام الجواب ودفع توهم كون الآيات رادعة عن السيرة ـ ان يقال (اولا) ـ أنا نقطع بعدم الردع في الشريعة المقدسة عن هذه السيرة لبقائها واستمرارها بين المتشرعة واصحاب الأئمة (عليهم السلام) بعد نزول الآيات ، فان عمل الصحابة والتابعين بخبر الثقة غير قابل للانكار ، على ماتقدم بيانه في تقريب الاستدلال بالسيرة ، ولو كانت الآيات رادعة عنها لانقطعت السيرة في زمان الأئمة (ع) لا محالة .

و (ثانياً) ـ مع الغض عن ذلك أن الظاهر من لسان الآيات كونها إرشاداً الى ما يحكم به العقل من تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل ، والانتهاء الى ما يعلم به الأمن ، ولذا لا تكون قابلة للتخصيص . وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى : (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) . بأن يقال إلا الظن الفلاني ، فانه يغني من الحق . وعليه فلا يكون مفادها حكماً مولوياً ليكون ردعاً عن السيرة .

[1]ان شئت قلت ان مفاد الآيات هو الارشاد الى حكم العقل بدفع الضرر

المحتمل إن كان اخروياً ، ويكون الخبر بعد قيام السيرة على حجيته خارجاً عن الآيات بالورود ، كسائر الامارات المعتبرة ، لعدم احتمال العقاب مع العمل بما هو حجة ، ولو على تقدير مخالفتها للواقع ، فحال الخبر ـ بعد قيام السيرة على العمل به مع الآيات بعد كونها إرشاداً الى حكم العقل حال الامارات مع الاصول العملية العقلية ، فكما انها واردة عليها ، كذلك الخبر وارد على الآيات .

و (ثالثاً) ـ أنا لو أغمضنا عن ذلك ، وقلنا بان مفاد الآيات حكم مولوي وهو حرمة العمل بغير العلم ، نقول ان السيرة حاكمة على الآيات ، لان العمل بالحجج العقلائية القائمة على العمل بها سيرة العقلاء لا يكون عملا بغير العلم في نظر العرف والعقلاء ، ولذا لم يتوقف أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم في العمل بالظواهر ، مع ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بمرأى منهم ومسمع وهم من اهل اللسان . وليس ذلك إلا لأجل انهم لا يرون العمل بالظواهر عملا بغير العلم بمقتضى قيام سيرة العقلاء على العمل بها ، وحال خبر الثقة هي حال الظواهر من حيث قيام السيرة على العمل به ، فكما ان السيرة حاكمة على الآيات بالنسبة الى الظواهر ، كذلك حاكمة عليها بالنسبة الى خبر الثقة .

فتحصل مما ذكرناه في المقام ان العمدة في حجية الخبر هي السيرة ، ولا يرد على الاستدلال بها شيء من الاشكال . ولا يخفى ان مقتضى السيرة حجية الصحيحة والحسنة والموثقة ، فانها قائمة على العمل بهذه الاقسام الثلاثة ، فاذا بلغ أمر المولى الى عبده بنقل عادل ، او بنقل امامي ممدوح لم يظهر فسقه ولا عدالته ، او بنقل ثقة غير إمامي ، لا يكون العبد معذوراً في مخالفة امر المولى في نظر العقلاء . نعم الخبر الضعيف خارج عن موضوع الحجية ، لأن العقلاء لا يعملون به يقيناً ، مع أن الشك في قيام السيرة على العمل به كاف في الحكم بعدم حجيته . واما توهم ـ ان إطلاق آية النفر يشمل الخبر الضعيف ايضاً ، حيث

ان مفادها وجوب الحذر عند الانذار بلا تقييد بكون المنذر عادلا او ثقة ـ فمدفوع بأن الآية الشريفة منزلة على المتعارف بين العرف والعقلاء ، وهم لايعملون بخبر الفاسق الكاذب .

هذا على تقدير كون الآية واردة في مقام جعل حجية الخبر . وأما على تقدير كونها كاشفة عن حجية الخبر قبل نزولها ، وأن تفريع وجوب الحذر عند الانذار انما هو من باب التطبيق كما تقدمت الاشارة اليه حين الاستدلال بالآية فالامر واضح ، إذ ليس مفادها حينئذ جعل الحجية ليتمسك باطلاقها ، بل مفادها كون حجية الخبر مفروغاً عنها قبل نزول الآية بمقتضى السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع ، فالمتبع في توسعة موضوع الحجية وضيقه هي السيرة وقد تقدم أن السيرة لم تقم على العمل بخبر الضعيف . نعم الخبر الموجب للوثوق والاطمئنان الشخصي يجب العمل به وإن كان ضعيفاً في نفسه . وليس ذلك لاجل حجية الخبر الضعيف ، بل لان الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادي حجة وإن كان حاصلا مما لا يكون حجة في نفسه كخبر الفاسق او خبر الصبي مثلا .

بقي في المقام امران لابد من التعرض لهما : (الامر الاول) ـ ان الخبر إن كان ضعيفاً في نفسه هل ينجبر ضعفه بعمل المشهور أم لا ؟ المشهور بين المتأخرين هو ذلك . وذكر المحقق النائيني (ره) في وجه ذلك ان الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجة بمقتضى منطوق آية النبأ ، اذ مفاده حجية خبر الفاسق مع التبين ، وعمل المشهور من التبين . ووافقناه على ذلك في الدورة السابقة ، ولكن التحقيق عدم تمامية الوجه المذكور ، إذ التبين عبارة عن الاستيضاح واستكشاف صدق الخبر ، وهو (تارة) يكون بالوجدان ، كما اذا عثرنا بعد الفحص والنظر على قرينة داخلية أوخارجية موجبة للعلم أوالاطمئنان بصدق الخبر وهذا مما لا كلام في حجيته على ما تقدمت الاشارة اليه . و (اخرى) يكون

بالتعبد ، كما اذا دل دليل معتبر على صدقه فيؤخذ به ايضاً ، فانه تبين تعبدي وحيث ان فتوى المشهور لا تكون حجة على ما تقدم الكلام فيها ، فليس هناك تبين وجداني ولا تبين تعبدي يوجب حجية خبر الفاسق .

وان شئت قلت ان الخبر الضعيف لا يكون حجة في نفسه على الفرض : وكذلك فتوى المشهور غير حجة على الفرض ايضاً ، وانضمام غير الحجة الى غير الحجة لا يوجب الحجية ، فان انضمام العدم الى العدم لا ينتج الا العدم . ودعوى — ان عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر به فيثبت به كونه ثقة ، فيدخل في موضوع الحجية — مدفوعة بأن العمل مجمل لا يعلم وجهه ، فيحتمل ان يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم ، لا لكون المخبر ثقة عندهم ، فالعمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به ، ولا سيما انهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر .

هذا كله من حيث الكبرى وان عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر ام لا . واما الصغرى — وهي استناد المشهور الى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى — فاثباتها اشكل من اثبات الكبرى ، لان مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الاصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم عليه السلام والقدماء لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم الى الخبر الضعيف ، وإنما المذكور في كتبهم مجرد الفتوى والمتعرض للاستدلال انما هو الشيخ الطوسي (رحمه الله) في المبسوط ، وتبعه من تأخر عنه في ذلك . دون من تقدمه من الاصحاب ، فمن أين يستكشف عمل قدماء الاصحاب بخبر ضعيف واستنادهم اليه ، غاية الامر انا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف ، ومجرد المطابقة لا يدل على انهم استندوا في هذه الفتوى الى هذا الخبر ، اذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره ، فتحصل ان القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام

صغرى و كبرى .

(الامر الثاني) ـ أن الخبر ان كان صحيحاً أو موثقاً في نفسه هل يكون إعراض المشهور عنه موجباً لوهنه وسقوطه عن الحجية ام لا ؟ المشهور بينهم هو ذلك ، بل صرحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحة ازداد ضعفاً ووهنا باعراض المشهور عنه . والتحقيق عدم تمامية ذلك ايضاً ، إذ بعد كون الخبر صحيحاً او موثقاً مورداً لقيام السيرة ومشمولا لاطلاق الأدلة اللفظية على ما تقدم ذكرها ، لاوجه لرفع اليد عنه لاعراض المشهور عنه . نعم اذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح او الموثق في نفسه ، يحصل لنا العلم او الاطمئنان بأن هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السلام أو صدر عن تقية فيسقط الخبر المذكور عن الحجية لا محالة ، كما تقدمت الاشارة اليه ، ولكنه خارج عن محل الكلام . وأما اذا اختلف العلماء على قولين ، وذهب المشهور منهم الى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق ، واعرضوا عنه . واختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجة في نفسه لمجرد اعراض المشهور عنه

ومما استدل به على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المثبتة للتكليف حكم العقل وتقريبه بوجوه :

(الوجه الاول) ـ انا نعلم اجمالا بصدور جملة من تلك الاخبار عن المعصوم ولا نحتمل ان يكون جميعها مجعولا ، ولا سيما بعد ملاحظة جهد العلماء في تهذيبها واسقاط الضعاف منها ، ولذا ادعى صاحب الحدائق العلم بصدور جميع ما في الكتب الاربعة . ومقتضى هذا العلم الاجمالي هو الأحتياط والاخذ بجميع هذه الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة بحكم العقل . واورد عليه الشيخ (ره) بأن هذا العلم الاجمالي لو كان منجزاً لزم العمل على طبق جميع الامارات ، ولو كانت غير معتبرة كالشهرة الفتوائية والاجماعات المنقولة ، للعلم

الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع ، فلا يفترق الحال بين الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة والاخبار الموجودة في غيرها من الكتب ، ولا بين الاخبار وغيرها من الامارات المعتبرة او غير المعتبرة من حيث تنجيز العلم الاجمالي ، فيجب الاخذ بالجميع . وهذا مما لا يمكن الالتزام به ، كما هو ظاهر .

واجاب عنه صاحب الكفاية (ره) بأن العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في موارد قيام الامارات قد انحل بالعلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة عن المعصوم عليه السلام وتوضيح ذلك ان لنا ثلاثة علوم اجمالية : (الاول) ـ العلم الاجمالي الكبير واطرافه جميع الشبهات ، ومنشأه هو العلم بالشرع الأقدس وتأسيس الشريعة المقدسة ، اذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً (الثاني) ـ العلم الاجمالي المتوسط واطرافه موارد قيام الامارات المعتبرة وغير المعتبرة ومنشأه كثرة الامارات بحيث لا تحتمل مخالفة جميعها للواقع بل نعلم اجمالا بمطابقة بعضها له (الثالث) ـ العلم الاجمالي الصغير واطرافه خصوص الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة ، فانا نعلم اجمالا بصدور جملة من هذه الاخبار عن المعصوم عليه السلام . وحيث ان العلم الاجمالي الأول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني ، وينحل العلم الاجمالي الثاني بالعلم الاجمالي الثالث ، فلا يجب الاحتياط الا في اطراف العلم الاجمالي الثالث ، ونتيجة ذلك هو وجوب العمل على طبق الاخبار المثبتة للتكليف الموجودة في الكتب المعتبرة ، لا الاحتياط في جميع الشبهات ، كما هو مقتضى العلم الاجمالي الأول لولا انحلاله ، ولا الاحتياط في جميع موارد الامارات المعتبرة وغير المعتبرة ، كما هو مقتضى العلم الاجمالي الثاني على تقدير عدم انحلاله . والميزان في الانحلال ان لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير أقل عدداً من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير ، بحيث لو افرزنا من اطراف العلم الاجمالي الصغير بالمقدار المتيقن لم يبق لنا علم

اجمالي في بقية الاطراف ، ولو انضم اليها غيرها من اطراف العلم الاجمالي الكبير مثلا اذا علمنا اجمالا بوجود خمس شياه مغصوبة في قطيع من الغنم ، وعلمنا ايضاً بوجود خمس شياه مغصوبة في جملة البيض من هذا القطيع ، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي الأول بالعلم الاجمالي الثاني ، فانا لو افرزنا خمس شياه بيض لم يبق لنا علم إجمالي بمغصوبية البقية ، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير ، بخلاف ما لو علمنا اجمالا بوجود ثلاث شياه محرمة في جملة البيض من هذا القطيع ، فان العلم الاجمالي الاول لا ينحل بالعلم الاجمالي الثاني ، اذ لو افرزنا ثلاث شياه بيض بقي علمنا الاجمالي بمغصوبية البعض الباقي بحاله ، لان انطباق الخمس على الثلاث غير معقول وعليه فلا ينبغي الشك في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي المتوسط إذ المعلوم بالاجمال في الأول لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في الثاني ، لان منشأ العلم الاجمالي الكبير هو العلم باستلزام الشرع لوجود احكام وتكاليف ، ويكفيه المقدار المعلوم بالاجمال في موارد قيام الامارات . وكذا العلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الثالث ، لانا لوأفرزنا مقداراً من اطراف العلم الثالث أي الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة من كل باب من ابواب الفقه ، بحيث يكون المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الثالث لم يبق لنا علم اجمالي بوجود التكاليف في غيره ، ولو مع ضم سائر الامارات ، بل وجود التكاليف في غيره مجرد احتمال ، فيستكشف بذلك ان المعلوم بالاجمال في العلم الثاني لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في العلم الثالث ، فينحل العلم الثاني بالعلم الثالث لا محالة .

والمناقشة ـ في الانحلال بأن لنا علماً اجمالياً بمطابقة بعض الامارات غير المعتبرة للواقع ايضاً ، كالروايات الموجودة في كتب العامة مثلا ، فانا لا نحتمل كذب جميعها وكيف ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي بصدور جملة من الروايات

الموجودة في الكتب المعتبرة ، اذ المعلوم بالاجمال في العلم الأول غير محتمل الانطباق على المعلوم بالاجمال في الثاني ـ واهية ، لان جميع الامارات غير المعتبرة لا يكون مخالفاً لما في الكتب المعتبرة من الروايات ، بل عدة منها موافقة له ، فافراز مقدار من الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة مستلزم لافراز ما يطابقه من الامارات غير المعتبرة . والعمل به يستلزم العمل به ، بل عينه . وليس لنا علم إجمالي بمطابقة الامارات غير المعتبرة للواقع فيما لم يكن مطابقاً للاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة .

فتحصل مما ذكرناه في المقام ان الصحيح ماذكره صاحب الكفاية (ره) وأن مقتضى العلم الاجمالي وجوب الاخذ بالأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة المثبتة للتكليف . بقي الكلام في ان وجوب العمل بالاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة من جهة العلم الاجمالي بصدور بعضها هل يترتب عليه مايترتب على حجيتها من تقدمها على الاصول العملية واللفظية ام لا ؟ وتحقيق ذلك يقتضي التكلم في مقامين : (المقام الأول) ـ في تقدمها على الاصول العملية . (المقام الثاني) ـ في تقدمها على الاصول اللفظية ، كاصالة العموم والاطلاق .

(أما المقام الأل) فتحقيق القول فيه ان الاصول قد تكون من الاصول المحرزة الناظرة الى الواقع ، بمعنى أن المستفاد من ادلتها البناء العملي على ان مفادها هو الواقع ، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز ، بناء على كونها من الاصول لامن الامارات ، وقد تكون من الاصول غير المحرزة ، بمعنى ان المستفاد من أدلتها انها وظائف عملية مجعولة في ظرف عدم الوصول الى الواقع لا البناء على ان مفادها هو الواقع كالبراءة العقلية والشرعية . وعلى كل تقدير قد يكون الأصل نافياً للتكليف دائما ، كالبراءة وقد يكون مثبتاً له كذلك ، كقاعدة الاشتغال . و (ثالثة) يكون نافياً للتكليف مرة ومثبتاً له اخرى

كالاستصحاب ، فان كان الاصل نافياً للتكليف ودل الخبر على ثبوته لا مجال لجريان الاصل ، سواء كان محرزاً أو غير محرز ، بلا فرق بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي . اما على القول بحجيته فواضح ، وأما على القول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي ، فلعدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي ، لأن جريانه في جميع الاطراف موجب للمخالفة القطعية العملية ، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح ، فلا فرق بين القول بحجية الخبر وبين القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط للعلم الاجمالي ، من حيث عدم جريان الاصل في مورده ، انما الفرق بينهما من وجهين آخرين :

(احدهما) ـ صحة اسناد مؤدى الخبر الى المولى على تقدير حجيته ، وعدم صحته على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط ، لأن إسناد الحكم الى المولى مع عدم قيام الحجة عليه تشريع محرم (ثانيهما) ـ وجوب الاخذ باللوازم على تقدير حجيته ، وعدمه على تقدير عدمها ، على ماسيجيء التعرض له مفصلا في بحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى .

وأما إن كان الاصل ايضاً مثبتاً للتكليف فلا مانع من جريانه على القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط ، لأن المانع من جريان الاصل احد امرين كلاهما مفقود في المقام : (احدهما) ـ ارتفاع موضوع الاصل وهو الشك بالعلم الوجداني او التعبدي ، كما إذا قامت الحجة في مورده والمفروض انتفاء العلم الوجداني وعدم كون الخبر حجة (ثانيهما) ـ لزوم المخالفة العملية القطعية والمفروض كون الاصل مثبتاً للتكليف كالخبر ، فلا يلزم من جريانه مخالفة عملية اصلا فلا مانع من جريانه ، إلا انه لا ثمرة عملية بين الالتزام بجريانه والالتزام بعدم جريانه ، إذ المفروض كون الاصل مثبتاً للتكليف كالخبر . نعم يظهر

الفرق بينهما في صحة اسناد الحكم الى المولى على تقدير جريان الاصل فيما اذا كان من الاصول المحرزة ، فانه صح إسناد الوجوب المستصحب الى المولى بخلاف مالو التزمنا بعدم جريان الاصل ، فانه لايصح اسناد الحكم الى المولى حينئذ ، لأن المفروض عدم حجية الخبر ووجوب العمل به من باب الاحتياط ، فكان اسناد الحكم الى المولى تشريعاً محرماً كما تقدم .

هذا كله على تقدير وجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط . واما على القول بكونه حجة فلا مجال لجريان الاصل ، لارتفاع موضوعه ـ وهو الشك ـ بالتعبد الشرعي ، كما هو ظاهر . وظهر بما ذكرناه ان الفرق بين حجية الخبر ووجوب العمل به من باب الاحتياط في هذا الفرض من وجوه ثلاثة : (الاول) ـ انه على تقدير حجيته لا يجرى الاصل ، وعلى تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط لا مانع من جريانه ، وان لم يفترق الحال فى مقام العمل بين جريانه وعدمه على ما تقدم (الثاني) ـ صحة اسناد مؤداه الى المولى على تقدير الحجية ، وعدمه على تقدير وجوب العمل به من باب الاحتياط (الثالث) ـ لزوم الاخذ باللوازم على تقدير الحجية ، وعدمه على عدمه .

هذا كله على تقدير كون مفاد الخبر حكماً الزامياً كالوجوب والحرمة . واما ان كان مفاده حكماً ترخيصياً ، فان كان مفاد الاصل ايضاً نفي التكليف كالبراءة أو استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة ، فلا تظهر ثمرة بين حجية الخبر ووجوب العمل به من باب الاحتياط ، إلا في صحة الاسناد والاخذ باللوازم على ما تقدم . وأما ان كان الاصل مثبتاً للتكليف ، فان كان الاصل من الاصول غير المحرزة كقاعدة الاشتغال ؛ فلا مانع من جريانها على القول بوجوب العمل بالخبر من جهة العلم الاجمالي ، إذ مع عدم قيام الحجة على نفي التكليف كانت قاعدة الاشتغال محكمة ، فان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية بحكم

العقل . ومجرد العلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار الترخيصية غير مانع من جريان قاعدة الاشتغال ، إذ العلم بالترخيص في بعض الاطراف حاصل في جميع موارد قاعدة الاشتغال ، ولكنه لايزاحم العلم الاجمالي بالتكليف في احد الاطراف ، فاذا علمنا اجمالا بوجوب إحدى الصلاتين القصر او التمام ، ودل الخبر على عدم وجوب القصر مثلا ، فعلى القول بعدم حجية الخبر لا مانع من الرجوع الى قاعدة الاشتغال ، بخلاف القول بحجيته ، فانه عليه كان احتمال وجوب القصر منتفياً بالعلم التعبدي ، فينحل العلم الاجمالي ولا يبقى موضوع لقاعدة الاشتغال ففي هذا الفرض تظهر الثمرة العملية بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي ، وهي ثمرة مهمة .

وأما ان كان الاصل من الاصول المحرزة كاستصحاب الوجوب او الحرمة في فرض قيام الخبر على نفي التكليف ، كما في وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال ، فان الخبر دل على الجواز مع غسل الموضع ومقتضى الاستصحاب هو الحرمة ، ففي مثل ذلك إن كانت موارد الاستصحاب المثبت للتكليف قليلة ، بحيث لم يحصل لنا علم إجمالي بصدور بعض الاخبار الترخيصية في تلك الموارد فلا مانع من جريان الاصل على القول بعدم حجية الخبر ووجوب العمل به من جهة العلم الاجمالي ، بخلاف القول بحجيته . فتظهر الثمرة بينهما في هذا الفرض كالصورة السابقة . واما اذا علم اجمالا بمخالفة الاستصحاب للواقع في بعض الموارد ، كما إذا كانت موارد جريانه كثيرة ، وعلم اجمالا بصدور بعض الأخبار الترخيصية في تلك الموارد ، فجريان الاستصحاب وعدمه مبني على الخلاف بين الاعلام في جريان الأصل المحرز المثبت للتكليف مع العلم الاجمالي بمخالفته للواقع في بعض الأطراف ، كما إذا علمنا بنجاسة اناءين ثم علمنا اجمالا بطهارة احدهما ، فاختار شيخنا الانصاري (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) عدم جريان

استصحاب النجاسة فيها ، واختار صاحب الكفاية (ره) جريانه ، وهو الصحيح على ما ذكرناه في محله . والمقام من صغريات تلك المسألة ، فعلى القول بجريانه تظهر الثمرة في المقام بين حجية الخبر ووجوب العمل به من باب الاحتياط فانه لا يجرى الاصل على الاول ، ويجري على الثاني كما هو ظاهر . وعلى القول بعدم جريانه لا تظهر ثمرة بينهما إلا في صحة الاسناد ووجوب الاخذ باللوازم على ما تقدم .

اما المقام الثاني فملخص الكلام فيه أنه اذا ورد عام او مطلق معلوم الصدور بالتواتر ، كعموم الكتاب والسنة المتواترة ، أو بغيره كعموم الخبر المحفوف بالقرينة القطعية ، وكان في خبر الواحد خاص أو مقيد ، فعلى القول بحجية الخبر يخصص العموم ويقيد الاطلاق ، لان الخبر حجة على الفرض ، فيكون قرينة على المراد من العام أو المطلق ، ولذا ذكرنا في محله ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد مما لا اشكال فيه ، وأما على القول بوجوب العمل بالاخبار من باب الاحتياط للعلم الاجمالي بصدور بعضها ، فهل يتقدم الخبر على العموم والاطلاق ايضاً لترتفع الثمرة بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط من هذه الجهة أم لا ؟ ظاهر كلام صاحب الكفاية (ره) وصريح بعض المحققين (ره) هو الثاني ، بدعوى ان العام او المطلق حجة في مدلوله ، ولا يرفع اليد عنها إلا بحجة اقوى ، والمفروض ان كل واحد من الاخبار غير ثابت الحجية . ومجرد العلم الاجمالي بصدور بعضها لا اثر له .

هـذا والتحقيق في المقام هو التفصيل بأن يقال : إن كان مفاد العام أو المطلق حكماً الزامياً ، ومفاد الخبر حكماً غير الزامي ، كقوله تعالى : (وحرم الربا) وقوله ﷺ : (لا ربا بين الوالد والولد) تعين العمل بالعام ، ولا يجوز العمل بالخاص ، لان العلم الاجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات وان

اوجب سقوط اصالة العموم عن الحجية ، إلا ان العلم الاجمالي بارادة العموم في بعضها يقتضي الاحتياط ، ووجوب العمل بجميع العمومات المتضمنة للتكاليف الالزامية . والمفروض ان الخاص لا يكون حجة ليكون موجباً لا نحلال العلم الاجمالي المذكور . نعم هناك علم اجمالي بصدور بعض المخصصات ، إلا انه لا اثر له ، اذ المفروض كون مفاد المخصص حكماً غير الزامي . وقد ذكر في محله انه لا أثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يكن متعلقاً بحكم الزامي . وعليه فيجب الاخذ بالعمومات والاطلاقات من باب الاحتياط ، لا من جهة حجية أصالة العموم أو الاطلاق على ما يظهر من صاحب الكفاية ، ويصرح به بعض المحققين ، ففي هذا الفرض تظهر الثمرة بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط .

وان كان مفاد العام او المطلق حكماً ترخيصياً ، ومفاد الخاص حكماً الزامياً كقوله تعالى : (واحل الله البيع) وقوله ﷺ (نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر) تعين العمل بالخاص ، ولو كان العمل به من باب الاحتياط ، اذ العلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات المشتملة على احكام إلزامية أوجب سقوط الاصول اللفظية عن الحجية ، كما هو الحال في الاصول العملية ، فان إجراءها في جميع الاطراف يستلزم المخالفة العملية القطعية ، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح ، فلا مجال للقول بأن العموم أو الاطلاق حجة في مدلوله ، ولا يرفع اليد عنها الا بحجة أقوى ، والعلم الاجمالي بارادة العموم في بعض الموارد مما لا اثر له ، إذ المفروض كون مفاد العموم حكماً ترخيصياً . وقد تقدم انه لا اثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يكن متعلقاً بحكم إلزامي . وهذا هو الفارق بين هذه الصورة والصورة السابقة ، فتعين العمل بالمخصص في جميع الاطراف ، للعلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات ، والمفروض كونه متعلقاً بحكم إلزامي ، فيجب الأخذ بالمخصص

من باب الاحتياط ، ففي هذا الفرض لا تظهر ثمرة بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط .

وأما ان كان مفاد كل من العام والخاص حكماً إلزامياً ، بأن يكون مفاد احدهما الوجوب ومفاد الآخر الحرمة ، كما اذا كان مفاد العام وجوب إكرام العلماء ، ومفاد الخاص حرمة اكرام العالم الفاسق ، أو كان مفاد العام حرمة اكرام الكفار ، ومفاد الخاص وجوب اكرام الضيف منهم مثلا ، فعلى القول بحجية الاخبار لا إشكال في تقدمها على العمومات وتخصيصها بها ، كما مر مراراً . واما على القول بوجوب العمل بها من باب الاحتياط ، فهل يجب العمل بالعام او بالخاص او يتخير ؟ المتعين هو الثالث ، لعدم امكان الاحتياط وتحصيل الامتثال القطعي ، اذ مورد اجتماع العام والخاص طرف لعلمين اجماليين ، يقتضى احدهما الفعل والآخر الترك ، فان العلم الاجمالي بارادة العموم من بعض العمومات يقتضي الاحتياط بالفعل ، والعلم الاجمالي بصدور جملة من المخصصات يقتضى الترك ، كما في المثال الاول ، وينعكس الامر في عكس ذلك ، كما في المثال الثاني . وعلى التقديرين لا يمكن الاحتياط بلحاظ كلا العلمين ، فيكون مخيراً بين الفعل والترك ، نظير دوران الامر بين المحذورين ، فان العقل مستقل فيه بالتخيير . والمقام وان لم يكن من صغريات دوران الامر بين المحذورين ، لان دوران الامر بين المحذورين إنما هو فيما اذا علم جنس الالزام ، وشك في انه الوجوب او الحرمة . والمقام ليس كذلك ، لاحتمال ان لا يكون مورد اجتماع العام والخاص واجباً ولا حراماً ، اذ نحتمل ان لا يكون العموم مراداً من هذا العام ، بأن يكون العام الذي نعلم اجمالا بارادة العموم منه منطبقاً على غير هذا العام وكذا نحتمل ان لا يكون هذا الخاص صادراً ، بأن يكون الخاص الذي نعلم اجمالا بصدوره غير هذا الخاص ، فنحتمل ان لا يكون مورد الاجتماع حراماً

ولا واجباً ، إلا انه ملحق بدوران الامر بين المحذورين حكماً لما ذكرناه من كونه طرفاً لعلمين اجماليين يقتضي احدهما الفعل والآخر الترك ، فلا يمكن الاحتياط وتحصيل الامتثال اليقيني ، فاذاً لامناص من الحكم بالتخيير .

(الوجه الثاني) ـ من الوجوه العقلية التي استدل بها على حجية الخبر ما ذكره صاحب الوافية على ما حكي عنه مستدلا على حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة عند الشيعة ، كالكتب الاربعة مع عمل جمع بها من غير رد ظاهر ، وهو انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة ، ولا سيما بالاصول الضرورية ، كالصوم والصلاة والحج والزكاة ، مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر غير القطعي ، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد (انتهى) ملخصاً .

واورد عليه الشيخ (ره) (اولا) بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار ، لا خصوص الاخبار الواجدة لما ذكره من الشرائط ، فاللازم حينئذ اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطيته . وهذا الايراد يندفع بأن العلم الاجمالي وان كان حاصلا بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار ، إلا ان العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط بين الاخبار الواجدة للشرائط المذكورة ، يوجب انحلال العلم الاول فاللازم حينئذ هو الاحتياط والعمل بكل مادل على الجزئية أو الشرطية من خصوص تلك الاخبار ، لا مطلق مادل على الجزئية والشرطية من الاخبار . نعم يرد عليه ما اورده الشيخ (ره) ثانياً . وحاصله ان مقتضى هذا الوجه هو وجوب العمل بكل ما دل على الجزئية والشرطية من الاخبار المذكورة من باب الاحتياط للعلم الاجمالي ، لا حجية الاخبار الواجدة للشرائط المذكورة ، بحيث تقدم على الاصول اللفظية والعملية التي مفادها الالزام ، وثبوت التكليف

كما هو المدعى في المقام .

(الوجه الثالث) ـ من الوجوه العقلية ما حكي عن صاحب الحاشية (ره) وملخصه انا نعلم بلزوم الرجوع الى السنة ، لحديث الثقلين الثابت تواتره عند الفريقين . ونحوه مما يدل على ذلك ، فيجب علينا العمل بها فيما اذا احرزت بالقطع ، ومع عدم التمكن من احرازها بالقطع لابد من التنزل الى الظن والعمل بما يظن صدوره منهم (ع) .

ويرد عليه ما ذكره الشيخ (ره) من رجوعه إما الى الوجه الاول ، واما الى دليل الانسداد ، اذ لو كان مراده من السنة نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره ، فوجوب العمل بها وان كان ضرورياً ، الا انه لا ملازمة بينه وبين وجوب العمل بالاخبار الحاكية للسنة المحتمل عدم مطابقتها للواقع كما هو ظاهر وان كان مراده من السنة هي الروايات الحاكية لقول المعصوم او فعله أوتقريره ، فلا دليل على وجوب العمل بها ، فانه اول الكلام ، ومحل البحث فعلا . وحديث الثقلين ونحوه الدال على وجوب الرجوع الى المعصوم عليه السلام والاخذ بقوله لايدل على وجوب الاخذ بالروايات الحاكية لقول المعصوم عليه السلام ، فان وجوب متابعة الامام عليه السلام لا يدل على وجوب العمل بما يرويه محمد بن مسلم مثلا ، مع احتمال كونه غير مطابق للواقع ، وهو ظاهر ، وحينئذ ان قيل بوجوب العمل بالروايات بدعوى العلم الاجمالي بصدور جملة منها من المعصوم ، فهذا هو الوجه الاول ، وان قيل بوجوب العمل بها بدعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية وان العقل يحكم بذلك بعد عدم امكان الوصول اليها بالقطع . فهذا يرجع الى دليل الانسداد ولايتم إلا بتمامية سائر مقدماته .

واما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من عدم رجوع هذا الوجه الى

الوجه الاول ولا الى دليل الانسداد ، وانه دليل مستقل ، بدعوى ان ملاكه ليس هو العلم الاجمالي بتكاليف واقعية ، ليرجع الى دليل الانسداد ولا العلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار عنهم (ع) ليرجع الى الوجه الاول ، بل ملاكه العلم بوجوب الرجوع الى الروايات ، مع قطع النظر عن العلمين المذكورين ، ففيه ان العلم بوجوب الرجوع الى الروايات لابد من ان يكون ناشئاً من منشأ ، اذ العلم بوجوب العمل بما يحتمل مخالفته للواقع لا يحصل جزافاً . فاما ان يكون المنشأ هو الجعل الشرعي بأن يجعل الشارع الروايات حجة والمفروض عدم ثبوته أو يكون المنشأ هو العلم بصدور بعضها من المعصوم وهذا هو الوجه الاول ، او يكون المنشأ هو حكم العقل بلزوم الامتثال الظني مع عدم امكان الامتثال القطعي . وهذا يرجع الى دليل الانسداد .

(الكلام فى حجية الظن المطلق)

واستدل عليها بوجوه اربعة كلها عقلية :

(الوجه الاول) ـ أن الظن بالتكليف مستلزم للظن بالضرر على المخالفة ودفع الضرر المظنون واجب بحكم العقل .

واجيب عنه باجوبة بعضها راجع الى منع الصغرى ، وبعضها راجع الى منع الكبرى . والصحيح في الجواب منع احدى المقدمتين على سبيل منع الخلو ، بأن يمنع الصغرى على تقدير والكبرى على تقدير آخر ، وكلتاها على تقدير ثالث. (بيان ذلك) انه ان كان مراد المستدل من الضرر هو الضرر الاخروي فالكبرى وان كانت صحيحة تامة ، اذ العقل مستقل بدفع الضرر المظنون ، بل

بدفع الضرر المحتمل ، ولذا وجب الاحتياط في الشبهة البدوية قبل الفحص ، وفي اطراف العلم الاجمالي ، بل الضرر محتمل حتى في موارد العلم التفصيلي بالتكليف فان استحقاق العقاب على المخالفة وان كان مقطوعاً به فيها ، إلا ان العقاب فيها ايضاً محتمل لامعلوم ، لاحتمال صدور العفو منه تعالى واحتمال الشفاعة. و (بالجملة) لاينبغي الشك في الكبرى على هذا التقدير ، إلا ان الصغرى ممنوعة اذ لا ملازمة بين التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة على المخالفة ، ليكون الظن بالتكليف مستلزماً للظن بالعقاب على المخالفة ، والا كان احتمال التكليف مستلزماً لاحتمال العقاب على المخالفة ولزم الاحتياط في الشبهات البدوية ولو بعد الفحص ، لان دفع الضرر المحتمل ايضاً واجب عقلا ، كالضرر المظنون ، مع كونه واضح البطلان لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان .

(وبعبارة اخرى) استحقاق العقاب من لوازم تنجز التكليف لا من لوازم وجوده الواقعي ، فمع عدم تنجزه بالعلم الوجداني ، ولا بالحجة المعتبرة لا عقاب على مخالفته بقبح العقاب بلا بيان بحكم العقل . وبما ذكرناه ظهر فساد ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من ان العقل وان لم يكن مستقلا باستحقاق العقاب على المخالفة ، ولكنه غير مستقل بعدمه ايضاً ، فالعقاب حينئذ محتمل والعقل حاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل (انتهى) اذ مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان على ما اعترف هو به في مبحث البراءة لايبقى مجال للترديد فى استحقاق العقوبة وعدمه ، فان موضوع حكم العقل وهو عدم البيان محقق ، اذ المفروض عدم كون الظن حجة ، فالعقل مستقل بعدم استحقاق العقاب ، فلا يكون هناك احتمال للعقاب .

وان كان مراده من الضرر هو الضرر الدنيوي ، فقد يمنع كلتا المقدمتين وقد يمنع الكبرى فقط (بيان ذلك) ان التكاليف الوجوبية ليس فى مخالفتها الا

تفويت المصلحة ، بناء على ما هو المعروف بين العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، فالظن بالوجوب لا يستلزم الظن بالضرر في المخالفة ، بل مستلزم للظن بفوات المصلحة ، ولا يصدق عليه الضرر ، فانه عبارة عن النقص المالي او البدني أو العقلي والروحي ، وكذا الحال في التكاليف التحريمية الناشئة عن المفاسد النوعية الراجعة الى اختلال النظام ، كحرمة قتل النفس وحرمة اكل مال الغير غصباً ، فانه ليس في ارتكاب تلك المحرمات ضرر دنيوي على الفاعل ، فالظن بمثل هذا النوع من الحرمة لا يستلزم الظن بالضرر . نعم يستلزم الظن بالمفسدة النوعية الراجعة الى اختلال النظام ، ففي مورد الظن بالتكليف الوجوبي ومورد الظن بهذا النوع من التكليف التحريمي ، كانت الصغرى والكبرى كلتاهما ممنوعة ، ودعوى لزوم جلب المصلحة المظنونة ولزوم دفع المفسدة النوعية المظنونة ساقطة لاشاهد عليها ، وإلا لزم الاحتياط في الشبهة الموضوعية ، مع احتمال الوجوب او احتمال هذا النوع من الحرمة ، ولم يلتزم به احد .

واما التكاليف التحريمية الناشئة عن المفسدة الشخصية ، بمعنى كون الحرمة ناشئة عن الضرر المتوجه الى شخص المرتكب ، كحرمة اكل السم وحرمة شرب الخمر ونحو ذلك مما يكون في ارتكابه ضرر على الفاعل ونقص في بدنه أو في ماله او في عقله او في عرضه ، فالظن بمثل هذا النوع من التحريم وإن كان يستلزم الظن بالضرر إلا ان الكبرى ممنوعة ، اذ لم يدل دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون في هذه الموارد مما لم يكن التكليف فيه منجزاً ، والا لزم الاحتياط في الشبهات الموضوعية ايضاً مع الظن بالضرر ، ولم يلتزم به احد بل يمكن ان يقال انه لا دليل على وجوب دفع الضرر الدنيوي المتيقن ، ولاسيما اذا كان فيه غرض عقلائي ، فكيف بالضرر المظنون او المحتمل نعم قد

دل الدليل على حرمة الاضرار بالنفس في موارد خاصة ، كقتل الانسان نفسه أو قطع بعض اعضائه ؛ كما دل الدليل على حرمة ارتكاب ما يخاف ضرره في موارد خاصة ، كالصوم والوضوء والغسل ، ولا بد من الاقتصار في مورد النص ، إذ لا يستفاد منه كبرى كلية : مع أن الاعتبار في تلك الموارد بخوف الضرر المنطبق على الاحتمال ايضاً لا خصوص الظن بالضرر .

(الوجه الثاني) ـ أن الاخذ بخلاف الظن ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا ، فتعين الاخذ بالظن . (وفيه) ان تمامية هذا الوجه متوقفة على امرين : تنجز التكليف وعدم امكان الاحتياط ، إذ على تقدير عدم كون التكليف ثابتاً ، لا مانع من الرجوع الى البراءة ، وليس فيه ترجيح المرجوح على الراجح كما هو ظاهر وكذا لو تنجز التكليف وتمكن المكلف من الاحتياط فعليه العمل بالاحتياط لقاعدة الاشتغال ، وليس فيه ايضاً ترجيح المرجوح على الراجح . نعم فيما اذا تنجز التكليف ولم يمكن الاحتياط كما اذا ترددت القبلة بين جهتين تظن القبلة في إحداهما المعينة ، ولم يمكن الاحتياط لضيق الوقت مثلا ، تعين الاخذ بالظن لقبح ترجيح المرجوح على الراجح . وعليه فلا يكون هذا الوجه إلا مقدمة من مقدمات دليل الانسداد ، فلا ينتج إلا بانضمام الباقي منها اليه .

(الوجه الثالث) ـ ان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف إلزامية وجوبية وتحريمية يقتضي وجوب الاحتياط في جميع الشبهات ، لكنه موجب للعسر المنفي في الشريعة المقدسة ، فلا بد من التبعيض في الاحتياط والاخذ بمظنونات التكليف ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح . و (فيه) ان هذا الوجه ايضاً من مقدمات دليل الانسداد ، ولا ينتج مالم تنضم اليه البقية .

(الوجه الرابع) ـ هو الدليل المعروف بدليل الانسداد ، وتحقيق الكلام فيه يقتضي البحث في جهات اربع :

(الجهة الاولى) ـ في بيان اصل المقدمات التي يتألف منها هذا الدليل .

(الجهة الثانية) ـ في تعيين النتيجة المترتبة عليها على تقدير تماميتها من حيث انها الكشف او الحكومة .

(الجهة الثالثة) ـ في ان نتيجة المقدمات ـ على تقدير تماميتها ـ مطلقة أو مهملة .

(الجهة الرابعة) ـ في تمامية المقدمات وعدمها .

أما الكلام في الجهة الاولى ، فهو انه ذكر شيخنا الاعظم الانصاري (رحمه الله) ان ما يتألف منه دليل الانسداد امور اربعة :

(الاول) ـ العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية .

(الثاني) ـ انسداد باب العلم والعلمي في كثير من تلك التكاليف .

(الثالث) ـ عدم وجوب الاحتياط التام في جميع الشبهات إما لعدم إمكانه او لاستلزامه اختلال النظام أو العسر والحرج ، وعدم جواز الرجوع الى الاصل الجاري في كل مسألة ولا الى القرعة ونحوها ، ولا الى فتوى من يرى انفتاح باب العلم أو العلمي .

(الرابع) ـ استقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح .

وذكر صاحب الكفاية (ره) انها خمسة ، وزاد على الامور المذكورة مقدمة اخرى وجعلها الثالثة من المقدمات ، والثالثة في كلام الشيخ (ره) الرابعة وهي انه لا يجوز لنا اهمال التكاليف وعدم التعرض لا متثالها اصلا . والصحيح ما صنعه الشيخ (ره) اذ لو كان مراد صاحب الكفاية (ره) من المقدمة الاولى هو العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية في حق كل مكلف ممن يجري دليل الانسداد في حقه ، كما هو ظاهر كلامه ، فهذه المقدمة هي بعينها المقدمة الثالثة في كلامه ، اذ معنى العلم بالتكاليف الفعلية انه لا يجوز اهمالها وعدم التعرض

لا متثالها ، وان كان مراده هو العلم باصل الشريعة لا العلم بفعلية التكاليف في حقنا ، فلا وجه لجعل ذلك من مقدمات الانسداد ، وان كان صحيحاً في نفسه لان المقصود ذكر المقدمات القريبة التي يتألف منها دليل الانسداد لا المقدمات البعيدة ، وان كان دليل الانسداد متوقفاً عليها في نفس الامر ، وإلا لزم ان يجعل من المقدمات اثبات الصانع واثبات النبوة الى غير ذلك من المقدمات البعيدة التي هي مسلمة في نفسها ومفروغ عنها .

(اما الجهة الثانية) ـ ففي تعيين النتيجة المترتبة على المقدمات المذكورة ، على تقدير تماميتها من حيث انها الكشف او الحكومة ، وليعلم (أولا) ـ ان المراد من الكشف انه يستكشف من المقدمات المذكورة ان الشارع جعل الظن حجة . والمراد من الحكومة ان العقل الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والامتثال يلزم المكلف بعد تمامية المقدمات بالامتثال الظني ، وعدم التنزل الى الامتثال الشكي والوهمي بمعنى ان العقل يراه معذوراً غير مستحق للعقاب على مخالفة الواقع ، مع الاخذ بالظن ، ويراه مستحقاً للعقاب على مخالفة الواقع على تقدير عدم الاخذ بالظن والاقتصار بالامتثال الشكي والوهمي ، فيحكم العقل بتبعيض الاحتياط في فرض عدم التمكن من الاحتياط التام ، وهذا هو معنى الحكومة ، لا ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من ان العقل مستقل بحجية الظن ، فانه غير معقول ، اذ العقل ليس بمشرع ليجعل الظن حجة ، وانما شأنه الادراك ليس الا فالجعل والتشريع من وظائف المولى ، والعقل يدرك ويرى المكلف معذوراً في مخالفة الواقع ، مع الاتيان بما يحصل معه الظن بالامتثال على تقدير تمامية المقدمات ، ويراه غير معذور في مخالفة الواقع على تقدير ترك الامتثال الظني ، والاقتصار بالامتثال الشكي او الوهمي ، وهـــذا هو معنى الحكومة .

ثم انه لابد من بيان منشأ الاختلاف في ان نتيجة المقدمات هو الكشف او الحكومة ، فان الاختلاف المذكور ليس جزافياً بدون منشأ ، فنقول ان المنشأ لهذا الاختلاف هو الاختلاف في تقرير المقدمة الثالثة ، فانها قد تقرر بأن الاحتياط التام غير واجب ، لعدم امكانه او لكونه مستلزماً لا ختلال النظام أو العسر والحرج ، وعلى هذا التقرير تكون النتيجة هي الحكومة ، لان عدم جواز الاحتياط التام لاستلزامه اختلال النظام ، أو عدم وجوبه للزوم العسر والحرج لا ينافي حكم العقل بلزوم الاحتياط في بعض الاطراف ، وتركه في البعض الآخر مما يرفع معه محذور الاختلال او العسر والحرج ، فالعقل الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والامتثال يلزم المكلف اولا بتحصيل الامتثال العلمي تفصيلا او اجمالا باتيان جميع المحتملات فان تعذر ذلك ، حكم بالتبعيض في الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الظني ، ومع تعذره ايضاً يحكم بالامتثال الشكي ومع تعذره يحكم بالامتثال الوهمي ولا يراه معذوراً في مخالفة الواقع على تقدير التنزل الى المرتبة السافلة ، مع التمكن من المرتبة العالية في جميع هذه المراتب . و (بالجملة) تكون النتيجة على هذا التقرير هو التبعيض في الاحتياط .

وقد تقرر المقدمة الثالثة بأن الشارع لا يرضى بالاحتياط والامتثال الاجمالي ، بدعوى الاجماع على ذلك ، فان الاحتياط وان كان حسناً في نفسه الا انه ليس كذلك فيما اذا استلزم انحصار الامتثال في اكثر الاحكام على الامتثال الاجمالي المنافي لقصد الوجه والجزم ، وتكون النتيجة على هذا التقرير هو الكشف ، اذ بعد فرض فعلية التكاليف وانسداد باب العلم والعلمي ، وعدم رضى الشارع بالامتثال الاجمالي يستكشف ان الشارع جعل لنا حجة وطريقاً الى احكامه ، فلا بد من السبر والتقسيم في تعيين ذلك الطريق ، فهل هو فتوى الفقيه أو القرعة او غير ذلك . والمفروض عدم حجية كل ذلك ، فيستكشف

ان الظن هو الطريق المنصوب من قبل الشارع . وتوهم ـ عدم لزوم جعل الحجة على الشارع لاحتمال ايكاله المكلف الى ما يحكم به العقل ، فلا يتم القول بالكشف ـ مدفوع بما ذكرناه من ان العقل شانه الادراك فقط ، وليس له جعل الحجية لشيء ، فعلى تقدير عدم جعل الشارع الظن حجة يحكم العقل بالتبعيض في الاحتياط على ما تقدم . والمفروض قيام الاجماع على ان الشارع لا يرضى بهذا النحو من الاحتياط ، وهو الاحتياط في اكثر الاحكام المنافي للجزم وقصد الوجه ، فلا مناص من الالتزام بان الشارع جعل الظن حجة على فرض تمامية المقدمات بهذا التقرير .

اذا عرفت معنى الكشف والحكومة وعرفت منشأ الاختلاف فيهما ، ظهر لك ان الصحيح على تقدير تمامية المقدمات هو الحكومة لا الكشف ، اذ الكشف متوقف على قيام الاجماع ، على ان الشارع لا يرضى بالاحتياط ، وانى لنا باثبات هذا الاجماع ، واين هذا الاجماع ؟ وعلى تقدير عدم ثبوت هذا الاجماع يحكم العقل بالتبعيض في الاحتياط على ما تقدم بيانه . وقد ذكرنا ان هذا هو معنى الحكومة .

(الجهة الثالثة) ـ في ان نتيجة المقدمات على تقدير تماميتها مطلقة او مهملة ، ولا يخفى ان الاطلاق والاهمال قد يلاحظان بالنسبة الى الاسباب ، وقد يلاحظان بالنسبة الى المواردوقد يلاحظان بالنسبة الى المراتب فنقول: اماعلى تقرير الكشف فتكون النتيجة مطلقة من حيث الاسباب، إذ لا يكون هناك قدر متيقن فلايرى العقل فرقاً بين الاسباب التي يحصل منها الظن ، فلا فرق بين الظن الحاصل من الاجماع المنقول والظن الحاصل من الشهرة . والحاصل من فتوى الفقيه مثلا بل العقل يرى بعد تمامية المقدمات بهذا التقرير ان الشارع جعل الظن حجة من أي سبب حصل ، إلا السبب الذي نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل منه

كالظن الحاصل من القياس الثابت عدم جواز العمل به بالاخبار المتواترة .

وأما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهملة . اذ العلم بعدم رضى الشارع بالاحتياط الكلي لا ينافي وجوب الاحتياط في خصوص الموارد المهمة ، كالدماء والاعراض بل الاموال الخطيرة ، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو الظن في غير هذه الموارد . وأما هذه الموارد التي علم اهتمام الشارع بها فلا بد من الاحتياط فيها ، وكذا الحال من حيث المراتب ، اذ العقل لايدرك بعد العلم بعدم رضى الشارع بالاحتياط الكلي انه جعل الظن حجة بتمام مراتبه بل يحتمل انه جعل خصوص الظن القوي حجة . ومجرد احتمال عدم جعل الظن الضعيف حجة كاف في الحكم بعدم الحجية ، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن والعمل بالظن القوي ، وان لم يكن وافياً بمعظم الفقه ، بحيث يلزم ـ من الرجوع الى الاصول في غير موارد العلم وهذا النوع من الظن ـ محذور المخالفة القطعية يعمل بالظن الاضعف منه الاقوى من غيره ، وان لم يكن هو ايضاً وافياً يتنزل الى الأضعف منه . وهكذا .

هذا كله على الكشف ، وأما على الحكومة فالامر كذلك ، فتكون النتيجة مطلقة بالنسبة الى الاسباب ، اذ بعد عدم وجوب الاحتياط الكلي لعدم امكانه ، أو لاستلزامه العسر والحرج ، وتنزل العقل من الامتثال العلمي الى الامتثال الظني لا يرى فرقاً بين اسباب الظن ، اذ لا يكون هناك قدر متيقن فلا فرق بين الظنون من حيث الاسباب .

واما من حيث الموارد فتكون النتيجة مهملة ، اذ عدم وجوب الاحتياط الكلي ـ لعدم إمكانه او لاستلزامه اختلال النظام أو العسر والحرج ـ لايوجب رفع اليد عن الاحتياط في جميع الموارد ، بل لابد من العمل بالاحتياط في الموارد التي علم اهتمام الشارع بها ، والعمل بالظن في غيرها ، ولا يلزم من العمل

بالاحتياط فيها محذور اختلال النظام أو العسر والحرج . وكذا الحال بالنسبة الى المراتب ، فان النتيجة بالنسبة اليها ايضاً مهملة . لعين ما تقدم ، ولكن التبعيض في مراتب الظنون يكون بعكس الكشف اذ على الكشف كان المتعين الاقتصار على الظن القوي ، وعلى تقدير عدم الوفاء بمعظم الفقه على ما تقدم بيانه يتنزل الى الظن المتوسط . وعلى تقدير عدم الوفاء ايضاً يتنزل الى الظن الضعيف ، فيكون التنزل من الظن العالي الى السافل ، وتكون دائرة العمل بالظن اضيق . وعلى تقدير عدم الكفاية يتوسع شيئاً فشيئاً على ما تقدم . وهذا بخلاف الحكومة ، اذ بعد بطلان الاحتياط الكلي ـ لعدم امكانه أو لاستلزامه اختلال النظام أو العسر والحرج ، وتنزل العقل من الامتثال العلمي الى الامتثال الظني ـ كان المتعين (اولا) ـ هو الاتيان بالمظنونات والمشكوكات والموهومات بالوهم القوي ، ويطرح الموهوم بالوهم الضعيف فقط ، وان تعذر ذلك فيأتي بالمظنونات والمشكوكات ، ويطرح جميع الموهومات . وفي الصورتين يحصل الامتثال الظني . وإن تعذر ذلك ايضاً فيأتي بجميع المظنونات ، ويطرح المشكوكات ايضاً وان تعذر ذلك ايضاً فيأتي بالمظنونات بالظن القوي فقط ، ويطرح المظنونات بالظن الضعيف ايضاً كالمشكوكات ، وفي هاتين الصورتين يكون الامتثال شكياً لطرح مشكوك التكليف على الفرض ، فيكون التنزل من الضعيف الى القوى وتكون دائرة العمل بالظن أوسع ، وعلى تقدير التعذر يتضيق شيئاً فشيئاً .

(الجهة الرابعة) ـ في البحث عن تمامية المقدمات وعدمها . فنقول اما المقدمة الاولى فبديهية ، اذ العلم الاجمالي ـ بوجود تكاليف فعلية لابد من التعرض لامتثالها ـ حاصل لكل مكلف مسلم ، فانا لسنا كالبهائم نفعل مانشاء ونترك مانريد ، واطراف هذا العلم الاجمالي وان كانت كثيرة بحيث لا يتمكن المكلف من الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية فيها ، ويضطر الى ترك بعض

الاطراف في الشبهة الوجوبية ، والى فعل بعض الاطراف في الشبهة التحريمية ، إلا ان هذا الاضطرار لا يرفع تنجيز العلم الاجمالي في مثل المقام . أما على مسلك شيخنا الانصاري (ره) من ان الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي تركا أو فعلا ، لا يرفع تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة الى بقية الاطراف فيما اذا كان الاضطرار الى غير معين ، فالامر واضح . وهـذا المسلك هو الصحيح على ما سنذكره فى مبحث الاشتغال ان شاء الله تعالى . وأما على مسلك صاحب الكفاية (ره) من عدم تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار الى غير المعين من الاطراف ، بملاحظة ان التكليف بالنسبة الى بعض الاطراف ساقط للاضطرار وبالنسبة الى البقية مشكوك الحدوث ، فلا مانع من الرجوع الى البراءة فيها ، فلان ذلك انما هو فيما اذا كان التكليف المعلوم بالاجمال واجداً أو اثنين ، ونحوهما مما لا يلزم من الرجوع الى البراءة في غير المضطر اليه من الاطراف محذور . واما في مثل المقام مما كان الرجوع الى البراءة مستلزماً للمخالفة في معظم الاحكام المعبر عنها في كلام الشيخ (ره) بالخروج من الدين ، فلا يجوز الرجوع الى البراءة يقيناً ، للقطع بأن الشارع لا يرضى بمخالفة معظم احكامه . وهذا هو المراد من الخروج من الدين لا الكفر ، إذ مخالفة الفروع لا توجب الكفر .

و (بالجملة) المقدمة الاولى مما لا اشكال في تماميتها ، فان اهمال التكاليف المعلومة بالاجمال وعدم التعرض لامتثالها مما يقطع بعدم رضى الشارع به بالضرورة إلا انه قد ذكرنا عند التعرض لذكر الأدلة العقلية على حجية الخبر ان لنا علوماً إجمالية ثلاثة :

(الأول) ـ العلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعية تحريمية ووجوبية .

(الثاني) ـ العلم الاجمالي بمطابقة جملة من الامارات للواقع .

(الثالث) ـ العلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار الموجودة في الكتب

المعتبرة ، والعلم الاجمالي الاول ينحل بالثاني ، والعلم الاجمالي الثاني ينحل بالثالث ، فيجب الاحتياط في موارد الاخبار المذكورة فقط ، ولا يكون الاحتياط المذكور موجباً لاختلال النظام ولا مستلزماً للعسر والحرج . كيف ؟ وجماعة من اصحابنا الاخباريين قد عملوا بجميع الأخبار المذكورة ، بدعوى القطع بصدورها ، فلم يختل عليهم النظام ، ولم يرد عليهم العسر والحرج . وعليه فكانت المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد غير تامة . ويأتي الكلام فيها مفصلا ان شاء الله تعالى .

و (أما المقدمة الثانية) فهي بالنسبة الى انسداد باب العلم تامة ، بل ضرورية لكل من تعرض للاستنباط ،فان الضروريات من الأحكام ـ بل القطعيات منها ولو لم تكن ضرورية ـ أحكام إجمالية ، كوجوب الصلوات الخمس ، ووجوب الصوم في شهر رمضان ونحوها . ولا علم لنا بتفاصيل تلك المجملات من حيث الاجزاء والشرائط والموانع . وأما بالنسبة الى انسداد باب العلمي فصحتها مبتنية على احد امرين على سبيل منع الخلو ، بمعنى ان احدهما يكفي في اثبات انسداد باب العلمي .

(احدهما) ـ عدم حجية الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة إما من جهة عدم ثبوت وثاقة رواتها ، أو من جهة عدم حجية خبر الثقة .

(ثانيهما) ـ عدم حجية ظواهرها بالنسبة الينا ، لاختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام ، ولسنا منهم ، فعلى كل من التقديرين ينسد علينا باب العلمي ، اذ على تقدير عدم ثبوت وثاقة الرواة ، أو عدم حجية خبر الثقة تسقط الروايات عن الحجية من حيث السند ، وان قلنا بحجية الظواهر بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام . أو قلنا بأنا من المقصودين بالافهام ، وعلى تقدير عدم حجية الظواهر بالنسبة الينا تسقط الروايات عن الحجية من حيث الدلالة ،

ولو على تقدير اليقين بصدورها من المعصوم عليه السلام .

(وبالجملة) يكفي القائل بالانسداد تمامية احد هذين الامرين والقائل بالانفتاح لابد له من دفع كلا الامرين ، واثبات حجية الروايات من حيث السند والدلالة . وحيث انا ذكرنا الامرين في بحث حجية الخبر وبحث حجية الظواهر ، واثبتنا حجية الخبر من الحيثيتين في ذينك البحثين ، فلا حاجة الى الاعادة .

و (اما المقدمة الثالثة) ـ وهي بطلان الرجوع الى الغير والعمل بالقرعة ونحوها ، وعدم جواز الرجوع الى الاصل في كل مورد ، وعدم وجوب الاحتياط التام ـ فتفصيل الكلام فيها ان التقليد والرجوع الى الغير واضح البطلان ، لان القائل بالانسداد يرى خطأ من يدعي الانفتاح ، فيكون رجوعه اليه من رجوع العالم الى الجاهل في نظره ، وكذا العمل بالقرعة ونحوها ، فان اساس الاحكام الشرعية غير مبتن على مثل القرعة بالضرورة . ولا دليل على حجية القرعة إلا في موارد قليلة من الشبهات الموضوعية على ما ذكر في محله ، فالرجوع اليها في الشبهات الحكمية فاسد بالضرورة . واما الرجوع الى الاصول العملية في كل مورد ، فتحقيق الحال فيه يقتضي بسطاً في المقال ، فنقول : ان ما كان من الاصول مثبتاً للتكليف فان كان من الاصول غير المحرزة كقاعدة الاشتغال ، فلا مانع من جريانها في مواردها ، وإن كان من الاصول المحرزة كالاستصحاب المثبت للتكليف ، فان لم يعلم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد ، فلا مانع من جريانه ايضاً ، وان علم بذلك ، فعلى القول بأن المانع من جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة هو لزوم المخالفة العملية فقط ـ كما اختاره صاحب الكفاية (ره) وهو الصحيح ـ فلا مانع من جريانه في المقام ، اذ المفروض كونه مثبتاً للتكليف ، فلا تلزم من

جريانه مخالفة عملية ، نظير ما اذا علم اجمالا بطهارة الاناءين المسبوقين بالنجاسة فانه لا يلزم من اجراء استصحاب النجاسة فيهما مخالفة عملية . وأما على القول بأن العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب ولو لم يلزم منه مخالفة عملية ، كما اختاره شيخنا الانصاري (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) فلا يجرى الاستصحاب في المقام ، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة على الفرض .

ثم انه ذكر صاحب الكفاية (ره) انه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام حتى على مسلك الشيخ (ره) لان الاستنباط تدريجي ، والمجتهد لا يكون ملتفتاً الى جميع الاطراف دفعة ، ليحصل له شك فعلي بالنسبة الى الجميع ، بل يجري الاستصحاب في كل مورد غافلا عن مورد آخر ، فلا يكون جريان الاستصحاب في جميع الاطراف في عرض واحد ، ليحصل له علم اجمالي بأن هذا الاستصحاب أو ذاك مخالف للواقع .

(وبالجملة) العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد متوقف على الالتفات الفعلي الى جميع الاطراف ، وهو منتف في المقام ، إذ المجتهد حين التفاته الى حكم غافل عن حكم آخر ، ولا التفات له اليه ، ليحصل له العلم بان الاستصحاب في احدهما مخالف للواقع .

وفيه ان الاستنباط وان كان تدريجياً والمجتهد لا يكون ملتفتاً الى جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعة كما ذكره ، إلا انه بعد الفراغ عن استنباط الجميع وجمعها في الرسالة مثلا يعلم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد التي اجرى فيها الاستصحاب ، فليس له الافتاء بها ، فجريان الاصل المحرز المثبت للتكليف في المقام مبني على مسلكه من ان العلم الاجمالي بنفسه غير مانع عن جريان الاستصحاب ما لم تلزم منه مخالفة عملية .

ثم إن التكليف المعلوم بالتفصيل بضميمة موارد جريان الاصول المثبتة للتكليف ان كان بالمقدار المعلوم بالاجمال ، وانحل العلم الاجمالي ، فلا مانع من الرجوع الى الاصول النافية للتكليف ، وإن لم يكن كذلك بأن كان المعلوم بالاجمال اكثر من ذلك ، فعلى مسلك الشيخ (ره) من تنجيز العلم الاجمالي مع الاضطرار الى المخالفة في بعض الاطراف لا بعينه ، لا يجوز الرجوع الى الاصول النافية . وعلى مسلك صاحب الكفاية (ره) من ان الاضطرار الى بعض الاطراف لا بعينه موجب لسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز ، فلا مانع من الرجوع الى الاصول النافية ان كان التكليف المعلوم بالاجمال قليلا . وأما ان كان كثيراً بحيث لزم من الرجوع الى الاصل النافي محذور الخروج عن الدين ، فلا يجوز الرجوع الى الاصول النافية .

واما الاحتياط التام في جميع الشبهات ، فان كان غير ممكن ، فلا اشكال في عدم وجوبه ، لقبح التكليف بغير المقدور بضرورة العقل ، وإن كان مخلا بالنظام ، فلا اشكال في قبحه عقلا وعدم جوازه شرعاً ، اذ الشارع لا يرضى بهذا النحو من الاحتياط قطعاً ، بل قد ينتفي موضوعاً ، لادائه الى ترك جملة من الواجبات ، فلا يكون هناك احتياط . واما ان كان موجباً للعسر والحرج ففي عدم وجوبه ـ لأدلة نفي العسر والحرج ـ خلاف بين الاعلام ، فذهب شيخنا الانصاري (ره) الى ان قاعدة نفي الحرج والضرر حاكمة على وجوب الاحتياط باعتبار ان مفاد الادلة نفي الحكم الذى ينشأ من قبله الحرج او الضرر ، ووجوب الاحتياط ـ وهو الجمع بين المحتملات ـ وان كان عقلياً ، الا انه ناشيء من بقاء الحكم الشرعي الواقعي على حاله ، فهو المنشأ للحرج والضرر ، اذ الشيء يسند الى اسبق العلل ، فيكون المرتفع بأدلة نفي الحرج والضرر هو الحكم الشرعي الواقعي ، فيرتفع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه .

واختار صاحب الكفاية (ره) عدم حكومة قاعدة نفي الحرج والضرر على قاعدة الاحتياط ، بدعوى ان ظاهر الادلة إنما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، وان النفي بحسب ظاهر الأدلة متوجه الى الفعل الحرجي أو الضرري ويكون المراد نفي الحكم عن الفعل الحرجي أو الضرري ، نظير قوله ﷺ : (لاربا بين الوالد والولد) فانه نفي للحكم بلسان نفي الموضوع ، فاذاً لا تكون قاعدة نفي الحرج والضرر حاكمة على قاعدة الاحتياط ، إذ الفعل الذي تعلق به الحكم الشرعي واقعاً المردد بين اطراف الشبهة ليس حرجياً ولا ضررياً ، كي يرتفع حكمه بأدلة نفي الحرج والضرر ، بل الحرج انما ينشأ من الاحتياط ، والجمع بين المحتملات ، ووجوب الجمع بين المحتملات ليس حكماً شرعياً ليرتفع بأدلة نفي الحرج ، وانما هو بحكم العقل ، وعليه فلا بد من الاحتياط وان كان مستلزماً للعسر والحرج .

والصحيح ما ذكره الشيخ (ره) من حكومة قاعدة نفي الحرج على قاعدة الاحتياط ، اما (اولا) ـ فلان ظاهر ادلة نفي الحرج او الضرر ليس نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، على ماذكره صاحب الكفاية (ره) لان الفعل الضرري ليس مذكوراً في لسان الادلة ، انما المذكور لفظ الضرر ، وليس لفظ الضرر عنواناً للفعل ليكون النفي راجعاً الى الفعل الضرري ، فلو كان المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لكان المفاد نفي حرمة الضرر ، كما هو الحال في قوله ﷺ : (لا ربا بين الوالد والولد) فان المراد نفي حرمة الربا بينهما ، فلو كان المراد من قوله ﷺ لاضرر .. الخ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، لكان معناه نفي حرمة الاضرار بالغير ، وهذا مما لم يلتزم به احد حتى صاحب الكفاية نفسه (ره) ؛ فان حرمة الاضرار بالغير مما لا كلام فيه ، بل ولا اشكال في حرمة الاضرار بالنفس في الجملة . فهذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به في أدلة نفي الحرج والضرر ، فيدور

الأمر بين أن يكون المراد من النفي هو النهي فيكون المراد النهي عن الاضرار بالغير كما هو الحال في قوله تعالى : (لا رفث ولا فسوق ولا جدال) فان المراد نهي المحرم عن هذه الامور وحرمتها عليه ، وكذا قوله ﷺ : (لا رهبانية في الاسلام) فان المراد منه النهي عن الرهبانية . والتزم بهذا المعنى شيخنا الشريعة في رسالته المعمولة في قاعدة لاضرر ، واصر عليه ، وان يكون المراد هو النفي ، وحيث ان النفي التكويني للضرر والحرج غير معقول ، فيكون المراد منه النفي التشريعي ، بمعنى انه لا ضرر ولا حرج في الشريعة ، وهذا المعنى راجع الى ما ذكره الشيخ (ره) من ان المراد نفي الحكم الضرري ، ونفي الحكم الحرجي في الشريعة . وهذا المعنى هو الظاهر من ادلة نفي الحرج والضرر ، بقرينة ما في بعض الروايات من انه لا ضرر في الاسلام او في الدين ، فانه ظاهر في نفي تشريع الحكم الضرري في دين الاسلام ، وكذا قوله تعالى : (ما جعل عليكم في الدين من حرج) فاذاً تكون قاعدة نفي الحرج حاكمة على قاعدة الاحتياط على ما تقدم تقريبه عند نقل كلام الشيخ (ره) .

واما (ثانياً) ـ فلان قاعدة نفي الحرج والضرر حاكمة على قاعدة الاحتياط في مثل المقام ، مما كانت اطراف الشبهة من التدريجيات ، ولو على مسلك صاحب الكفاية (ره) لان الحرج في مثل ذلك يكون في الافراد الاخيرة ويكون فعلها والاتيان بها حرجياً ، فيعلم بعدم ثبوت التكليف فيها ، لأن التكليف إن كان في الواقع متعلقاً بالأفراد المتقدمة ، فقد امتثله المكلف على الفرض ، وان كان متعلقاً بالافراد الأخيرة كان متعلقه حرجياً ، فيرتفع بقاعدة نفي الحرج ، ولو على مسلك صاحب الكفاية (ره) مثلا لو فرض تعلق النذر بصوم يوم معين ، وتردد بين يوم الخميس ويوم الجمعة مثلا ، وفرض كون الصوم فيهما حرجياً على الناذر ، فاذا صام يوم الخميس ، يعلم بعدم وجوب

الصوم عليه يوم الجمعة ، لان التكليف من ناحية النذر ان كان متعلقاً بصوم يوم الخميس ، فقد امتثله على الفرض ، وان كان متعلقاً بصوم يوم الجمعة ، فتعلقه حرجي فعلا ، فقد ارتفع بقاعدة نفي الحرج . والمقام من هذا القبيل بعينه ، لان الشبهات التي يلزم الحرج أو الضرر من الاحتياط فيها طولية تدريجية لا عرضية ، فلا يكون الاحتياط فيها واجباً على المسلكين على ما عرفت ، فلا تظهر ثمرة بينهما في مثل المقام . نعم تظهر الثمرة بينهما فيما كانت الاطراف عرضية كما اذا انحصر الماء في اناءين ، وعلم اجمالا بنجاسة احدهما ، وكان الاجتناب عنهما حرجا على المكلف ، فيجب الاجتناب عنهما على مسلك صاحب الكفاية (رحمه الله) دون مسلك الشيخ (ره) على ماعرفت . وتظهر الثمرة بينهما ايضاً في ثبوت خيار الغبن بقاعدة نفي الضرر ، لان الضرر المتوجه الى المغبون ناشيء من حكم الشارع باللزوم ، فيرتفع بقاعدة نفي الضرر على مسلك الشيخ (ره) دون مسلك صاحب الكفاية (ره) اذ متعلق اللزوم وهو العقد ليس ضررياً ، فلا يرتفع على هذا المسلك .

فتحصل مما ذكرناه في المقام ان الاحتياط التام في جميع الشبهات غير واجب إما لعدم امكانه أو لاستلزامه اختلال النظام او لكونه موجباً للعسر والحرج . واما التبعيض في الاحتياط بما لا يلزم منه الاختلال ولا العسر فلا مناص من الالتزام بوجوبه على تقدير تمامية مقدمات الانسداد ، إذ لم يدل دليل على عدم وجوبه أو عدم جوازه . ودعوى الاجماع ـ على عدم رضى الشارع بالامتثال الاجمالي في معظم احكامه ـ غير مسموعة ، لان المسألة مستحدثة ، فدعوى اتفاق الفقهاء من المتأخرين والمتقدمين ممنوعة جداً . وعلى فرض تسليم الاتفاق لا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم ، لاحتمال ان يكون مدرك المجمعين هو اعتبار قصد الوجه أو التمييز في العبادات ، فلا ينفع لمن يرى عدم اعتبارهما

كما هو الصحيح على ما ذكرناه في محله .

وأما ما ذكره في هامش الرسائل من ان الاجماع وإن لم يكن مقطوعاً به ، إلا أنه مظنون ، والظن به يستلزم الظن بأن الشارع جعل حجة حال الانسداد وقد فرضنا انها الظن دون غيره ، فيحصل لنا الظن بحجية الظن . ولا فرق في اعتبار الظن على الانسداد بين الظن بالواقع والظن بالطريق .

ففيه (أولا) ـ أن دعوى الظن بالاجماع كدعوى القطع به ممنوعة ، إذ لا نظن بتحقق الاجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام على بطلان العمل بالاحتياط ، كي يكون الظن به مستلزماً للظن بجعل الظن حجة .

و (ثانياً) ـ أن الظن بالاجماع ـ على تقدير تحققه ـ وإن استلزم الظن بحجية الظن شرعاً ، إلا ان الكلام في حجية هذا الظن ، ولم تثبت بعد . وما ذكره من عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق وان كان صحيحاً ، إلا انه لا يفيد إلا بعد الفراغ عن حجية الظن بدليل قطعي ، ولا يمكن إثبات حجية الظن بالظن فانه من قبيل اثبات حجية الشيء بنفسه ، وهو دور واضح (١)

فتحصل انه لا دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط ، وعليه فلو تمت المقدمات كانت النتيجة التبعيض في الاحتياط لا حجية الظن شرعاً . وملخص ما ذكرناه في هذا البحث أن انسداد باب العلم والعلمي موقوف على عدم حجية الاخبار سنداً أو دلالة . وقد اثبتنا حجيتها سنداً ودلالة ، وباثبات حجيتها

---

(١) نقل سيدنا الاستاذ العلامة دام ظله عن استاذه المحقق النائيني (ره) أن هذا الكلام المذكور في هامش الرسائل ليس من قلم الشيخ (ره) فان الكلام المذكور مبني على الكشف ، والشيخ قائل بالحكومة ، بل هو للسيد الميرزا الشيرازي الكبير (ره) فانه كان مائلا الى الكشف وكيف كان فجوابه ماذكر

ينفتح باب العلمي وينحل العلم الاجمالي ، فلا مانع من الرجوع الى الاصول العملية في غير موارد قيام الاخبار ، ومع الغض عن ذلك وتسليم عدم حجية الاخبار كان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط والأخذ بجميع الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة الدالة على التكليف ، لأن العلم الاجمالي الأول قد انحل بالعلم الثاني ، والثاني بالثالث على ما تقدم بيانه. وهذا الاحتياط لا يوجب اختلال النظام ولا العسر والحرج ، فان جماعة من اصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع هذه الاخبار ، ولم يرد عليهم الحرج ولا اختل عليهم النظام . وعلى تقدير تسليم عدم انحلال العلم الاجمالي الأول بدعوى العلم بأن التكليف أزيد من موارد الاخبار ، لابد من التبعيض في الاحتياط على نحو لا يكون مخلا بالنظام ، ولا موجباً للعسر والحرج فلو فرض ارتفاع المحذور بالغاء الموهومات ، وجب الاحتياط في المشكوكات والمظنونات ، وإذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات ، ويحتاط في الباقي منها وفي المظنونات . وهكذا الى حد يرتفع محذور الاختلال والحرج . ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والأزمان والحالات الطارئة على المكلف والموارد ، ففي الموارد المهمة التي علم اهتمام الشارع بها ـ كالدماء والاعراض والاموال الخطيرة ـ لابد من الاحتياط حتى في الموهومات منها ، وترك الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال والحرج على ما تقدم بيانه .

فتحصل ان مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمة عن اثبات حجية الظن لا بنحو الحكومة لما عرفت من عدم معقولية حجية الظن بحكم العقل ، ولا بنحو الكشف لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط ، ولم يقم فتكون النتيجة التبعيض في الاحتياط لا حجية الظن . وعليه فيسقط كثير من المباحث التي تعرضوا لها في المقام :

(منها) ـ البحث عن ان نتيجة دليل الانسداد هل هي حجية الظن بالواقع او الظن بالطريق أو الاعم منهما . فان هذا البحث متفرع على ثبوت حجية الظن بمقدمات الانسداد ، ومع عدم ثبوتها فلا مجال له ، بل نقول لا حجية للظن بالواقع ولا للظن بالطريق .

و(منها)ـ البحث عن تقدم الظن المانع او الممنوع وانه اذا قام ظن على حكم من الاحكام وقام ظن آخر على عدم حجيته ، فهل يقدم لاول أو الثاني ؟ فان هذا البحث ايضاً ساقط ، فانا نقول ان كليهما ليس بحجة لا المانع ولا الممنوع .

و (منها) ـ البحث عن كيفية خروج الظن القياسي على الحكومة ، مع ان الحكم العقلي غير قابل للتخصيص .

و (منها) ـ ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من ان نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجية الطريق الواصل بنفسه أو الطريق الواصل بطريقه ، او الطريق ولو لم يصل اصلا . الى غير ذلك من الابحاث المتفرعة على استنتاج حجية الظن من مقدمات الانسداد ، فان تلك المباحث كلها ساقطة ملغاة بعد ماذكرناه من ان مقدمات الانسداد عقيمة عن إثبات حجية الظن .

(خاتمة)

يذكر فيها امران تبعاً لصاحب الكفاية وشيخنا الانصاري (ره)

(الامر الاول) ـ ان الظن الخاص الثابتة حجيته بالادلة الخاصة ، والظن المطلق الثابتة حجيته بدليل الانسداد ـ على تقدير تمامية المقدمات ـ هل تختص حجيتهما بالفروع أو تعم الاصول الاعتقادية ايضاً ؟ وتفصيل الكلام في المقام ان الظن إما ان يتعلق بالاحكام الفرعية ، وإما ان يتعلق بالاصول الاعتقادية ، وإما ان

يتعلق بغيرها كالامور التكوينية والتأريخية .

اما الظن المتعلق بالاحكام الفرعية ، فهو حجة سواء كان من الظن الخاص او من الظن المطلق ، اما الظن الخاص فواضح . واما الظن المطلق ، فلان المفروض تمامية مقدمات الانسداد .

واما الظن المتعلق بالاصول الاعتقادية ، فلا ينبغي الشك في عدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا ، كمعرفة الباري جل شأنه ، أو شرعاً كمعرفة المعاد الجسماني ، إذ لا يصدق عليه المعرفة ، ولا يكون تحصيله خروجا من ظلمة الجهل الى نور العلم ، وقد ذكرنا في بحث القطع ان الامارات لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية ، فلا بد من تحصيل العلم والمعرفة مع الامكان ، ومع العجز عنه لا إشكال في انه غير مكلف بتحصيله ، اذ العقل مستقل بقبح التكليف بغير المقدور . كما انه لا اشكال في كونه غير معذور ومستحقاً للعقاب فيما إذا كان عجزه عن تقصير منه المعبر عنه بالجاهل المقصر ، فان الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار بالنسبة الى استحقاق العقاب وإن كان ينافيه بالنسبة الى التكليف على ما قرر في محله . وهذا كله واضح إنما الكلام فيما إذا كان عجزه عن تحصيل العلم والمعرفة عن قصور للغفلة أو لغموض المطلب مع عدم الاستعداد ، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال ، ويعبر عن هذا بالجاهل القاصر . والكلام فيه يقع في مقامات ثلاثة :

(المقام الاول) ـ في وجود الجاهل القاصر وعدمه .

(المقام الثاني) ـ في ترتب احكام الكفر عليه ، كالنجاسة والمنع من الارث والتناكح وغير ذلك من الاحكام الفرعية المترتبة على الكفر .

(المقام الثالث) ـ في استحقاقه العقاب وعدمه .

(اما المقام الاول) فحق القول فيه انه لا يوجد الجاهل القاصر بالنسبة الى وجود الصانع إلا نادراً ، إذ كل انسان ذي شعور وعقل ـ ولو كان

في غاية قلة الاستعداد ما لم يكن ملحقاً بالصبيان والمجانين ـ يدرك وجوده ونفسه ، وهو اول مدرك له ، ويدرك انه حادث مسبوق بالعدم ، وانه ليس خالقاً لنفسه بل له خالق غيره ، وهذا المعنى هو الذي ذكره سبحانه وتعالى بقوله : (اخلقوا من غير شيء ام هم الخالقون) ثم ينتقل الى وجود غيره ، وهو مدرك ثان له ، وينتقل منه ايضاً الى وجود الصانع ، كما قال عز من قائل : (ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله) اي انهم يعترفون بالخالق جل ذكره بمجرد الالتفات الى وجود السماوات والارض . وكذا الحال بالنسبة الى التوحيد ، فان كل انسان ذي شعور وعقل كما يدرك ان له صانعاً يدرك بحسب ارتكازه الفطري ان الخالق جل ذكره واحد لا شريك له .

(وبالجملة) الجاهل القاصر بالنسبة الى وجود الصانع وتوحيده جل ذكره نادر أو غير موجود . نعم الجاهل القاصر بالنسبة الى النبوة الخاصة والامامة والمعاد الجسماني في غاية الكثرة ، فان كثيراً من نسوان اليهود والنصارى قاصرات عن تحصيل مقدمات التصديق والجزم بالنبوة الخاصة ، وكذا نسوان المخالفين بالنسبة الى الامامة ، وكذا بعض من الرجال بالنسبة الى المعاد الجسماني .

و (اما المقام الثاني) فالصحيح فيه جريان احكام الكفر على الجاهل بالاصول الاعتقادية ولو كان جهله عن قصور ، لاطلاقات الادلة الدالة على ترتب تلك الاحكام ، فان قلنا بنجاسة اهل الكتاب مثلا لا فرق بين ان يكون جهلهم عن تقصير او قصور .

و (اما المقام الثالث) فالمعروف بينهم ان الجاهل القاصر غير مستحق للعقاب وهو الصحيح ، إذ العقل مستقل بقبح العقاب على امر غير مقدور ، وانه من اوضح مصاديق الظلم ، فالجاهل القاصر معذور غير معاقب على عدم

معرفة الحق بحكم العقل اذا لم يكن يعانده ، بل كان منقاداً له على اجماله . ولعل هذا ظاهر ، ولكن مع ذلك التزم صاحب الكفاية (ره) في حاشيته على الكفاية بأنه مستحق للعقاب ، وهو مبني على ما ذكره في بحث الطلب والارادة (تارة) وفي بحث القطع (اخرى) من ان العقاب انما هو من تبعات البعد عن المولى الناشىء من الخباثة الذاتية ، فينتهي الامر بالاخرة الى امر ذاتي ، والذاتي لا يعلل . وهذا الكلام وان صدر من هذا العالم العيلم ، إلا انه خلاف الصواب وقد ذكرنا ما فيه في بحث الطلب والارادة ولا نعيد .

هذا كله فيما اذا كان الظن متعلقاً بما تجب معرفته عقلا او شرعاً . واما ان كان الظن متعلقاً بما يجب التباني وعقد القلب عليه والتسليم والانقياد له ، كتفاصيل البرزخ وتفاصيل المعاد ووقائع يوم القيامة وتفاصيل الصراط والميزان ونحو ذلك مما لاتجب معرفته ، وانما الواجب عقد القلب عليه والانقياد له على تقدير اخبار النبي صلى الله عليه وآله به ، فان كان الظن المتعلق بهذه الامور من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بغير دليل الانسداد فهو حجة ، بمعنى انه لا مانع من الالتزام بمتعلقه وعقد القلب عليه ، لانه ثابت بالتعبد الشرعي ، بلا فرق بين ان تكون الحجية بمعنى جعل الطريقية كما اخترناه ، أو بمعنى جعل المنجزية والمعذرية كما اختاره صاحب الكفاية (ره) ، وان كان الظن من الظنون المطلقة الثابتة حجيتها بدليل الانسداد فلا يكون حجة ، بمعنى عدم جواز الالتزام وعقد القلب بمتعلقه لعدم تمامية مقدمات الانسداد في المقام ، اذ منها عدم جواز الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام ، أو عدم وجوبه لكونه حرجاً على المكلف . والاحتياط في هذا النوع من الامور الاعتقادية بمكان من الامكان ، بلا استلزام للاختلال والحرج ، اذ الالتزام بما هو الواقع وعقد القلب عليه على اجماله لا يستلزم الاختلال ولا يكون حرجا على المكلف .

واما الظن المتعلق بالامور التكوينية أو التاريخية ، كالظن بأن تحت الارض كذا أو فوق السماء كذا ، والظن باحوال اهل القرون الماضية وكيفية حياتهم ونحو ذلك ، فان كان الظن مما لم يقم على اعتباره دليل خاص (وهو الذي نعبر عنه بالظن المطلق) فلا حجية له في المقام . والوجه فيه ظاهر . واما ان كان من الظنون الخاصة فلا بد من التفصيل بين مسلكنا ومسلك صاحب الكفاية (رحمه الله) فانه على مسلكنا من ان معنى الحجية جعل غير العلم علماً بالتعبد يكون الظن المذكور حجة باعتبار اثر واحد وهو جواز الاخبار بمتعلقه ، فاذا قام ظن خاص على قضية تاريخية أو تكوينية : جاز لنا الاخبار بتلك القضية بمقتضى حجية الظن المذكور ، لان جواز الاخبار عن الشيء منوط بالعلم به ، وقد علمنا به بالتعبد الشرعي . وهذا بخلاف مسلك صاحب الكفاية (ره) فان جعل الحجية لشيء بمعنى كونه منجزاً ومعذراً لا يعقل إلا فيما اذا كان لمؤداه اثر شرعي وهو منتف في المقام ، إذ لا يكون اثر شرعي للموجودات الخارجية ولا للقضايا التأريخية ليكون الظن منجزاً ومعذراً بالنسبة اليه . واما جواز الاخبار عن شيء فهو من آثار العلم به لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعي . ولذا لا يجوز الاخبار عن شيء مع عدم العلم به ولو كان ثابتاً في الواقع ، كما ان الامر في القضاء كذلك ، فان الناجي من القضاة هو الذي يحكم بالحق ويعلم انه الحق . واما الذي يحكم بالحق وهو لا يعلم انه الحق فهو من الهالكين ، كالذي يحكم بغير الحق سواء علم بأنه غير الحق او لم يعلم على ما في الرواية .

وظهر بما ذكرناه انه ـ على مسلك صاحب الكفاية (ره) ـ لا يجوز الاخبار البتي بما في الروايات من الثواب على المستحبات أو الواجبات ، بأن نقول (من صام في رجب مثلا كان له كذا) بل لا بد من نصب قرينة دالة على انه مروي عنهم (ع) : بأن نقول مثلا روي انه من صام في رجب كان له كذا .

(الامر الثاني) ـ ان الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث لولاه لم يكن حجة ام لا ؟ وهل يوهن به السند أو الدلالة بحيث لو قام على خلافه يسقط عن الحجية أم لا ؟ وهل يرجح به احد المتعارضين على الآخر ام لا ؟ فيقع الكلام في هذه الجهات الثلاث :

(اما الكلام في الجهة الاولى) فهو ان المعروف المشهور بينهم انجبار ضعف السند بعمل المشهور ، مع ان الشهرة في نفسها لا تكون حجة . واختاره صاحب الكفاية (ره) وذكر في وجهه ان الخبر الضعيف وان لم يكن حجة في نفسه ، الا ان عمل المشهور به يوجب الوثوق بصدوره ، ويدخل بذلك في موضوع الحجية .

اقول : ان كان مراده ان عمل المشهور يوجب الاطمئنان الشخصي بصدور الخبر ، فالكبرى وان كانت صحيحة إذ الاطمئنان الشخصي حجة ببناء العقلاء ، فانه علم عادي ، ولذا لا تشمله ادلة المنع عن العمل بالظن ؛ لكن الصغرى ممنوعة ، اذ ربما لا يحصل الاطمئنان الشخصي من عمل المشهور . وان كان مراده ان عمل المشهور يوجب الاطمئنان النوعي ، فما ذكره غير تام صغرى وكبرى (اما الصغرى) فلانه لا يحصل الاطمئنان بصدور الخبر الضعيف لنوع الناس من عمل المشهور . و (اما الكبرى) فلانه على تقدير حصول الاطمئنان النوعي لادليل على حجيته مع فرض عدم حصول الاطمئنان الشخصي . ولم يثبت ذلك بدليل ، انما الثابت ـ بسيرة العقلاء وبعض الآيات الشريفة والروايات التي تقدم ذكرها ـ حجية خبر الثقة الذي يحصل الوثوق النوعي بوثاقة الراوي ، بمعنى كونه محترزاً عن الكذب ، لا حجية خبر الضعيف الذي يحصل الوثوق النوعي بصدقه ومطابقته للواقع من عمل المشهور ، بل لا دليل على حجية خبر الضعيف الذي يحصل منه اليقين النوعي بصدقه في فرض عدم حصول اليقين

الشخصي ولا الاطمئنان الشخصي .

(وبالجملة) لابد في حجية الخبر إما من الوثوق النوعي بوثاقة الراوي أو الوثوق الشخصي بصدق الخبر ومطابقته للواقع ، ولو من جهة عمل المشهور لا من جهة وثاقة الراوي واما مع انتفاء كلا الامرين فلم يدل دليل على حجيته ولو مع حصول الوثوق النوعي ، بل اليقين النوعي بصدقه . هذا كله مع ما تقدم في أواخر بحث حجية الخبر من منع الصغرى ، وانه لم يعلم استناد المشهور الى الخبر الضعيف ومجرد الموافقة من دون الاستناد لا يوجب الانجبار عند القائل به .

(اما الجهة الثانية) فالمعروف بينهم فيها ان الخبر الصحيح يوهن باعراض المشهور عنه بل صرحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحة ازداد وهناً باعراض المشهور عنه . وليعلم ان محل الكلام هو الخبر الذي كان بمرأى من المشهور ومسمع ولم ، يعملوا به واما الخبر الذى احتمل عدم اطلاعهم عليه فهو خارج عن محل الكلام ، ولا اشكال في جواز العمل به مع كونه صحيحاً في نفسه إذ لا يصدق عليه انه معرض عنه عند المشهور ، لان الاعراض فرع الاطلاع ، فمع عدم الاطلاع لا يصح إسناد الاعراض اليهم .

و (بالجملة) محل الكلام الخبر الذى احرز إعراض المشهور عنه ، فالمشهور انه يوهن به ويسقط عن الحجية . وذكر صاحب الكفاية (ره) انه لا يسقط بذلك عن الحجية ، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة بما اذا لم يكن ظن بعدم صدوره الحاصل من إعراض المشهور او غيره من اسباب الظن غير المعتبر وهذا هو الصحيح . وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في اواخر بحث حجية الخبر فراجع .

هذا كله من حيث السند . واما من حيث الدلالة فالمعروف بينهم عدم انجبار ضعف الدلالة بعمل المشهور ، مع عدم ظهور الخبر في نفسه ، وعدم وهن

الدلالة باعراض المشهور مع ظهوره في نفسه . وهذا الذي ذكروه متين جداً . اما عدم الانجبار بعمل المشهور فلاختصاص دليل الحجية بالظهور ، فلو لم يكن اللفظ بنفسه ظاهراً في معنى ، ولكن المشهور حملوه عليه لا يكون حملهم موجباً لانعقاد الظهور في اللفظ ، فلا يشمله دليل حجية الظواهر . واما عـــدم الانكسار فلعدم اختصاص دليل حجية الظواهر بما اذا لم يكن الظن بخلافها ، او بما اذا لم يحملها المشهور على خلافها : فلو كان اللفظ بنفسه ظاهراً في معنى ، وحمله المشهور على خلافه لم يكن ذلك مانعاً عن انعقاد الظهور ، فلا يسقط عن الحجية فما ذكروه في الدلالة من ان عمل المشهور لا يوجب الانجبار ولا اعراضهم يوجب الانكسار متين . فيا ليتهم عطفوا السند على الدلالة وقالوا فيه بما قالوا فيها من عدم الانجباز والانكسار .

نعم هنا شيء وهو انه اذا حمل جماعة من العلماء اللفظ على معنى لم يكن ظاهراً فيه في نظرنا مع كونهم من اهل اللسان العربي ومن اهل العرف يستكشف بذلك ان اللفظ ظاهر في هذا المعنى الذي حملوه عليه ، اذ المراد من الظهور هو الذي يفهمه اهل العرف من اللفظ . والمفروض انهم فهموا ذلك المعنى وهم من اهل اللسان . ولكن يختص ذلك بما اذا احرز ان حملهم اللفظ على هذا المعنى انما هو من جهة حاق اللفظ . واما اذا احتمل ان حملهم مبني على قرائن خارجية مستكشفة باجتهاداتهم ، فلا يكون حجة لعدم الظهور العرفي حينئذ . واجتهادهم في ذلك ليس حجة لنا وكذا الحال في طرف الاعرض ، فان كان اللفظ ظاهراً في معنى في نظرنا ، وحملها جماعة من العلماء على خلافه ، واحرز ان حملهم مستند الى حاق اللفظ لا الى ظنونهم واجتهاداتهم يستكشف بذلك ان اللفظ ليس ظاهراً في المعنى الذي فهمناه ، بل هو خلاف الظاهر ، فان خلاف الظاهر هو ما يفهم العرف خلافه من اللفظ

(اما الجهة الثالثة) - وهي ترجيح احد الدليلين المتعارضين على الآخر بالظن غير المعتبر ، فقد التزم به شيخنا الانصاري (ره) واستدل له بوجهين مذكورين في الرسائل . ولكن الصحيح عدم صحة الترجيح بالظن ، لان اخبار الترجيح كلها ضعيفة سنداً او دلالة ، إلا رواية الراوندي الدالة على الترجيح بموافقة الكتاب . (اولا) وبمخالفة العامة (ثانياً) فلا وجه للتعدي الى الترجيح بالعدالة والوثاقة وغيرها مما هو مذكور في الاخبار العلاجية ، فضلا عن التعدي الى الترجيح بمطلق الظن . وكذا الحال في اخبار التخيير ، فانها ايضاً غير تامة فلا وجه للالتزام بالتخيير بين الخبرين المتعارضين ، كما لا وجه لترجيح احدهما على الآخر بالظن ، بل يسقط كلاهما عن الحجية ، لعدم امكان شمول دليل الحجية للمتعارضين ، لعدم معقولية التعبد بالمتناقضين أو بالمتضادين ولا لاحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجح ، فلا بد من رفع اليد عن كليهما والرجوع الى عام او مطلق فوقهما ، ومع عدمهما كان المرجع هو الاصول العملية . وقد تعرضنا لتفصيل ذلك كله في بحث التعادل والترجيح من كتابنا هذا .

(الاصول العملية)

(الاصول العملية)

الاصول العملية هي المرجع عند الشك . وقبل الشروع في المقصود لابدلنا من بيان امور :

(الامر الاول) ـ قد ذكرنا في اول بحث الالفاظ ان المسألة الاصولية هي ما يمكن ان تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلي الفرعي ، بحيث تكون نسبتها الى الاستنباط نسبة الجزء الاخير من العلة التامة الى المعلول ، وذكرنا ايضاً ان المسائل الاصولية تنقسم الي اقسام :

(القسم الاول) ما يوصلنا الى الحكم الشرعي بالقطع الوجداني ، كالبحث عن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، والبحث عن الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضده ، والبحث عن إمكان اجتماع الوجوب والحرمة وعدمه ، بمعنى ان وجود احدهما هل يستلزم عدم الآخر ام لا ؟ فان هذه المباحث ـ على تقدير تمامية الملازمة ـ توجب القطع بالحكم الشرعي بعد انضمام الصغرى اليها ، وتسمى بالبحث عن المداليل (تارة) وعن الاستلزامات العقلية (اخرى) وهذه المسائل وإن ذكرها الاصوليون في مباحث الالفاظ ، إلا انها ليست منها ، اذ البحث فيها انما هو عن لوازم نفس الاحكام بما هي لا بما هي مدلولة للادلة اللفظية ، فلا ربط لها بمباحث الالفاظ .

(القسم الثاني) ـ ما يوصلنا الى الحكم الشرعي بالتعبد . وهذا على نوعين:

(النوع الاول) ـ ما يكون البحث فيه صغروياً ، كمباحث الالفاظ ، فان البحث فيها انما هو عن الصغرى ونفس الظهور ، كالبحث عن ان الامر ظاهر في الوجوب ام لا ؟ والنهي ظاهر في الحرمة ام لا ؟ وكذا سائر مباحث الالفاظ ، فانها بحث عن الظهور . واما الكبرى وهي حجية الظواهر فمسلمة عند العقلاء

والعلماء بلا خلاف فيها . ولا يبحث عنها في علم الاصول ، وان توهم اختصاصها بمن قصد افهامه وتقدم دفعه في محله .

(النوع الثاني) ـ ما يكون البحث فيه كبروياً اي يكون البحث فيه عن حجية شيء لاثبات الاحكام الشرعية ، كالبحث عن حجية الخبر والبحث عن حجية الاجماع المنقول ، والبحث عن حجية الشهرة . ومنه البحث عن حجية الظن الانسدادي على الكشف . وهذا النوع هو القسم الثالث من المسائل الاصولية . كما ان مباحث الالفاظ هي القسم الثاني منها .

(القسم الرابع) ـ ما لا يوصلنا الى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالتعبد الشرعي ، بل يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لبيان الاحكام الظاهرية في فرض الشك في الحكم الواقعي وتسمى هذه القواعد بالاصول العملية الشرعية . ويعبر عن الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي ، كما يعبر عن الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي . ووجه المناسبة في هـذا التعبير والاصطلاح ما ذكروه في تعريف الفقه والاجتهاد ، فانهم عرفوا الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية . ومرادهم من الاحكام هو الاعم من الاحكام الظاهرية والواقعية ، بقرينة ذكر لفظ العلم ضرورة ان الاحكام الواقعية لا طريق الى العلم بها غالباً ، فناسب ان يسمى الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي ، لكونه مثبتاً للحكم المذكور في تعريف الفقه ، وعرفوا الاجتهاد بانه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي . ومن الواضح ان المراد بالحكم هو خصوص الواقعي بقرينة اخذ الظن في التعريف ، فانه هو الذي قد يحصل الظن به للمجتهد . واما الحكم الظاهري فيعلمه المجتهد لا محالة ، فناسب ان يسمى الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادى ، لكونه دليلا على الحكم المذكور في تعريف الاجتهاد .

ولا يخفى ان تسمية الحكم المجعول في ظرف الشك في الحكم الواقعي بالحكم الظاهري انما هو لتميزه عن الحكم الواقعي المجعول للشيء بعنوانه الاولي لا بعنوان انه مشكوك فيه ، وإلا فالحكم الظاهري ايضاً حكم واقعي مجعول للشيء بعنوان انه مشكوك فيه .

(القسم الخامس) ـ ما يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لتعيين الوظيفة الفعلية عقلا عند العجز عن جميع ما تقدم ، فان المكلف اذا لم يصل الى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالتعبد الشرعي ، وعجز ايضاً عن معرفة الحكم الظاهري ، تعين عليه الرجوع الى ما يستقل به العقل من البراءة أو الاحتياط او التخيير على اختلاف الموارد . وتسمى هذه القواعد بالاصول العملية العقلية

هذه هي مسائل علم الاصول على نحو الاجمال . وقد فرغنا عن البحث في ثلاثة اقسام منها . ويقع الكلام فعلا في القسم الرابع والخامس منها . وحيث ان الاصوليين ادرجوا الخامس في الرابع وتعرضوا للبحث عنهما في عرض واحد ، فنحن نتبعهم في ذلك مراعاة للاختصار .

(الامر الثاني) ـ ان الاصول العملية التي هي المرجع عند الشك منحصرة في اربعة : وهي البراءة والاحتياط (وقد يسمى باصالة الاشتغال اوقاعدة الاشتغال) والاستصحاب والتخيير . وهذا الحصر استقرائي بلحاظ نفس الاصول وعقلي بلحاظ الموارد .

(اما الاول) فلانه يمكن بحسب التصور ان يجعل اصل آخر غير الاصول الاربعة في بعض صور الشك ، كما اذا قال المولى : اذا شككت بين الوجوب والاباحة فابن على الاستحباب ؛ او اذا دار الامر بين الحرمة والاباحة فابن على الكراهة مثلا ، إلا ان الاستقراء اثبت انحصار الاصول في الاربعة .

و (اما الثاني) ـ فلأن الشك اما ان تعلم له حالة سابقة وقد اعتبرها

الشارع أو لا ، بان لا تعلم له حالة سابقة أو علمت ولم يعتبرها الشارع ، كما اذا كان الشك في بقاء شيء ناشئاً من الشك في المقتضي ، على القول بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع في جريان الاستصحاب ، وكذا على غيره من التفصيلات المذكورة في بحث الاستصحاب . و (الاول) ـ اى الشك الذى علمت له حالة سابقة واعتبرها الشارع مجرى للاستصحاب سواء كان الشك في التكليف او في المكلف به ، وامكن الاحتياط ام لم يمكن . (والثاني) ـ اى الشك الذى لم يعتبر الشارع حالته السابقة ، سواء كانت له حالة سابقة معلومة ولم يعتبرها الشارع او لم تكن ، فان كان الشك في اصل التكليف كان مجرى للبراءة ، وان كان الشك في المكلف به مع العلم باصل التكليف ، فان امكن الاحتياط فهو مجرى لقاعدة الاشتغال ، كما في موارد دوران الامر بين القصر والتمام ، وان لم يمكن الاحتياط كما في دوران الامر بين المحذورين ، فهو مورد لقاعدة التخيير . هذا كله في الحكم التكليفي وكذا الحال عند الشك في الحكم الوضعي ، فيجرى فيه جميع ما ذكرناه في الحكم التكليفي بناء على كون الحكم الوضعي ايضاً مجعولا مستقلا كما هو الصحيح ، على ماسنتكلم فيه في بحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى . وإن كان بعض اقسامه منتزعاً من التكليف كالشرطية والجزئية للمأمور به .

(وبالجملة) لا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي من حيث تقسيم الشك فيه الى الاقسام الاربعة ، وجريان الاصل العملي فيه ، ثم ان عدم ذكر اصالة الطهارة عند الشك في النجاسة في علم الاصول انما هو لعدم وقوع الخلاف فيها فانها من الاصول الثابتة بلا خلاف فيها ، ولذا لم يتعرضوا للبحث عنها في علم الاصول ، لا لكونها خارجة من علم الاصول وداخلة في علم الفقه على ما توهم .

وخلاصة القول ان اصالة الطهارة عند الشك في النجاسة بمنزلة اصالة الحل عند

الشك في الحرمة ، فكما ان البحث عن الثانية داخل في علم الاصول باعتبار ترتب تعيين الوظيفة الفعلية عليه ، كذلك البحث عن الاولى ايضاً داخل في علم الاصول لعين الملاك المذكور . غاية الامر ان مفاد اصالة الحل هو الحكم التكليفي ، ومفاد أصالة الطهارة هو الحكم الوضعي . ومجرد ذلك لا يوجب الفرق بينهما من حيث كون البحث عن إحداهما داخلا وعن الاخرى خارجاعنه .

واما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) ـ من ان الوجه لعدم التعرض لاصالة الطهارة في علم الاصول عدم اطرادها في جميع ابواب الفقه ، واختصاصها بباب الطهارة ـ فغير تام ، لان الميزان في كون المسألة اصولية هو ان تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي ، ولا يعتبر جريانها في جميع ابواب الفقه ، والا لخرجت جملة من المباحث الاصولية عن علم الاصول ، لعدم اطرادها في جميع ابواب الفقه ، كالبحث عن دلالة النهي عن العبادة على الفساد ، فانه غير جار في غير العبادات من سائر ابواب الفقه .

وقد يتخيل ان الوجه في عدم ذكر أصالة الطهارة في علم الاصول ان الطهارة والنجاسة من الامور الواقعية ، فدائماً يكون الشك فيهما من الشبهة المصداقية ، إذ بعد كونهما من الامور الواقعية لا من الاحكام الشرعية كان الشك فيهما شكا في الانطباق ، فتكون الشبهة مصداقية . ومن الواضح ان البحث عن الشبهات الموضوعية لا يكون من المسائل الاصولية ، لان المسألة الاصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلي ، كما تقدم مراراً .

وفيه انه إن اريد من كونها من الامور الواقعية انهما ناشئان من المصلحة والمفسدة الواقعيتين ، وليستا من الاحكام الجزافية المجعولة بلا لحاظ مصلحة أو مفسدة ، فالشك في نجاسة شيء وطهارته يرجع الى الشك في المنشأ الذي هو من الامور الواقعية ، فهذا وإن كان صحيحاً ، إلا انه لا يوجب كون الشك فيهما من

الشبهة المصداقية ، وإلا لزم كون الشك في جميع الاحكام الشرعية من الشبهة المصداقية ، لان جميع الاحكام ناشيء من المصالح والمفاسد النفس الامرية الموجودة في متعلقاتها ، على ما هو المشهور او في نفسها ، والشك فيها يستلزم الشك في منشأها ، فيلزم كون الشبهة مصداقية عند الشك في جميع الاحكام الشرعية . وهذا مما نقطع بفساده بالضرورة .

وان اريد انها ليستا من الاحكام بل من قبيل الخواص والآثار ، كخواص الادوية التي لا يعرفها إلا الاطباء ، فالطهارة والنجاسة ايضاً من هذا القبيل ، ولا يعرفها الا الشارع العالم بجميع الاشياء وخواصها .

ففيه (اولا) ـ انه خلاف ظواهر الادلة ، فان الظاهر منها انها حكمان مجعولان كسائر الاحكام الوضعية والتكليفية ، وان الشارع قد حكم بهما بما انه شارع لا انها خبر بها بما انه من اهل الخبرة وانه العارف بخواص الاشياء . ولعل هذا واضح

و (ثانياً) ـ انه لو سلمنا كونهما من قبيل الخواص والآثار ، وقد اخبر بها الشارع لا نسلم كون الشك فيهما من الشبهة المصداقية ، لان الميزان في كون الشبهة مصداقية ـ ان يكون المرجع فيها هو العرف لا الشارع ، كما ان الامر في الشبهة الحكمية بعكس ذلك ، اذ المرجع الوحيد في الشبهة الحكمية هو الشارع ولا اشكال أن في المرجع ـ عند الشك في نجاسة شيء وطهارته كالعصير العنبي بعد الغليان ، وكعرق الجنب من الحرام ، وعرق الابل الجلال ونحوها ـ هو الشارع ليس إلا ، فكونها من قبيل الخواص والآثار لا يجعل الشك فيها من الشبهة المصداقية بعد الاعتراف بأن بيانها من وظائف الشارع ولا يعلمها الا هو .

فتحصل ان البحث عن اصالة البراءة من المسائل الاصولية . والوجه في عدم التعرض له في علم الاصول هو ماذكرناه من كونها من الامور المسلمة التي لا نزاع فيها ولا خلاف .

(الامر الثالث) ـ ان شيخنا الانصاري (ره) جعل الشك في التكليف الذي هو مجرى للبراءة على اقسام ثمانية ، باعتبار ان الشبهة (تارة) تكون وجوبية ، و (اخرى) تحريمية . وعلى كلا التقديرين اما ان يكون منشأ الشك فقدان النص أو اجماله او تعارض النصين أو الامور الخارجية ، كما في الشبهات الموضوعية . وتعرض للبحث عن كل قسم مستقلا . والوجه في هذا التقسيم والبحث عن كل قسم مستقلا امران : (الاول) اختصاص بعض ادلة البراءة بالشبهة التحريمية ، كقوله عليه السلام : (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) . (الثاني) ـ ان النزاع المعروف بين الاصوليين والاخباريين ايضاً مختص بها . واما الشبهة الوجوبية فوافق الاخباريون الاصوليين في الرجوع الى البراءة الا المحدث الاسترابادي . ولا يخفى ان الاقسام غير منحصرة في ثمانية ، إذ من الشك في التكليف الذي هو مورد للبراءة دوران الامر بين الوجوب والحرمة والاباحة . وعليه كانت الاقسام اثنا عشر لا ثمانية .

وجعل صاحب الكفاية (ره) البحث عاماً لمطلق الشك في التكليف الجامع بين جميع الاقسام المذكورة ، إلا فرض تعارض النصين ، فأخرجه من هذا البحث ، بدعوى انه ليس مورداً للبراءة ، لان المتعين فيه الرجوع الى المرجحات ، ومع فقدها يتخير . فالبحث عنه راجع الى التعادل والترجيح لا الى البراءة ، لأن اصالة البراءة تكون مرجعاً عند عدم الدليل ، ومع وجود الدليل تعييناً ـ كما اذا كان احد النصين راجحاً على الآخر ـ أو تخييراً كما اذا لم يكن لاحدهما ترجيح على الآخر لا تصل النوبة الى البراءة .

اقول : أما ماصنعه الشيخ (ره) من التقسيم والتعرض للبحث عن كل قسم مستقلا ، ففيه ان ملاك جريان البراءة في جميع الاقسام واحد ، وهو عدم وصول التكليف الى المكلف . وعمدة ادلة القول بالبراءة ايضاً شاملة لجميع الاقسام .

وهذا هو الوجه لذكر الشبهة الموضوعية الوجوبية والتحريمية في المقام ، فان البحث عنها ليس من مسائل علم الاصول ، بل من مسائل الفقه كما هو ظاهر ، فذكرها في المقام انما هو لعموم الادلة لها . واختصاص بعض الأدلة بالشبهة التحريمية لا يوجب تكثير الاقسام وافرادها بالبحث ، مع كون الملاك في الجميع واحداً وشمول عمدة الادلة ايضاً للجميع. فالصحيح ماصنعه صاحب الكفاية(ره) من تعميم البحث لمطلق الشك في التكليف الجامع لجميع الاقسام .

ولكن يرد عليه ايضاً ان اخراج تعارض النصين على اطلاقه من بحث البراءة مما لا وجه له ، لما سنذكره ان شاء الله تعالى في مبحث التعادل والترجيح من ان مقتضى القاعدة في التعارض هو التساقط والرجوع الى عام فوقهما ، ومع عدمه يرجع الى الاصل العملي ، ولا ينحصر التعارض بخصوص الخبرين ، بل يمكن وقوعه بين ظاهري الكتاب ، ويرجع فيه بعد التساقط الى الاصل العملي بلا كلام واشكال ، بل وكذا الحال ان وقع التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه ، وكان العموم في كل منهما ناشئاً من الاطلاق ، فيسقط كلا الاطلاقين لعدم جريان مقدمات الحكمة ، ويرجع الى الاصل العملي ، بل وكذا الحال لو كان التعارض بين الخبرين بالتباين او بالعموم من وجه ، مع كون العموم في كل منهما بالوضع مع عدم رجحان احدهما على الآخر بموافقة الكتاب ولا بمخالفة العامة ، فان الخبرين يسقطان عن الحجية ، ويرجع الى الاصل العملي لما سنذكره في بحث التعادل والترجيح من عدم تمامية ادلة التخيير ، ولا ادلة الترجيح بغير موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات التي ذكروها في المقام ، فان ادلة التخيير وادلة الترجيح بتلك المرجحات غير تامة من حيث السند او من حيث الدلالة او من الجهتين .

نعم اذا وقع التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه ، مع كون

العموم فيهما بالوضع وكان احدهما موافقاً لظاهر الكتاب او مخالفاً للعامة تعين الاخذ به بمقتضى رواية الراوندي الدالة على كون موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات في الخبرين المتعارضين ، فلا يمكن الرجوع الى الاصل العملي . وعليه فالمناسب بل المتعين إدخال تعارض الدليين بجميع صوره في بحث البراءة ، إلا صورة واحدة وهي ما اذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين أو بالعموم من وجه . مع كون العموم فيهما بالوضع ، وكان احدهما راجحاً على الآخر بموافقة الكتاب أو بمخالفة العامة .

(الامر الرابع) ـ ان النزاع المعروف بين الاصوليين والاخباريين في مسألة البراءة انما هو في الصغرى وفي تمامية البيان من قبل المولى وعدمه . وأما الكبرى ـ وهي عدم كون العبد مستحقاً للعقاب على مخالفة التكليف مع عدم وصوله الى المكلف ـ فهي مسلمة عند الجميع ، ولم يقع فيه نزاع بين الاصوليين والاخباريين ، كيف ؟ وإن العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل من اوضح مصاديق الظلم ، وقد دلت الآيات والروايات على ان الله سبحانه وتعالى لايعاقب إلا بعد البيان ، لئلا يكون للناس على الله حجة ، بل له الحجة البالغة .

(وبالجملة) ـ عدم استحقاق العقاب في فرض عدم البيان مما لم ينكره ولن ينكره عاقل ، انما الخلاف بين الاصوليين والاخباريين في الصغرى ، حيث ذهب اصحابنا الاخباريون الى تمامية البيان ، وقيام الحجة على التكاليف الواقعية لوجهين : (الاول) ـ العلم الاجمالي بثبوت التكاليف وهو يقتضى الاحتياط (الثاني) ـ الاخبار الكثيرة الدالة على التوقف عند الشبهة ، وعلى الاحتياط في المشتبهات ، وعليه فالذى يناسب بحث البراءة هو البحث عن الصغرى والتعرض لهذين الوجهين ، واثبات ان العلم الاجمالي بثبوت التكاليف قد انحل بما عثرنا عليه من الاحكام التي دلت عليها الاخبار ، على ما اشرنا اليه غير مرة ، وإثبات ان

اخبار التوقف والاحتياط ظاهرة ـ بنفسها أو بضميمة الروايات الدالة على جواز الاقتحام في الشبهات ـ في الارشاد الى حكم العقل بوجوب تحصيل الامن من العقاب ، فتكون ناظرة الى الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي . وسنتكلم في كلا الوجهين عند التعرض لا ستدلال الاخباريين والجواب عنه .

واما البحث عن الكبري والاستدلال عليها بالآيات والروايات وبحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فلا ملزم له ، لما ذكرناه من انها مسلمة عند الاخباريين والاصوليين ، ولم يقع فيها خلاف ليحتاج الى الاثبات والاستدلال ، إلا أنا نتعرض للبحث عن الكبرى والاستدلال عليها بالآيات والروايات وحكم العقل ، تبعاً لشيخنا الانصاري (ره) وحرصاً على ما فيه من الفائدة ، والتعرض لفقه الاحاديث الشريفة ،

اذا عرفت هذه الامور فاعلم انه قد استدل على البراءة مع الشك في التكليف بامور :

(منها) ـ قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ، وتقريب الاستدلال به ان بعث الرسول كناية عن بيان الاحكام للانام واتمام الحجة عليهم ، كما هو ظاهر بحسب الارتكاز والفهم العرفي ، فتدل الآية الشريفة على نفي العقاب بمخالفة التكليف غير الواصل الى المكلف .

واورد على الاستدلال بهذه الآية الكريمة بوجهين : (الاول) ـ ان المراد من الآية هو الاخبار عن عدم وقوع العذاب على الامم السابقة إلا بعد البيان ، بقرينة التعبير بلفظ الماضي في قوله تعالى (وما كنا معذبين) فيكون المراد هو الاخبار عن عدم وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى من الامم السابقة إلا بعد البيان ، فلا دلالة لها على نفي العذاب الاخروي عند عدم تمامية البيان . (الثاني) ـ ان المنفي في الآية فعلية العقاب لاستحقاقه ، ونفي الفعلية لا يدل على نفي

الاستحقاق ، مع ان محل الكلام بيننا وبين الاخباريين هو الثاني .

(أما الايراد الاول) فيدفعه (اولا) ـ أن نفي العذاب الدنيوى عند عدم تمامية البيان يدل بالاولوية القطعية على نفي العذاب الاخروى ، إذ العذاب الدنيوى اهون من العذاب الاخروى ، لكونه منقطعاً غير دائم . و (ثانياً) ـ أن جملة ما كان أو ما كنا وامثالها من هذه المادة مستعملة في ان الفعل غير لائق به تعالى ، ولا يناسبه صدوره منه جل شأنه . ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها ، كقوله تعالى : (ما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم) . وقوله تعالى : (وما كان الله ليذر المؤمنين) . وقوله تعالى : (ما كان الله معذبهم وانت فيهم) وقوله تعالى : (وما كنت متخذ المضلين عضداً الى غير ذلك فجملة الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد فيكون المراد ان التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى ، ولا يناسب حكمته وعدله ، فلا يبقى فرق حينئذ بين العذاب الدنيوي والاخروي .

وبهذا ظهر الجواب عن الايراد الثاني ايضاً ، لان عدم لياقة التعذيب قبل البيان يدل على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب إذ مع فرض استحقاق العبد لاوجه لعدم كونه لائقاً به تعالى ، بل عدم لياقته به تعالى انما هو لعدم استحقاق العبد له ، فالمدلول المطابقي للآية الشريفة وان كان نفي فعلية العذاب إلا أنها تدل على نفي الاستحقاق بالالتزام على ما ذكرناه .

واما ما أجاب به شيخنا الانصاري (ره) عن الايراد الثاني من أن الخصم يسلم الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق فنفي الفعلية المستفادة من الآية كاف في إلزامه ، فيرد عليه الوجهان المذكوران في الكفاية : من ان الاستدلال يكون حينئذ جدلياً لا يمكن ان يستند اليه الاصولي المنكر للملازمة المذكورة ، وان اعتراف الخصم بالملازمة المذكورة بعيد جداً ، بل غير واقع ، إذ ربما تنتفي

فعلية العذاب في مورد العصيان اليقيني للعفو أو التوبة أو الشفاعة ، مع ثبوت الاستحقاق فيه بلا كلام واشكال ، فكيف يظن الاعتراف بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق من الاخباريين .

و (منها) ـ حديث الرفع المروي في خصال الصدوق (ره) بسند صحيح عن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله : (رفع عن امتي تسعة : الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة) .

وتقريب الاستدلال به أن الالزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مما لا يعلم فهو مرفوع بمقتضى الحديث الشريف ، والمراد من الرفع هو الرفع في مرحلة الظاهر لا الرفع في الواقع ليستلزم التصويب ، وذلك للقرينة الداخلية والخارجية . أما القرينة الداخلية التي قد يعبر عنها بمناسبة الحكم والموضوع فهي أن نفس التعبير بما لا يعلم يدل على أن في الواقع شيئاً لا نعلمه ، إذ الشك في شيء والجهل به فرع وجوده ، ولو كان المرفوع وجوده الواقعي بمجرد الجهل به لكان الجهل به مساوقاً للعلم بعدمه كما هو ظاهر . وأما القرينة الخارجية فهي الآيات والروايات الكثيرة الدالة على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل . وإن شئت فعبر عن القرينة الخارجية بقاعدة الاشتراك . فانها من ضروريات المذهب . وأيضاً لا إشكال في حسن الاحتياط ولو كان المراد من الرفع هو الرفع الواقعي لم يبق مورد للاحتياط كما هو ظاهر ، فيكون المراد من الحديث أن الالزام المحتمل من الوجوب أو الحرمة مرفوع ظاهراً ، ولو كان ثابتاً في الواقع ، فان الحكم الشرعي ـ واقعياً كان أو ظاهرياً ـ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع . ولا تنافي بين الترخيص الظاهري والالزام الواقعي ، على ما تقدم بيانه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي . ولعل هذا هو مراد صاحب

الكفاية (ره) من قوله : فالالزام المجهول مما لا يعلمون ، فهو مرفوع فعلا وإن كان ثابتاً واقعاً ، فالمقصود من الفعلية في كلامه هو حال الشك لا الفعلية الاصطلاحية في مقابل الانشائية ، لان فعلية الحكم بهذا المعنى تابعة لفعلية موضوعه ، فمع تحقق الموضوع لا يعقل رفع الحكم في مقام الفعلية مع بقائه في مقام الجعل والانشاء .

وبما ذكرناه ـ من أن الحكم الواقعي بنفسه قابل للرفع في مرحلة الظاهر ـ يظهر ما في كلام الشيخ (ره) من ان رفع الحكم المشكوك إنما هو بعدم ايجاب الاحتياط ، فالمرفوع هو وجوب الاحتياط ، لان ذلك خلاف ظاهر الحديث فان ظاهره أن المرفوع هو نفس ما لا يعلم وهو الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط ، وبعد كون الحكم بنفسه قابلا للرفع في مرحلة الظاهر على ما تقدم لاوجه لا رتكاب خلاف الظاهر ، وحمل الحديث على رفع ايجاب الاحتياط نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لأن الاحكام كما أنها متضادة في الواقع كذلك متضادة في مقام الظاهر ، فكما أن عدم الالزام في الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الاعم ، كذلك رفع الالزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً ولا يعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص ، فيكون المرفوع هو نفس الحكم الواقعي ظاهراً ، ومن لوازم رفعه عدم وجوب الاحتياط ، لعدم إمكان الجمع بين الترخيص الظاهري ووجوب الاحتياط ، لتضاد الاحكام ولو في مرحلة الظاهر ، فالمرفوع هو هو نفس الحكم الواقعي لا وجوب الاحتياط . نعم إذا شك في وجوب الاحتياط في مورد ، ولم يقم دليل على وجوبه ولا على عدم وجوبه ، كان وجوب الاحتياط حينئذ مشمولا لحديث الرفع ، ولكنه خارج عن محل الكلام ، وليس كلام الشيخ ناظراً اليه .

ثم إن الاستدلال بهذا الحديث الشريف على المقام انما يتم على تقدير

أن يكون المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) خصوص الحكم أو ما يعمه ، فان الموصول على كل من التقديرين يشمل الشبهة الحكمية والموضوعية . أما على التقدير الثاني فواضح ، إذ المراد من الموصول حينئذ أعم من الحكم المجهول والموضوع المجهول . واما على التقدير الاول ، فلان مفاد الحديث حينئذ أن الحكم المجهول مرفوع ، وإطلاقه يشمل ما لو كان منشأ الجهل بالحكم عدم وصوله الى المكلف كما في الشبهات الحكمية ، أو الامور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية ، واما لو كان المراد من الموصول خصوص الفعل الصادر من المكلف في الخارج ، بمعنى كون الفعل غير معلوم العنوان للمكلف ، بأن لا يعلم أن شرب هذا المائع مثلا شرب خمر أو شرب ماء ، فلا يتم الاستدلال به للمقام ، لاختصاص الحديث حينئذ بالشبهة الموضوعية ، لان ظاهر الوصف المأخوذ في الموضوع كونه من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف لا بحال متعلقه ، فلو كان الموصول عبارة عن الفعل الخارجي كان الحديث مختصاً بما اذا كان الفعل بنفسه مجهولا لا بحكمه ، فلا يشمل الشبهات الحكمية التي لا يكون عنوان الفعل فيها مجهولا . وربما يقال بان المراد من الموصول هو الفعل الخارجي ويستشهد له بامور :

(الاول) ـ وحدة السياق ، لان المراد بالموصول في بقية الفقرات هو الفعل الذى لا يطيقون ، والفعل الذى يكرهون عليه ، والفعل الذى يضطرون اليه ، إذ لا معنى لتعلق الاكراه والاضطرار بالحكم ، فيكون المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ايضاً هو الفعل بشهادة السياق .

وفيه ان الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد ، وهو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء ، ولذا يقال ان الموصول من المبهمات ، وتعريفه انما هو بالصلة ، فكأنه ﷺ قال رفع الشيء الذى لا يعلم ، والشيء الذى

لايطيقون ، والشيء المضطر اليه ، وهكذا ، فلم يستعمل الموصول فى جميع الفقرات إلا في معنى واحد . غاية الامر ان الشيء المضطر اليه لا ينطبق خارجا إلا على الافعال الخارجية وكذا الشيء المكره عليه بخلاف الشيء المجهول فانه ينطبق على الحكم أيضاً . والاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لا يوجب اختلاف المعنى الذى استعمل فيه الموصول ، كي يضر بوحدة السياق ، فان المستعمل فيه في قولنا ما ترك زيدفهو لوارثه ، وما ترك عمرو فهو لوارثه ، وما ترك خالد فهو لوارثه ـ شيء واحـــد فوحدة السياق محفوظة .

ولو كان هذا المفهوم منطبقاً على الدار في الجملة الاولى ، وعلى العقار في الثانية ، وعلى الاشجار في الثالثة فلا شهادة لوحدة السياق على أن متروكات الجميع منطبقة على جنس واحد . والمقام من هذا القبيل بعينه .

(الثاني) ـ أن إسناد الرفع الى الحكم حقيقي ، والى الفعل مجازى ، اذ لا يعقل تعلق الرفع بالفعل الخارجي ، لعدم كون رفعه ووضعه بيد الشارع فلو اريد بالموصول في جميع الفقرات الفعل ، كان الاسناد في الجميع مجازياً . وأما إذا اريد به الحكم في خصوص ما لا يعلمون ، كان الاسناد بالاضافة اليه حقيقياً . وهذا المقدار وإن لم يكن فيه محذور ، اذ لا مانع من الجمع بين اسنادات متعددة في كلام واحد مختلفة من حيث الحقيقة والمجاز بأن يكون بعضها حقيقياً وبعضها مجازياً ، إلا أن الرفع في الحديث قد اسند باسناد واحد الى عنوان جامع بين جميع الامور المذكورة فيه ، وهو عنوان التسعة ، والامور المذكورة بعده معرف له وتفصيل لاجماله ، فلزم ان يكون إسناد واحد حقيقياً ومجازياً بحسب اختلاف مصاديق المسند اليه ، وهو غير جائز .

وفيه (اولا) ـ أنه يتم لو اريد بالرفع الرفع التكويني ، لأن إسناد الرفع

حينئذ الى الفعل الخارجي يكون مجازياً لا محالة ، إذ الفعل متحقق خارجا ، ولا يكون منتفياً حقيقة ليكون إسناد الرفع اليه حقيقياً . وأما إن اريد به الرفع التشريعي ، بمعنى عدم كون الفعل مورداً للاعتبار الشرعي . و(بعبارة اخرى) الرفع التشريعي عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئاً من مصاديق ما هو من مصاديقه تكويناً ، كما في جملة من موارد الحكومة ، كقوله ﷺ : (لا ربا بين الوالد والولد) فكان إسناد الرفع الى الفعل الخارجي ايضاً حقيقياً ، فيكون إسناد الرفع الى التسعة حقيقياً ، بلا فرق بين أن يراد من الموصول في (ما لا يعلمون) الحكم أو الفعل الخارجي .

و (ثانياً) ـ أنه لو سلمنا كون المراد من الرفع هو الرفع التكويني كان إسناده الى التسعة حينئذ مجازياً لا حقيقياً ومجازياً ، وذلك لأن إسناد الرفع الى بعض المذكورات في الحديث وإن كان حقيقياً ،والى بعض آخر مجازياً إلاان ذلك بحسب اللب والتحليل والميزان في كون الاسناد حقيقياً أومجازيا انما هو الاسناد الكلامي لاالاسناد التحليلي ، وليس في الحديث الا اسناد واحد بحسب وحدة الجملة وهو اسناد الرفع الى عنوان جامع بين جميع المذكورات ، وهو عنوان التسعة ،وحيث ان المفروض كون الاسناد الى بعضه وهو الفعل مجازياً ، فلا محالة كان الاسناد الى مجموع التسعة مجازياً ، إذ الاسناد الواحد الى المجموع المركب ـ مما هو له ومن غير ما هو له إسناد الى غير ما هو له ، كما في قولنا (الماء والميزاب جاريان) وعليه فاسناد الرفع الى التسعة مجازي واو على تقدير أن يكون المراد من الموصول في (مالا يعلمون) هو الحكم أو الاعم منه ، فلا يلزم أن يكون اسناد واحد حقيقياً ومجازياً .

(الثالث) ـ أن مفهوم الرفع يقتضي أن يكون متعلقة أمراً ثقيلا ولاسيما أن الحديث الشريف قد ورد في مقام الامتنان ، فلا بد من أن يكون المرفوع

شيئاً ثقيلا ليصح تعلق الرفع به ، ويكون رفعه امتناناً على الامة . ومن الظاهر أن الثقيل هو الفعل لا الحكم ، اذ الحكم فعل صادر من المولى فلا يعقل كونه ثقيلا على المكلف ، وانما سمي بالتكليف باعتبار جعل المكلف في كلفة الفعل أو الترك .

(وبالجملة) الثقيل على المكلف هو فعل الواجب أو ترك الحرام ، لا مجرد إنشاء الوجوب والحرمة الصادر من المولى . وعليه فلا بد من ان يراد من الموصول في جميع الفقرات هو الفعل لا الحكم .

وفيه ان الثقل وان كان في متعلق التكليف لا في نفسه ، إلا أنه صح إسناد الرفع الى السبب بلا عناية ، وصح ايضاً اسناده الي الاثر المترتب عليه ، فصح أن يقال رفع الالزام او رفع المؤاخذة ، فلا مانع من إسناد الرفع الى الحكم ، باعتبار كونه سبباً لوقوع المكلف في كلفة وثقل .

(الرابع) ـ أن الرفع والوضع متقابلان ، ويتواردان على مورد واحد ومن الظاهر أن متعلق الوضع هو الفعل ، باعتبار أن التكليف عبارة عن وضع الفعل أو الترك على ذمة المكلف في عالم الاعتبار والتشريع . وعليه فيكون متعلق الرفع ايضاً هو الفعل لا الحكم .

وفيه انه انما يتم فيما اذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمة المكلف . واما اذا كان ظرفهما الشرع كان متعلقهما هو الحكم ، وظاهر الحديث الشريف ان ظرف الرفع هو الاسلام بقرينة قوله ﷺ : (رفع عن امتي) فانه قرينة على انه رفع التسعة في الشريعة الا سلامية (١) .

---

(١) هكذا ذكر سيدنا الاستاذ العلامة دام ظله . وفي ذهني القاصر أنه يمكن أن يدعى ان قوله ﷺ (عن امتي) قرينة على ان ظرف الرفع ذمة الامة قبالا للامم السابقة ، لا الدين الاسلامي في مقابل الاديان السابقة فلاحظ .

(الخامس) ـ أنه لا اشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعية ، فاريد بالموصول فيما لا يعلمون الفعل يقيناً ، ولو اريد به الحكم ايضاً لزم استعماله في معنيين ، وهو غير جائز ، ولا اقل من كونه خلاف الظاهر .

وفيه (اولا) ـ ما عرفت من أن الموصول لم يستعمل في الفعل ولا في الحكم ، بل استعمل في معناه المبهم المرادف لمفهوم الشيء ، غاية الأمر انه ينطبق على الفعل مرة وعلى الحكم اخرى ، واختلاف المصاديق لا يوجب تعدد المعنى المستعمل فيه .

و(ثانياً) ـ أن شمول الحديث للشبهات الموضوعية لا يقتضى إرادة الفعل من الموصول ، بل يكفي فيه ارادة الحكم منه ، باعتبار أن مفاده حينئذ أن الحكم المجهول مرفوع ، سواء كان سبب الجهل به عدم تمامية الحجة عليه من قبل المولى ـ كما في الشبهات الحكمية ـ أو الامور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية

فتحصل مما ذكرناه في المقام تمامية الاستدلال بالحديث الشريف على البراءة . وأما البحث عن معارضته بأخبار الاحتياط فسيأتي التعرض له عند ذكر أدلة الاخباريين ان شاء الله تعالى . ثم انه ينبغي التنبيه على امور كلها راجعة الى البحث عن فقه الحديث الشريف :

(الامر الاول) انه ربما يستشكل في الحديث بأن الرفع ظاهر في ازالة الشيء الثابت قبالا للدفع الذي هو عبارة عن منع المقتضى عن التأثير في وجود المقتضى ! و(بعبارة اخرى)الرفع عبارة عن إعدام الشيء الموجود ، والدفع عبارة عن المنع عن الايجاد وعليه فكيف صح استعمال الرفع في المقام ، مع عدم ثبوت تلك الأحكام في زمان

واجاب عنه المحقق النائيني (ره) بأنه لا فرق بين الرفع والدفع على ما هو التحقيق ، من أن الممكن كما يحتاج الى المؤثر في حدوثه ، كذلك يحتاج اليه في بقائه وان علة الحدوث لا تكفي في البقاء بحيث يكون البقاء غنياً عن المؤثر

اذ الممكن لا ينقلب الى الواجب بعد حدوثه ، بل باق على إمكانه . والممكن محتاج الى المؤثر دائماً . وعليه فالرفع ايضاً يزاحم المقتضي في تأثيره في الاكوان المتجددة . وهذا هو الدفع . نعم على القول بكفاية علة الحدوث في البقاء ، وان المعلول في بقائه مستغن عن المؤثر ، كان الرفع مغايراً للدفع ، لكنه باطل على ما ذكر في محله .

هذا ملخص كلامه (ره) ، وهو وان كان صحيحاً في نفسه ، فان الممكن يحتاج الى المؤثر حدوثاً وبقاء على ما تقدم تحقيقه في بحث الضد ، إلا انه بحث فلسفي لا ربط له بالمقام ، ولا يفيد في دفع الاشكال ، لأن احتياج الممكن الى المؤثر حدوثاً وبقاء ، وكون اعدام الشيء الموجود ايضاً منعاً عن تأثير المقتضي لايستلزم اتحاد مفهوم الرفع والدفع لغة ، لا مكان ان يكون الرفع موضوعاً لخصوص المنع عن تأثير المقتضى بقاء ، بعد فرض وجود المقتضى وحدوثه ، والدفع موضوعاً للمنع عن التأثير حدوثاً . و (بالجملة) ما ذكره بحث فلسفي لا ربط له بالبحث اللغوي ومفهوم اللفظ .

والتحقيق ان يجاب عن هذا الاشكال بأحد وجهين : (احدهما) ـ ان يقال ان إطلاق الرفع في الحديث الشريف انما هو باعتبار ثبوت تلك الاحكام في الشرائع السابقة ولو بنحو الموجبة الجزئية . ويستظهر ذلك من اختصاص الرفع في الحديث بالامة .

(ثانيهما) ـ ان يكون اطلاق الرفع في الحديث بنحو من العناية ، باعتبار انه وان وضع لازالة الشيء الموجود الا انه صح استعماله فيما اذا تحقق المقتضي مع مقدمات قريبة ، لوجود الشيء فزاحمه مانع عن التأثير ، مثلا اذا تحقق المقتضي لقتل شخص ووقع تحت السيف ، فعفى عنه او حدث مانع آخر عن قتله ، صح ان يقال عرفاً ارتفع عنه القتل ، فيمكن ان يكون استعمال الرفع

في الحديث الشريف من هذا القبيل .

(الامر الثاني) ـ ان الرفع في الحديث قد تعلق بامور تسعة ، ونسبة الرفع الى هذه الامور وإن كانت واحدة بحسب الاسناد الكلامي ، إلا انها متعددة بحسب اللب والتحليل ، وتختلف باختلاف هذه الامور التسعة ، لأن الرفع بالنسبة الى ما لا يعلمون ظاهري لا واقعي ، وذلك لقرينة داخلية ، وقرينة خارجية تقدم بيانهما عند ذكر تقريب الاستدلال بالحديث الشريف ، فلا نعيد .

هذا كله في الشبهات الحكمية وكذا الحال في الشبهات الموضوعية ، فان جعل الحكم لموضوع مع اعتبار العلم به ، بحيث كان الحكم منتفياً واقعاً مع الجهل بالموضوع ، وإن كان بمكان من الامكان ، ولا يلزم منه محذور التصويب كما لزم في الشبهة الحكمية ، إلا ان مقتضى إطلاقات الأدلة ثبوت الحكم مع العلم بالموضوع والجهل به . وعليه فكان رفع الحكم مع الجهل بالموضوع بمقتضى الحديث الشريف أيضاً رفعاً ظاهرياً ، كما في الشبهة الحكمية . وأما الرفع في بقية الفقرات فهو واقعي . ويترتب على هذا الفرق ثمرة مهمة ، وهي انه إذا عثرنا على الدليل المثبت للتكليف بعد العمل بحديث الرفع ، يستكشف به ثبوت الحكم الواقعي من أول الامر (مثلا) إذا شككنا في جزئية شيء أو شرطيته للصلاة ، وبنينا على عدمها لحديث الرفع ، ثم بان لنا الخلاف ودل دليل على الجزئية أو الشرطية ، لا يجوز الاكتفاء بالفاقد من ناحية حديث الرفع بل لابد من التماس دليل آخر كحديث لا تعاد في خصوص الصلاة ، أو ثبوت الاجزاء في الامر الظاهري وهذا بخلاف باقي الفقرات فان الرفع فيها واقعي ، فلو ارتفع الاضطرار أو الاكراه مثلا تبدل الحكم من حين الارتفاع ، ويجزي المأتي به حال الاضطرار أو الاكراه

(الامر الثالث) ـ انه لا اختصاص لحديث الرفع بالاحكام التكليفية . بل

يعم الأحكام الوضعية ، كما لا اختصاص له بمتعلقات الاحكام ، بل يشمل الموضوعات ايضاً ، فان فعل المكلف كما يقع متعلقاً للتكليف قد يقع موضوعاً له كالافطار في نهار شهر رمضان ، فانه متعلق للحرمة وموضوع لوجوب الكفارة ايضاً ، فاذا اضطر المكلف اليه أو اكره عليه ، لا يترتب عليه وجوب الكفارة كما لا تتعلق به الحرمة ، لكونه مرفوعاً في عالم التشريع ، نعم في طر والاضطرار أو غيره من العناوين المذكورة في الحديث على متعلق التكليف تفصيل لا بد من التعرض له ، وهو ان متعلق التكليف ان كان هو الكلي الساري كما في المحرمات المنحلة الى احكام عديدة بتعدد الافراد ، فطروء احد هذه العناوين على فرد من الطبيعة لا يوجب الا سقوط التكليف المتعلق بهذا الفرد ، فان الاضطرار الى اكل حرام معين لا يوجب رفع الحرمة عن اكل غيره ، وكذا الاكراه على ارتكاب فرد من الحرام لا يوجب إلا رفع الحرمة عنه دون غيره من افراد الحرام . وهذا ظاهر . واما ان كان متعلق التكليف هو الكلي على نحو صرف الوجود كما في التكاليف الايجابية فطروء احد هذه العناوين على فرد من ذلك الكلي لا اثر له في ارتفاع الحكم اصلا ، إذ ما طرأ عليه العنوان وهو الفرد لا حكم له على الفرض ، وما هو متعلق التكليف وهو الطبيعي لم يطرأ عليه العنوان ، فاذا اضطر المكلف الى ترك الصلاة في جزء من الوقت ، لا يسقط عنه وجوب طبيعي الصلاة المأمور بها في مجموع الوقت . نعم لو اضطر الى ترك الصلاة في تمام الوقت أو فى خصوص آخره فيما اذا لم يأت بها قبل ذلك ، كان التكليف ساقطا لا محالة .

هذا كله في التكاليف الاستقلالية ، وكذا الحال في التكاليف الضمنية فلو اضطر المكلف الى ترك جزء او شرط في فرد مع تمكنه منه في فرد آخر لا يرتفع به التكليف الضمني المتعلق بهذا الجزء او الشرط لما تقدم من ان متعلق

التكليف ـ وهو الكلي ـ لم يتعلق به الاضطرار ، فالاتيان بالناقص ـ مع التمكن من الاتيان بفرد تام من حيث الاجزاء والشرائط ـ لا يكون مجزياً ، نعم لو كان الاضطرار الى ترك الجزء او الشرط مستوعباً لتمام الوقت ، سقط التكليف المتعلق بالمركب المشتمل على المضطر الى تركه لا محالة . وهل يجب الاتيان بغير ما اضطر الى تركه من الاجزاء والشرائط ام لا ؟ ربما يقال بالوجوب ، نظراً الى ان المرفوع بحديث الرفع انما هو خصوص الامر الضمني المتعلق بالمضطر اليه فيبقى الامر المتعلق بغيره على حاله .

(وبعبارة اخرى) المرفوع انما هو خصوص جزئية المضطر اليه او شرطيته واما غيره فباق بجزئيته او شرطيته ، فلا موجب لرفع اليد عن وجوبه ، ولكن التحقيق عدم الوجوب الا بدليل من الخارج ، لان الامر الضمني تابع حدوثاً وبقاء لاصل التكليف المتعلق بالمجموع ، كما ان الحكم الوضعي المنتزع من الحكم التكليفي كالجزئية والشرطية تابع لمنشأ الانتزاع ، وهو اصل التكليف المتعلق بالمجموع والمقيد ، فاذا ارتفع التكليف بالمجموع للاضطرار كان التكليف ببقية الاجزاء والشرائط محتاجاً الى دليل آخر ، فاذا اضطر المكلف الى ترك القراءة مثلا في تمام الوقت ، كان التكليف بالصلاة مع القراءة ساقطاً لحديث الرفع ، ووجوب الصلاة بغير القراءة يحتاج الى دليل آخر ، ولا يكفيه حديث الرفع اذ مفاده رفع التكليف المتعلق بالمجموع . واما ثبوت التكليف لغيره الفاقد للقراءة ، فحديث الرفع اجنبي عنه ، فلا بد من التماس دليل آخر . نعم يمكن دعوى وجوب الدليل في خصوص باب الصلاة من جهة ان الصلاة لا تسقط بحال على ما هو مستفاد من الروايات ، دون غيرها من العبادات .

(ان قلت) ـ ان من آثار الاخلال ببعض ما اعتبر في الواجب جزء او شرطاً وجوب قضائه بعد الوقت ، فاذا تحقق الاخلال اضطراراً كان وجوب

القضاء مرفوعاً بحديث الرفع لا محالة ، فيكون العمل معه صحيحاً ، اذ لا نعني بالصحة الا اسقاط القضاء ، فثبت كون العمل الفاقد للجزء او الشرط اضطراراً صحيحاً وهو المدعى .

(قلت) وجوب القضاء انما هو من آثار الفوت ، ولا يرتفع بالاضطرار او الاكراه في الوقت على ما سيجيء الكلام فيه قريباً ان شاء الله تعالى . ومن هنا لم يشك احد في وجوب القضاء فيما اذا اضطر الى ترك الواجب في الوقت رأساً او اكره عليه ، فمع الاخلال بالجزء او الشرط للاضطرار او الاكراه لا يكون القضاء ساقطاً ، ليستكشف بسقوطه صحة الفاقد .

(ان قلت) : ان ما ذكر من البيان جار بالنسبة الى ما لا يعلمون ايضاً ، فاذا لم يعلم المكلف بجزئية شيء او شرطيته للصلاة (مثلا) ارتفع التكليف المتعلق بالمجموع بحديث الرفع ، والتكليف المتعلق بالفاقد يحتاج الى دليل .

(قلت) : كلا ، لأن المكلف يعلم اجمالا بثبوت التكليف مردداً بين ان يكون متعلقاً بخصوص المتيقن من الاجزاء والشرائط ، وان يكون متعلقاً بالزائد عليه ، فاذا ارتفع تعلقه بالزائد تعبداً لحديث الرفع ، بقي عليه امتثال التكليف بالمتيقن ، ولا وجه لرفع اليد عن التكليف بالمعلوم برفع التكليف عن المشكوك فيه . وهذا بخلاف صورة الاضطرار الى ترك الجزء او الشرط او الاكراه عليه ، اذ يحتمل فيها عدم التكليف رأساً ، وليس التكليف بالفاقد الا مجرد احتمال .

ثم انه لا يترتب على شمول حديث الرفع لمورد الا رفع التكليف او الوضع الثابت في هذا المورد في نفسه ، فالاكراه على فعل محرم في نفسه يرفع حرمته والاكراه على معاملة يرفع نفوذها وتأثيرها ، فلو فرض ان المكره عليه مما لا اثر له في نفسه ، فلا يشمله حديث الرفع ولا يترتب على شموله اثر ، فاذا اكره

احد على ترك بيع داره مثلا ، لا يمكن الحكم بحصول النقل والانتقال ، اذ مفاد الحديث رفع الحكم التكليفي او الوضعي عن المكره عليه ، لا اثبات حكم له ، وكذا الحال لو اكره على ايقاع معاملة فاسدة في نفسها ، فانه لا يمكن الحكم بترتب الاثر على هذه المعاملة الفاسدة لحديث الرفع ، فانه ايضاً يرجع الى الاكراه على ترك المعاملة الصحيحة ، ولا اثر لترك المعاملة الصحيحة ليرفع بحديث الرفع

(وبعبارة اخرى) واضحة كل ما كان صحيحاً ونافذاً في نفسه من المعاملات يرتفع عنه حكمه وأثره اذا وقع مكرهاً عليه . واما ما كان فاسداً في نفسه ، فلا يترتب عليه الحكم بالصحة اذا وقع عن اكراه .

(الامر الرابع) ـ انه لا يرفع بحديث الرفع الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكورة في نفس الحديث ، كوجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان السجدة في الصلاة ، وكوجوب الدية المترتب على قتل الخطأ . والسر في ذلك ان مفاد الحديث كون طروء هذه العناوين موجباً لارتفاع الحكم الثابت للشيء في نفسه فلا يشمل الحكم الثابت لنفس هذه العناوين ، اذ ما يكون موجباً لثبوت حكم لا يعقل ان يكون موجباً لارتفاعه . ولعل هذا واضح .

(الامر الخامس) ـ انه يعتبر في شمول حديث الرفع امران : (الاول) ـ ان يكون الحكم مترتباً على فعل المكلف بما هو فعل المكلف ، فلا يرفع به مثل النجاسة المترتبة على عنوان الملاقاة ، فاذا لاقى جسم طاهر بدن الانسان المتنجس اضطراراً او اكراهاً ، لا يمكن الحكم بارتفاع تنجس هذا الجسم الملاقي لحديث الرفع ، لان تنجس الملاقي لم يترتب على الملاقاة بما هو فعل المكلف ، بل هو مترتب على نفس الملاقاة ، وان فرض تحققها بلا استناد الى المكلف . فلا وجه لما افاده المحقق النائيني (ره) من ان ذلك خارج عن حديث الرفع بالاجماع وكذا لا يرفع بحديث الرفع وجوب قضاء الفائت من المكلف اضطراراً او

اكراهاً ، لان وجوب القضاء مترتب على عنوان الفوت بما هو فوت ، لا بما هو فعل للمكلف ، ولذا يجب القضاء فيما اذا لم يكن الفوت مستنداً الى المكلف اصلا

(الثاني) ـ ان يكون في رفعه منة على الامة ، فلا يرتفع به ضمان الاتلاف المتحقق بالاضطرار او الاكراه ، لان دفعه خلاف الامتنان بالنسبة الى المالك وان كان فيه منة على المتلف ، وكذا لا يرفع به صحة بيع المضطر ، فان رفعها خلاف الامتنان .

(الامر السادس) ـ لاخفاء في ان البراءة العقلية تختص بموارد الشك في التكاليف الالزامية ، ولا تجرى في موارد الشك في التكاليف غير الالزامية ، لان ملاكها قبح العقاب بلا بيان ، والتكليف غير الالزامي مما لا عقاب في مخالفة مقطوعه ، فكيف بمشكوكه . واما البراءة الشرعية ففي اختصاصها بموارد الشك في التكاليف الالزامية خلاف بينهم . والتحقيق ان يفصل بين موارد الشك في التكاليف الاستقلالية ، وموارد الشك في التكاليف الضمنية ، ويلتزم بجريانها في الثانية دون الاولى . والوجه في ذلك ان المراد من الرفع في الحديث الشريف هو الرفع في مرحلة الظاهر عند الجهل بالواقع ، ومن لوازم رفع الحكم في مرحلة الظاهر عدم وجوب الاحتياط ، لتضاد الاحكام ولو في مرحلة الظاهر على ماتقدم بيانه . وهذا المعنى غير متحقق في موارد الشك في التكاليف الاستقلالية ، اذ لو شككنا في استحباب شيء لا اشكال في استحباب الاحتياط ، فانكشف ان التكليف المحتمل غير مرفوع في مرحلة الظاهر ، فلا يكون مشمولا لحديث الرفع واما التكاليف الضمنية فالامر بالاحتياط عند الشك فيها وان كان ثابتاً ، فيستحب الاحتياط باتيان ما يحتمل كونه جزء لمستحب ، الا ان اشتراط هذا المستحب به مجهول ، فلا مانع من الرجوع الى حديث الرفع ، والحكم بعدم الاشتراط في مقام الظاهر .

و (بعبارة اخرى) الوجوب التكليفي وان لم يكن محتملا في المقام ، الا ان الوجوب الشرطي ـ المترتب عليه عدم جواز الاتيان بالفاقد للشرط بداعي الامر ـ مشكوك فيه ، فصح رفعه ظاهراً بحديث الرفع .

ومما استدل به على البراءة قوله عليه السلام : (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) وتوهم اختصاصه بالشبهة الموضوعية ـ بقرينة السياق على ماتقدم بيانه عند الاستدلال بحديث الرفع ـ غير جار هنا ، اذ لم يذكر فيه الا موصول واحد كما ترى . وتوهم ان شموله للشبهة الحكمية والموضوعية مستلزم لاستعمال لفظ الموصول في معنيين ، مندفع بما تقدم في الاستدلال بحديث الرفع ولا حاجة الى الاعادة . وقد يستشكل هنا بأن ظاهر اسناد الحجب الى الله سبحانه وتعالى هي الاحكام التي لم يبينها الله تعالى لاجل التسهيل والتوسعة على الامة ، او لاجل مانع من البيان مع وجود المقتضى لها ، فيكون مفاد هذا الحديث هو مفاد قوله عليه السلام : (اسكتوا عما سكت الله عنه)

و (بالجملة) ظاهر هذا النوع من الاخبار ان المصلحة الالهية قد اقتضت اخفاء عدة من الاحكام الى زمان ظهور المهدي عجل الله فرجه . ولعل هذا المعنى هو المراد مما ورد في بعض الروايات من انه عليه السلام يأتي بدين جديد . وعليه فلا يرتبط هذا الحديث بالمقام من الاحكام التي لم يحجب الله تعالى علمه عن العباد ، بل بينها بلسان نبيه واخفاها الظالمون .

وهذا الاشكال ايضاً مدفوع بأن الموجب لخفاء الاحكام التي بينها الله تعالى بلسان رسوله صلى الله عليه وآله واوصيائه (عليهم السلام) وان كان هو الظالمين ، إلا انه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي عليه السلام بالظهور وبيان تلك الاحكام ، فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها إلا هو ، صح اسناد الحجب اليه تعالى . هذا في الشبهات الحكمية . وكذا الحال في الشبهات الموضوعية ، فان الله تعالى

قادر على اعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده ، فمع عدم الاعطاء صح اسناد الحجب اليه تعالى ، فصح الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية كحديث الرفع .

ومما استدل به على البراءة روايات الحل ، وهي اربع على ماتفحصناه عاجلا

(الاولى) ـ موثقة مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال : (سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ، قد اشتريته ، ولعله سرقة ، أو المملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه ، أو خدع فبيع قهراً ، أو امرأة تحتك ولعلها اختك او رضيعتك ، والاشياء كلها على هذا حتى تستبين او تقوم به البينة) .

(الثانية) ـ رواية عبد الله بن سليمان ، قال : (سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن ـ الى ان قال ـ سأخبرك عن الجبن وغيره ، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال ، حتى تعرف الحرام منه بعينه ، فتدعه من قبل نفسك) .

(الثالثة) ـ رواية معاوية بن عمار ، وهي متحدة مع الرواية الثانية من حيث المضمون ، بل من حيث الالفاظ الا اليسير ، فراجع الجوامع . ويحتمل ان تكونا رواية واحدة ، فان عبد الله بن سليمان رواها عن ابي جعفر عليه السلام ومعاوية بن عمار رواها عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر عليه السلام ، فيحتمل ان يكون المراد من بعض اصحابنا في كلام معاوية بن عمار هو عبد الله بن سليمان ، فتكونان رواية واحدة .

(الرابعة) ـ رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه » .

هذه هي الروايات الواردة في الباب . وقد استدل شيخنا الانصاري (رحمه الله) على البراءة في الشبهة الحكمية برواية عبد الله بن سليمان ورواية

عبد الله بن سنان ولم يستدل عليها بموثقة مسعدة بن صدقة ، ولعل الوجه في عدم استدلاله بها اشتمالها على جملة من امثلة الشبهة المصداقية فرأى اختصاصها بها ولم يستدل بها على البراءة في الشبهة الحكمية ، وعكس الامر صاحب الكفاية (ره) فتمسك للبراءة في الشبهة الحكمية بموثقة مسعدة بن صدقة ، ولم يستدل بالروايتين . ولعل الوجه في عدم استدلاله بها ظهور قوله عليه السلام (فيه حلال وحرام) فيها في فعلية الانقسام الى القسمين المختصة بالشبهات الموضوعية ، اذ لا معنى لانقسام الشيء المجهول حرمته وحليته الى القسمين كما هو واضح .

هذا ، والتحقيق عدم صحة الاستدلال بشيء من هذه الروايات على البراءة في الشبهات الحكمية التي هي محل الكلام ، اذ فيها قرائن تقتضي اختصاصها بالشبهات الموضوعية . وهذه القرائن بعضها مشترك بين موثقة مسعدة بن صدقة وغيرها ، وبعضها مختص بالموثقة ، وبعضها مختص بغيرها . اما القرينة المشتركة فهي قوله عليه السلام (بعينه) فانه ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية ، وذلك لأن حمل هذه الكلمة على التأكيد ـ بان يكون المراد منها تأكيد النسبة والاهتمام بالعلم بالحرمة ـ خلاف الظاهر ، اذ الظاهر ان يكون احترازاً عن العلم بالحرام لا بعينه ، ولا ينطبق ذلك إلا على الشبهة الموضوعية ، اذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية ، فانه مع الشك في حرمة شيء وحليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه .

و (بعبارة اخرى) العناوين الكلية اما ان تكون معلومة الحرمة او لا تكون كذلك ، فعلى الاول تكون معلومة الحرمة بعينها ، وعلى الثاني لا علم بالحرمة اصلا . نعم يتصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهة الحكمية مع العلم الاجمالي بالحرمة . ومن الظاهر ان هذه الاحاديث لا تشمل اطراف العلم الاجمالي بالحرمة ، اذ جعل الترخيص في الطرفين مع العلم بحرمة احدهما اجمالا

مما لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً ، ويتناقضان على ما سنتكلم فيه في مبحث الاشتغال ان شاء الله تعالى .

وأما الشبهة الموضوعية فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرام لا بعينه ، فانا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً ، كان الحرام معلوماً لا بعينه ، إذ نعلم اجمالا بوجود الخمر في الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرام معلوماً لا بعينه ، ولكن هذا العلم لا يوجب التنجز لعدم حصر اطرافه ، وعدم كون جميعها في محل الابتلاء ، فما ابتلى به من اطرافه محكوم بالحلية ما لم يعلم انه حرام بعينه .

اما القرينة المختصة بالموثقة ، فهي امران : (الاول) ـ كون الامثلة المذكورة فيها من قبيل الشبهة الموضوعية ، فهي قرينة على اختصاص الموثقة بالشبهة الموضوعية . ولا اقل من احتمال القرينية ، فلا ينعقد لها ظهور في الشمول للشبهات الحكمية . (الثاني) ـ قوله عليه السلام أو تقوم به البينة ، بناء على ان المراد منها هي البينة المصطلحة ، وهي اخبار العدلين ، فان اعتبار البينة المصطلحة انما هو في الموضوعات . واما الاحكام فيكفي فيها خبر الواحد ، فقوله عليه السلام (او تقوم به البينة) قرينة أو صالح للقرينية على ارادة خصوص الشبهة الموضوعية فيكون المراد ان الاشياء الخارجية كلها على الاباحة ، حتى تظهر حرمتها بالعلم الوجداني أو تقوم بها البينة . ولا بد حينئذ من الالتزام بتخصيص هذا العموم بعدة امور قد ثبت من الخارج ارتفاع الحلية بها ، كالاقرار وحكم الحاكم والاستصحاب . واما بناء على ان المراد من البينة هو معناه اللغوي اى ما يتبين به الشيء ، فيكون المراد منها مطلق الدليل ، كما قويناه اخيراً . وهذا المعنى هو المراد في الآيات والروايات ، كقوله تعالى : (أو لو كنت على بينة من ربي) فلا قرينية لقوله عليه السلام او تقوم به البينة على ارادة خصوص الشبهات الموضوعية

اذ المراد حينئذ أن الاشياء كلها على الاباحة ، حتى تستبين اي تتفحص وتستكشف انت حرمتها ، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحص واستكشاف ، ولا يلزم تخصيص في الموثقة على هذا المعنى ، لأن البينة المصطلحة والاقرار وحكم الحاكم والاستصحاب وغيرها من الادلة كلها داخل في البينة بهذا المعنى .

هذا كله على تقدير تسليم دلالة الموثقة على اصالة الاباحة في مشكوك الحرمة ، ويمكن ان يقال انها اجنبية عنها بالكلية ، لان الامثلة المذكورة فيها كلها من قبيل الشبهة الموضوعية ، وليست الحلية في شيء منها مستندة الى اصالة البراءة واصالة الحل ، فانها في الثوب والعبد مستندة الى اليد ، وهي من الامارات ، وفي المرأة مستندة الى الاستصحاب ، اي اصالة عدم تحقق الرضاع بينهما ، فانه امر حادث مسبوق بالعدم . هذا عند احتمال كونها اختاً له من الرضاعة ، وكذا الحال عند احتمال كونها اختاً له من النسب ، فان مقتضى الاصل عدم كونها اختاً له بناء على ما قويناه في محله من جريان الاصل في الاعدام الازلية ، وعليه فلا يخلو الامر في قوله عليه السلام (كل شيء حلال) من اوجه ثلاثة :

١ — ان يكون المراد منه هو خصوص الحلية المستندة الى دليل غير اصالة الاباحة ، مثل اليد والاستصحاب ونحوهما كما تقدم .

٢ — ان يكون المراد منه خصوص الحلية المجعولة للشاك المعبر عنها باصالة الاباحة .

٣ — ان يكون المراد منه معناها اللغوي ، وهو الارسال وعدم التقييد في مقابل المنع والحرمان ، وهو اعم من الحلية المستفادة من الدليل والحلية المستندة الى اصالة الحل ، ودلالة الموثقة على اصالة الحل متوقفة على ظهورها في

الاحتمال الثاني أو الثالث ، وهو غير ثابت ولا سيما الاحتمال الثاني ، فانه خلاف الظاهر ، إذ عليه يكون ذكر الامثلة من باب التنظير ، وظاهر الكلام وسوق العبارة أن ذكر الامثلة إنما هو من باب انطباق الكبرى على الصغريات ، لا من باب التنظير .

وأما القرينة المختصة بغير الموثقة فهي قوله عليه السلام : (فيه حلال وحرام) فانه ظاهر في الانقسام الفعلي ، بمعنى ان يكون قسم منه حلالا وقسم منه حراماً ، ولم يعلم ان المشكوك فيه من القسم الحلال او من القسم الحرام ، كالمائع المشكوك في كونه خلا أو خمراً ، وذلك لا يتصور الا في الشبهات الموضوعية كما مثلنا اذ لا تكون القسمة الفعلية في الشبهات الحكمية ، وإنما تكون القسمة فيها فرضية إمكانية ، بمعنى احتمال الحرمة والحلية ، فانا إذا شككنا في حلية شرب التتن مثلا ، كان هناك احتمال الحرمة والحلية ، وليس له قسمان يكون أحدهما حلالا والآخر حراماً ، وقد شك في فرد أنه من القسم الحلال أو من القسم الحرام ويؤكد ما ذكرناه ذكر الحرام معرفاً باللام في قوله عليه السلام : (حتى تعرف الحرام منه بعينه) فانه إشارة الى الحرام المذكور قبل ذلك الذي قسم الشيء اليه والى الحلال في قوله عليه السلام : (فيه حلال وحرام) .

وقد يتوهم ان اشتمال هذه الروايات على التقسيم غير مانع عن شمولها للشبهات الحكمية ، إذ يمكن تصور الانقسام الفعلي فيها أيضاً ، كما إذا علمنا بحلية لحم نوع من الطير كالدراج مثلا ، وعلمنا بحرمة لحم نوع آخر منه كالغراب مثلا ، وشككنا في حلية لحم نوع ثالث من الطير ، فيحكم بحلية المشكوك فيه ما لم يعلم انه حرام بمقتضى هذه الروايات ، اذ يصدق عليه ان فيه حلالا وحراماً .

وهذا التوهم فاسد ، لأن الظاهر من قوله عليه السلام فيه حلال وحرام ان

منشأ الشك في الحلية والحرمة هو نفس انقسام الشيء الى الحلال والحرام ، وهذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية فان الشك في حلية بعض انواع الطير - في مفروض المثال - ليس ناشئاً من انقسام الطير الى الحلال والحرام ، بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية والحرمة ، ولو على تقدير حرمة جميع بقية الانواع أو حليتها . وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية ، فان الشك في حلية مائع موجود في الخارج ناشيء من انقسام المائع الى الحلال والحرام ، إذ لو كان المائع بجميع اقسامه حلالا أو بجميع اقسامه حراماً لما شككنا في هذا المائع الموجود في الخارج من حيث الحلية والحرمة ، فحيث كان المائع منقسماً الى قسمين : قسم منه حلال كالخل ، وقسم منه حرام كالخمر ، فشككنا في حلية هذا المائع الموجود في الخارج ، لاحتمال أن يكون خلا ، فيكون من القسم الحلال ، وان يكون خمراً فيكون من القسم الحرام .

ثم ان المحقق النائيني (ره) ذكر أن الشيئية تساوق الوجود ، فظاهر لفظ الشيء هو الموجود الخارجي ، وحيث ان الموجود الخارجي لا يمكن انقسامه الى الحلال والحرام ، فلا محالة يكون المراد من التقسيم الترديد ، فيكون المراد من قوله ﷺ فيه حلال وحرام هو احتمال الحلية والحرمة ، فيشمل الشبهة الحكمية أيضاً ، لأن احتمال الحلية والحرمة في الموجود الخارجي - كما يمكن ان يكون ناشئاً من عدم العلم بأن هذا الشيء من القسم الحلال أو من القسم الحرام ، فتكون الشبهة موضوعية - كذلك يمكن أن يكون ناشئاً من عدم العلم بحكم نوع هذا الشيء ، فتكون الشبهة حكمية .

وفيه (اولا) - ان لفظ الشيء موضوع للمفهوم المبهم العام لا للموجود الخارجي ، ولذا يستعمل في المعدومات ، بل في المستحيلات ، فيقال هذا شيء معدوم أو لم يوجد ، وهذا شيء مستحيل أو محال .

و (ثانياً) ـ انه على تقدير التنزل وتسليم ان المراد منه الموجود الخارجي نلتزم بالاستخدام في الضمير في قوله عليه السلام فيه حلال وحرام ، فيكون المراد ان كل موجود خارجي في نوعه حلال وحرام فهو لك حلال ، حتى تعرف الحرام منه بعينه . والقرينة على هذا الاستخدام هو نفس التقسيم ، باعتبار أن الموجود الخارجي غير قابل للتقسيم ، فلا محالة يكون المراد انقسام نوعه ، فتكون الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية .

ومن جملة الروايات التي استدل بها على البراءة قوله عليه السلام : (الناس في سعة ما لا يعلمون) والاستدلال به مبني على ان كلمة ما موصولة ، وقد اضيفت اليها كلمة سعة ، فيكون المعنى ان الناس في سعة من الحكم المجهول ، فمفاده هو مفاد حديث الرفع ، ويكون حينئذ معارضاً لادلة وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها . واما إن كانت كلمة ما مصدرية زمانية ، فلا يصح الاستدلال به على المقام ، اذ المعنى حينئذ ان الناس في سعة ماداموا لم يعلموا ، فمفاد الحديث هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وتكون ادلة وجوب الاحتياط حاكمة عليه ، لانها بيان . والظاهر هو الاحتمال الاول ، لأن كلمة ما الزمانية ـ حسب الاستقراء ـ لا تدخل على الفعل المضارع ، وإنما تدخل على الفعل الماضي لفظاً ومعنى او معنى فقط ، ولو سلم دخولها على المضارع احياناً لا ريب في شذوذه فلا تحمل عليه الا مع القرينة ، نعم لو كان المضارع مدخولا لكلمة لم ، لكان للاحتمال المذكور وجه ، باعتبار كون الفعل ماضياً بحسب المعنى ، فالصحيح دلالة الحديث على البراءة . وباطلاقه يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية .

وظهر بما ذكرناه ان ما افاده المحقق النائيني (ره) ـ من ترجيح الاحتمال الثاني وعدم دلالة الحديث على البراءة ـ خلاف التحقيق ، ولكن الذي يسهل الامر ان الحديث مرسل لا يصح الاعتماد عليه ، بل لم يوجد في كتب الاخبار

اصلا . نعم في حديث السفرة المطروحة في الفلاة وفيها اللحم امر الامام (ع) بان يقوم اللحم ويؤكل ، فقال الراوي انه لا يدرى اما اكله مسلم او كافر ، ولعل اللحم من غير مذكى ، قال (ع) (هم في سعة حتى يعلموا) ومورد هذه الرواية خصوص اللحم ، وحكمه (ع) بالاباحة انما هو من جهة كونه في ارض المسلمين فهي امارة على التذكية ، والا كان مقتضى اصالة عدم التذكية حرمة اكله . و (بالجملة) مورد هذه الرواية هي الشبهة الموضوعية القائمة فيها الامارة على الحلية ، فهي اجنبية عن المقام .

ومن جملة الروايات التي استدل بها للمقام قوله (ع) (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) وهذه الرواية وان كانت مختصة بالشبهة التحريمية ، إلا انه لا باس بالاستدلال بها من هذه الجهة : فان عمدة الخلاف بين الاصوليين والاخباريين إنما هي في الشبهة التحريمية . واما الشبهة الوجوبية فوافق الاخباريون الاصوليين في عدم وجوب الاحتياط فيها ، إلا القليل منهم ، كالمحدث الاسترابادى ، فانه المتفرد من بين الاخباريين بوجوب الاحتياط فيها ايضاً ، بل اختصاص هذه الرواية بالشبهة التحريمية موجب لرجحانها على سائر روايات البراءة ، باعتبار انها اخص من اخبار الاحتياط ، فلا ينبغي الشك في تقدمها عليها . ولذا ذكر شيخنا الانصاري (ره) انها اظهر روايات الباب .

ولكن صاحب الكفاية (ره) والمحقق النائيني (ره) لم يرتضيا الاستدلال بها للمقام ، وذكر كل منهما وجهاً لذلك غير ما ذكره الآخر . اما صاحب الكفاية (ره) فذكر انه يحتمل ان يكون المراد من الورود الذي جعل غاية للاطلاق هو صدور الحكم من المولى وجعله ، لا وصوله الى المكلف ، فيكون مفاد الرواية ان كل شيء لم يصدر فيه نهى ، ولم تجعل فيه الحرمة فهو مطلق . وهذا خارج عن محل الكلام ، فان الكلام فيما اذا شك في صدور النهي من المولى

وعدمه ، فيكون التمسك فيه بالرواية من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وفيه ان الورود وان صح استعماله في الصدور ، إلا ان المراد به في الرواية هو الوصول ، إذ على تقدير ان يكون المراد منه الصدور لا مناص من ان يكون المراد من الاطلاق في قوله عليه السلام كل شيء مطلق هو الاباحة الواقعية فيكون المعنى ان كل شيء مباح واقعاً ما لم يصدر النهي عنه من المولى ، ولا يصح ان يكون المراد من الاطلاق هي الاباحة الظاهرية ، إذ لا يصح جعل صدور النهي من الشارع غاية للاباحة الظاهرية ، فان موضوع الحكم الظاهري هو الشك وعدم وصول الحكم الواقعي الى المكلف ، فلا تكون الاباحة الظاهرية مرتفعة بمجرد صدور النهي من الشارع ولو مع عدم الوصول الى المكلف ، بل هي مرتفعة بوصوله الى المكلف ، فلا مناص من أن يكون المراد هي الاباحة الواقعية وحينئذ فاما أن يراد من الاطلاق الاباحة في جميع الازمنة او الاباحة في خصوص عصر النبي صلى الله عليه وآله . لا سبيل الى الاول ، إذ مفاد الرواية على هذا أن كل شيء مباح واقعاً حتى يصدر النهي عنه من الشارع . وهذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغواً لايصدر من الامام عليه السلام فانه من جعل احد الضدين غاية للآخر ، ويكون من قبيل ان يقال كل جسم ساكن حتى يتحرك وكذا المعنى الثاني ، فانه وان كان صحيحاً في نفسه ، إذ مفاد الرواية حينئذ ان الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمة شيء ووجوبه في زمانه صلى الله عليه وآله بل هو صلى الله عليه وآله يبين الحرام والواجب لهم . والناس في سعة ما لم يصدر النهي منه صلى الله عليه وآله ولذا ورد في عدة من الروايات المنع عن السؤال :

(منها) ـ ما ورد في الحج من انه صلى الله عليه وآله سئل عن وجوبه في كل سنة وعدمه فقال صلى الله عليه وآله : (ما يؤمنك ان اقول نعم ، فاذا قلت نعم يجب ...) وفي

بعضها أن بني اسرائيل هلكوا من كثرة سؤالهم ، ففاد الرواية ان الناس ليس عليهم السؤال عن الحرام في عصر النبي ﷺ بل كل شيء مطلق ومباح ما لم يصدر النهي عنه من الشارع ، بخلاف غيره من الازمنة ، فان الأحكام قد صدرت منه ﷺ فيجب على المكلفين السؤال والتعلم ، كما وردفي عدة من الروايات فاتضح الفرق بين عصر النبي ﷺ وغيره من العصور من هذه الجهة ، إلا أن هذا المعنى خلاف ظاهر الرواية ، فان ظاهر (ع) كل شيء مطلق هو الاطلاق الفعلي والاباحة الفعلية ، بلا تقييد بزمان دون زمان ، لا الاخبار عن الاطلاق في زمان النبي ﷺ وان كل شيء كان مطلقاً في زمانه ما لم يرد النهي عنه ، فتعين أن يكون المراد من الاطلاق هي الاباحة الظاهرية لا الواقعية . وعليه فلا مناص من ان يكون المراد من الورود هو الوصول ، لان صدور الحكم بالحرمة واقعاً لا يكون رافعاً للاباحة الظاهرية ما لم تصل الى المكلف ، كما هو ظاهر ، فنفس كلمة (مطلق) في قوله(ع) : كلشيء مطلق قرينة على أن المراد من الورود هو الوصول .

وأما المحقق النائيني (ره) فذكر أن مفاد هذه الرواية هو اللاحرجية العقلية الاصلية ، قبل ورود الشرع والشريعة ، فهي أجنبية عن محل الكلام وهو اثبات الاباحة الظاهرية ، لما شك في حرمته بعد ورود الشرع وقد حكم فيه بحرمة اشياء وحلية غيرها .

هذا وفيه من البعد ما لا يخفى ، لأن بيان الاطلاق الثابت عقلا قبل ورود الشرع لغو لا يصدر من الامام (ع) ، إذ لا تترتب عليه ثمرة وفائدة فلا يمكن حمل الرواية عليه ، مضافاً الى أن ظاهر الكلام الصادر من الشارع أو ممن هو بمنزلته كالامام (ع) المتصدى لبيان الاحكام الشرعية هو بيان الحكم الشرعي المولوي لا الحكم العقلي الارشادي .

فتحصل أن الصحيح ما ذكره الشيخ (ره) من دلالة الرواية على البراءة واطلاقها يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية ، باعتبار أن مفادها الحكم بحلية الشيء المشكوك في حرمته ، سواء كان منشأ الشك عدم تمامية البيان من قبل المولى ، كما في الشبهات الحكمية ، أو الامور الخارجية كما في الشبهات الموضوعية .

(الثالث)ـ من الوجوه التي استدل بها على البراءة ـ هو الاجماع . وتقريبه بوجوه ثلاثة : (الاول) ـ دعوى اتفاق الاصوليين والاخباريين على قبح العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل الى المكلف بنفسه ولا بطريقه . وفيه (اولا) ـ ان هذا الاتفاق وان كان ثابتاً ، إلا أنه على أمر عقلي لا على أمر شرعي فرعي ، كي يكون اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم (ع) . و (ثانياً) ـ أن هذا الاتفاق إنما هو على الكبرى ، ولا تترتب عليه ثمرة مع عدم ثبوت الصغرى ، ولا اتفاق عليها ، فان الأخباريين يدعون عدم تحققها وأن الاحكام المجهولة واصلة الى المكلفين بطريقها ، إما مطلقاً كما ادعاه المحدث الاسترابادى ، وإما في خصوص الشبهة التحريمية كما عليه المشهور منهم ، للروايات الدالة على الاحتياط والتوقف على ما سيجيء التعرض لها إن شاء الله تعالى .

(الثاني) ـ دعوى الاتفاق على أن الحكم الشرعي المجعول في موارد الجهل بالأحكام الواقعية وعدم وصولها بنفسها ولا بطريقها هو الاباحة والترخيص وفيه ما ذكرناه في سابقه ثانياً من أن الاتفاق على الكبرى لا يفيد ، مع عدم احراز الصغرى ، ولا اتفاق عليها على ماسيجيء وتقدمت الاشارة اليه .

(الثالث) ـ دعوى الاتفاق على أن الحكم الظاهرى المجعول في موارد الجهل بالاحكام الواقعية وعدم وصولها بنفسها هو الاباحة والترخيص . وهذا الاتفاق لو ثبت لافاد ، ولكنه غير ثابت ، كيف وقد ذهب الاخباريون وهم

الأجلاء من العلماء الى أن الحكم الظاهري هو وجوب الاحتياط .

(الرابع) من الوجوه التي استدل بها على البراءة هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان . وتحقيق الحال في هذا الاستدلال يقتضي التكلم في جهات ثلاث :

(الجهة الاولى) ـ في تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعدمها في نفسها

(الجهة الثانية) ـ في ملاحظتها مع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل .

(الجهة الثالثة) ـ في لحاظها مع أدلة وجوب الاحتياط على تقدير تماميتها

(اما الجهة الاولى) فلا ينبغي الشك في تمامية قبح العقاب بلا بيان ، على القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، كما عليه العدلية والمعتزلة ، فانه من الواضح أن الانبعاث نحو عمل أو الانزجار عنه إنما هو من آثار التكليف الواصل ، وما يكون محركا للعبد نحو عمل أو زاجراً له عنه انما هو العلم بالتكليف لا وجوده الواقعي ، فاذا لم يكن التكليف واصلا الى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلا ، إذ فوت غرض المولى ليس مستنداً الى تقصير من العبد ، بل الى عدم تمامية البيان من قبل المولى ، فنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة بلا شبهة وإشكال ، ومسلمة عند الاصولي والأخباري .

و(أما الجهة الثانية) فالمشهور بينهم ـ كما ذكره صاحب الكفاية (ره) ـ ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، إذ مع حكم العقل بقبح العقاب مع عدم وصول التكليف الى العبد ، لا يبقى احتمال الضرر ليجب دفعه بحكم العقل .

واشكل عليه بامكان العكس بأن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، اذ مع حكم العقل بوجوب التحفظ على الحكم الواقعي حذراً من الوقوع في الضرر المحتمل ، كان هذا بياناً ،

فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها ، وهو عدم البيان . و (بالجملة) كل من القاعدتين كبروى لا يتكفل لاحراز موضوعه ، بل لابد من إحرازه من الخارج لا من نفس القاعدة كما هو واضح ، وكل منهما صالح لرفع موضوع الآخر ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر .

هذا والتحقيق في الجواب عن الاشكال يقتضي تقديم مقدمة : وهى ان التعارض والتنافي لا يتصور إلا بين دليلين ظنيين من جهة ، فقد يكون التنافي بين ظهورين مع كون السند في كل منهما قطعياً ، وقد يكون بين نصين صريحين فيما إذا كان السند ظنياً فيهما . واما الدليلان القطعيان سنداً ودلالة وجهة ، فيستحيل وقوع المعارضة بينهما ، لاستلزامه التناقض المستحيل تحققه ، فلا محالة يكون احد الدليلين وارداً أو حاكماً على الآخر ، وظهر من ذلك استحالة وقوع المعارضة بين حكمين عقليين ، لاستلزامه حكم العقل بثبوت المتناقضين ، ففي المقام لا يعقل المعارضة بين القاعدتين ، فانه مستلزم لحكم العقل باستحقاق العقاب وبعدمه في مورد واحد . وهو محال ، وان شئت قلت إن القطع بعدم استحقاق العقاب لا يجتمع مع احتماله .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : إن الضرر المحتمل الذي يجب دفعه بحكم العقل اما ان يراد به الضرر الاخروي اي العقاب ، أو الضرر الدنيوى او المفسدة المقتضية لجعل الحرمة ، فان كان المراد به العقاب ، فاما ان يكون وجوب دفعه غيرياً أو نفسياً او طريقياً او إرشادياً ، ولا يتصور له خامس . أما الوجوب الغيرى فهو غير محتمل في المقام ، إذ الوجوب الغيري هو الذي يترشح من وجوب نفسي عند توقف واجب على شيء آخر ، وليس في المقام واجب متوقف على دفع العقاب الاخروى ليترشح الوجوب منه اليه ، لا في فرض تحقق الحكم واقعاً ولا في فرض عدمه . اما في فرض تحققه فلانه ليس

هناك إلا تكليف واحد وليس متوقفاً على دفع العقاب بل دفع العقاب يحصل بامتثاله وهو من آثاره العقلية واما في فرض عدم تحققه ، فالتوقف منتف بانتفاء موضوعه كما هو ظاهر . وأما الوجوب النفسي فهو ايضاً غير صحيح في المقام ، إذ على تقدير الوجوب النفسي يكون العقاب على مخالفة نفسه لا على مخالفة التكليف الواقعي المجهول ، فلا يكون وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً للتكليف الواقعي ، فاذاً يكون التكليف الواقعي غير واصل الى المكلف لا بنفسه ولا بطريقه ، فتجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع . وبها يرفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل .

هذا مضافاً الى ان الوجوب النفسي يستلزم تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع ، ولا يمكن الالتزام به ، فان احتمال التكليف لا يزيد على القطع به ، ولا تعدد للعقاب مع القطع بالتكليف ، فكيف مع احتماله . وأما الوجوب الطريقي فهو ايضاً غير معقول في المقام ، اذ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب ويكون منشأ له ، لان احتمال التكليف الواقعي لا يستلزم احتمال العقاب الا مع تنجز التكليف ووصوله الى المكلف بنفسه أو بطريقه ، فمع عدم تنجز التكليف وعدم وصوله بنفسه ولا بطريقه ليس هناك احتمال للعقاب اصلا. واما القطع بالعقاب فغير موجود حتى في مخالفة التكليف المنجز الواصل لا حتمال العفو والشفاعة . ففي موارد جعل الوجوب الطريقي كان التكليف على تقدير تحققه واقعاً واصلا الى المكلف بطريقه ومنجزاً ، فاستحق العقاب على مخالفته ، ومنشأ الاستحقاق هو الوجوب الطريقي ، كوجوب الاحتياط الشرعي الثابت في موارده ، وكوجوب العمل بالاستصحاب المثبت للتكليف ، مع العلم بالحالة السابقة . فاتضح أن الوجوب الطريقي هو المنشأ لا حتمال العقاب ولولاه لما كان العقاب محتملا ، فكيف يمكن الالتزام بأن وجوب دفع الضرر

المحتمل طريق ، إذ قد عرفت ان الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب ، فلا مناص من ان يكون للوجوب في رتبة سابقة على احتمال العقاب ، مع ان احتمال العقاب مأخوذ في موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل ، فلا بد من تقدمه عليه بتقدم الموضوع على الحكم . وهذا هو الدور الواضح .

و (بعبارة اخرى) إن احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل ، فجعل وجوب دفع الضرر المحتمل لغو ، اذ الاثر المترتب عليه هو احتمال العقاب المنحقق مع قطع النظر عنه على الفرض ، وان لم يحتمل العقاب فيكون وجوب دفع الضر المحتمل منتفياً بانتفاء موضوعه . فتعين أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادياً بمعنى ان العقل يحكم ويرشد الى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه . والفرق بينه وبين الوجوب الطريقي ان الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب ، ولولاه لما كان العقاب محتملا على ما تقدم بيانه ، بخلاف الوجوب الارشادي فانه في رتبة لاحقة عن احتمال العقاب ، اذ لولا احتمال العقاب لما كان هناك ارشاد من العقل الى تحصيل الأمن منه .

وبذلك ظهر ان مورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر ، ولا تنافي بينهما ، لعدم اجتماعهما في مورد واحد أبداً ، فان احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل ـ بأن كان التكاليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعاً ، كما في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص ـ كان مورداً لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً الى تحصيل المؤمن ولا مجال فيه لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وان لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف فان احتمال التكليف لا يستلزم احتمال العقاب كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجز خارجي من

علم اجمالي أو ايجاب احتياط أو غيرهما كان مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولامجال فيه لجريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على ماتقدم بيانه . و(بعبارة اخرى) واضحة ، مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصوله التكليف تفصيلا او إجمالا بنفسه أو بطريقه ، كما في أطراف العلم الاجمالي والشبهة قبل الفحص ، وموارد وجوب الاحتياط الشرعي ، ومورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هي الشبهة بعد الفحص واليأس عن الحجة على التكليف ، فلا توارد بين القاعدتين في مورد واحد اصلا .

هذا كله على تقدير أن يكون المراد بالضرر المحتمل هو العقاب . وأما لو كان المراد به الضرر الدنيوي فكل من الصغرى والكبرى ممنوع . أما الصغرى فلانه لاملازمة بين ارتكاب الحرام وترتب الضرر الدنيوي ، بل ربما تكون فيه المنفعة الدنيوية كما في موارد الانتفاع بمال الغير غصباً . نعم يترتب الضرر الدنيوي على ارتكاب بعض المحرمات ، كأكل الميتة وشرب السم مثلا ، ولكن لا تثبت به الكلية ، وأما الكبرى فلانه لا استقلال للعقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي ، بل هو مما نقطع بخلافه ، فانا نرى أن العقلاء يقدمون على الضرر المقطوع به لرجاء حصول منفعة فكيف بالضرر المحتمل . نعم الاقدام على الضرر الدنيوي بلا غرض عقلائي يعد سفاهة عند العقلاء ويلام فاعله ، إلا ان العقل غير مستقل بقبحه الملازم لاستحقاق العقاب ليكون حراماً شرعاً ، والازم كون كل فعل سفهي حراماً شرعاً . وهذا مما نقطع بخلافه .

واما إن كان المراد بالضرر المفسدة ، فالصغرى وإن كانت مسلمة في خصوص ما يحتمل حرمته ، بناء على ما عليه العدلية من تبعية الاحكام المصالح والمفاسد ، فان احتمال الحرمة في شيء لا ينفك حينئذ عن احتمال المفسدة فيه ، إلا ان الكبرى ممنوعة ، إذ العقل لا يحكم بوجوب دفع المفسدة المحتملة .

كيف ؟ وقد اتفق العلماء من الاصوليين والاخباريين ، بل العقلاء اجمع على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود المفسدة فيه في الشبهة الموضوعية ، ولو كان العقل مستقلا بوجوب دفع المفسدة المحتملة كان الاحتياط واجباً فيها ايضاً ، إذ لا فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية من هذه الجهة .

فتحصل مما ذكرناه أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا تعارض قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الشبهات البدوية بعد الفحص واليأس عن الحجة على التكليف .

(أما الجهة الثالثة) وهي ملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع أدلة وجوب الاحتياط فملخص الكلام فيها انه على تقدير تمامية دلالتها على وجوب الاحتياط وجوباً طريقياً ، تسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها إذ على تقدير وجوب الاحتياط بهذا النحو يتم البيان من قبل المولى ، وتنجز الحكم الواقعي على تقدير ثبوته ، فلا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فكانت أدلة وجوب الاحتياط على تقدير تمامية دلالتها واردة على القاعدة ، وسيجيء الكلام في تمامية دلالتها وعدمها قريباً عند التعرض لذكر ادلة الاخباريين ان شاء الله تعالى .

(الوجه الخامس) من الوجوه التي استدل بها على البراءة الاستصحاب ، وتقريبه على نحوين ، لأن الاحكام الشرعية لها مرتبتان :

(الاولى) ـ مرتبة الجعل والتشريع ، والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بفرض الموضوع لا بتحققه فعلا ، إذ التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجا ، بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية ، فصح تشريع القصاص على القاتل وان لم يقتل احد أحداً الى الابد .

(الثانية) ـ مرتبة الفعلية ، والحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع خارجاً لان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه ، ومع انتفاء الموضوع خارجاً لا يكون الحكم فعلياً ، وحيث ان الحكم الشرعي في كل واحد من المرتبتين مسبوق بالعدم ، فقد يقرب الاستدلال بالاستصحاب ، باعتبار المرتبة الاولى وقد يقرب باعتبار المرتبة الثانية .

أما تقريب الاستدلال باعتبار المرتبة الاولى ، فهو ان الأحكام الشرعية لما كانت في جعلها تدريجية ، فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولا في زمان قطعاً فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله . واورد على هذا التقريب بايرادين :

(احدهما) ـ أن عدم الجعل المتيقن عدم محمولي ، والعدم المشكوك فيه هو العدم النعتي المنتسب الى الشارع ، ولا يمكن اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي الا على القول بالاصل المثبت . و (بعبارة اخرى) العدم المتيقن هو العدم قبل الشرع والشريعة ، وهو غير منتسب الى الشارع . والعدم المشكوك فيه هو العدم المنسوب الى الشارع بعد ورود الشرع من قبله ، فالمتيقن غير محتمل البقاء ، وما هو مشكوك الحدوث لم يكن متيقناً سابقاً .

وفيه ان المستصحب انما هو العدم المنتسب الى الشارع بعد ورود الشرع لما عرفت من ان جعل الاحكام كان تدريجياً ، فقد مضى من الشريعة زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولا يقيناً ، فيستصحب ذلك ، مع ان الانتساب يثبت بنفس الاستصحاب .

(ثانيهما) ـ ان المحرك للعبد ـ اعني الباعث او الزاجر له ـ إنما هو التكليف الفعلي لا الانشائي ، فالحكم الانشائي مما لايترتب عليه اثر . ومن الواضح انه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل ، إلا على القول بالاصل المثبت .

وفيه (اولا) ـ النقض باستصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل الذي لا خلاف في جريانه فلو كان نفي الحكم الفعلي باستصحاب عدم الجعل من الاصل المثبت ، كان اثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ ايضاً كذلك .

و(ثانياً) ـ ان الانشاء هو ابراز امر اعتباري على ماذكرناه غير مرة والاعتبار كما يمكن تعلقه بامر فعلي يمكن تعلقه بامر متأخر مقيد بقيود ، فليس جعل الحكم وإنشاؤه الا عبارة عن اعتبار شيء على ذمة المكلف في ظرف خاص . ويتحقق المعتبر بمجرد الاعتبار ، بل هما امر واحد حقيقة . والفرق بينهما اعتباري كالوجود والايجاد ، فالحكم الفعلي هو الحكم الانشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه . وعليه فاستصحاب الحكم الانشائي او عدمه هو استصحاب الحكم الفعلي أو عدمه . نعم مجرد ثبوت الحكم في عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب الاطاعة بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده في الخارج . وليس ذلك إلا من جهة ان الاعتبار قد تعلق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية من اول الامر فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم وتكليف على المكلف . وبعد تحقق الموضوع بقيوده خارجا لا يكون المحرك إلا نفس الاعتبار السابق لا امر آخر يسمى بالحكم الفعلي .

فتحصل بما ذكرناه ان الاستدلال بالاستصحاب على هـذا التقريب مما لا بأس به . وعليه فلا يبقى مورد للرجوع الى البراءة الشرعية او العقلية .

(إن قلت) ان استصحاب عدم جعل الالزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص ، فانا نعلم اجمالا بجعل احد الامرين ، فيسقطان بالمعارضة ويرجع حينئذ الى البراءة .

(قلت) اولا يمكن المنع عن العلم الاجمالي بثبوت احد الجعلين في خصوص المورد المشكوك فيه ، لاحتمال ان يكون الترخيص الشرعي ثابتاً بعنوان عام

لكل مورد لم يجعل الالزام فيه بخصوصه ، كما كان عمل الاصحاب على ذلك في صدر الاسلام ، ويستفاد ايضاً من ردعه ﷺ اصحابه عن كثرة السؤال على مافي روايات كثيرة . وعليه فيكون استصحاب عدم جعل الالزام مثبتاً لموضوع الترخيص ، فيكون حاكماً على استصحاب عدم جعل الترخيص .

و (ثانياً) ـ لا مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يلزم منه مخالفة عملية للتكليف الالزامي ، فاذا ثبت عدم جعل الالزام وعدم الترخيص يقتضي الاستصحابين ، كفى ذلك في نفي العقاب ، لان استحقاقه مترتب على ثبوت المنع ، ولا يحتاج نفيه الى ثبوت الترخيص ، فاذا ثبت عدم المنع ينتفي العقاب ولو لم يثبت الترخيص . نعم الآثار الخاصة المترتبة على عنوان الاباحة لا تترتب على استصحاب عدم جعل الالزام ، فاذا فرض مورد كان الاثر الشرعي مترتباً على الاباحة لا مناص فيه من الرجوع الى اصالة الاباحة ، ولا يكفي فيه الرجوع الى استصحاب عدم المنع كما هو ظاهر .

(ان قلت) لا يصح التمسك باستصحاب عـــدم الجعل في الشبهات الموضوعية ، لان مورد الشبهة لم يجعل له الحكم بشخصه يقيناً . واما الطبيعي المشكوك انطباقه على المورد فثبوت الحكم له يقيني ، فلا مورد للاستصحاب اصلا ، فاذا شككنا في كون مائع معين خمراً ، فالمائع المذكور لم تجعل الحرمة له بشخصه ولا الاباحة ، وثبوت الحرمة لطبيعي الخمر كثبوت الاباحة لطبيعي الماء يقيني ، فكيف يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل .

(قلت) اولا ان الاحكام المجعولة بنحو القضايا الحقيقية تنحل الى احكام متعددة بحسب تعدد افراد موضوعاتها ، كما هو مبنى جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ، إذ بدونه لا يكون هناك حكم مجهول ليرفع بالبراءة . وعليه فيكون الشك في خمرية مائع مستلزماً للشك في جعل الحرمة له ، فيرجع الى

استصحاب عدم الجعل كما في الشبهة الحكمية .

و (ثانياً) ـ انه لو سلم عدم جريان استصحاب عدم الجعل في الشبهة الموضوعية لا مانع من الرجوع الى الاستصحاب الموضوعي إما محمولياً كما في كثير من الموارد ، وإما ازلياً كما في بعضها . وقد ذكرنا في محله جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية .

واما تقريب الاستدلال بالاستصحاب باعتبار المرتبة الثانية للحكم وهي المرتبة الفعلية فهو استصحاب عدم التكليف الفعلي المتيقن قبل البلوغ . وقد اورد على هذا التقريب بوجوه :

(الوجه الاول) ـ انه يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب بنفسه أو باثره مجعولا شرعياً ، ويكون وضعه ورفعه بيد الشارع ، وعدم التكليف ازلي غير قابل للجعل ، وليس له أثر شرعي فان عدم العقاب من لوازمه العقلية ، فلا يجري فيه الاستصحاب . ونسب صاحب الكفاية (ره) في التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب هذا الايراد الى الشيخ (ره) .

اقول اما نسبة هذا الايراد الى الشيخ (ره) فالظاهر انها غير مطابقة للواقع ، لان الشيخ (ره) قائل بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، كما صرح بذلك في عدة موارد من الرسائل والمكاسب ، وذكر ايضاً ـ في جملة التفصيلات في جريان الاستصحاب ـ التفصيل بين الوجود والعدم ، ورده بأنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الوجود والعدم و (بالجملة) الشيخ وان كان قائلا بعدم صحة الاستدلال على البراءة بالاستصحاب ، إلا أنه ليس لاجل هذا الايراد الذي ذكره صاحب الكفاية (ره) ونسبه اليه . وسيجيء بيان ايراد الشيخ (رحمه الله) على الاستصحاب المذكور قريباً ان شاء الله تعالى .

واما اصل الايراد المذكور ، فيرده ان اعتبار كون المستصحب امراً

مجعولا بنفسه او بأثره مما لم يدل عليه دليل من آية ولا رواية ، انما المعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي . ولاخفاء في ان عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد ، وتوهم ـ انه لا بد من ان يكون المستصحب قابلا للتعبد حدوثاً والعدم الازلي لا يكون حادثاً ـ مدفوع بأن المعتبر كونه قابلا للتعبد عند جريان الاستصحاب وفي ظرف الشك ، فيكفي كون المستصحب قابلا للتعبد بقاء ، وان لم يكن قابلا له حدوثاً . وسيأتي الكلام في ذلك مفصلا في بحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى .

(الوجه الثاني) ـ ما افاده شيخنا الانصاري (ره) وملخصه ان استصحاب البراءة لو كان موجباً للقطع بعدم العقاب صح التمسك به ، وإلا فلا ، اذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لا مناص من الرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لسد باب هذا الاحتمال ، ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً محضاً ، لان التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كاف في سد باب احتمال العقاب من اول الامر ، بلا حاجة الى التمسك بالاستصحاب . وعليه فان بنينا على كون الاستصحاب من الامارات او قلنا بحجية مثبتات الاصول ، حصل منه القطع بعدم العقاب وصح التمسك به ، إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصة في الفعل ، فاذا فرض ثبوت الرخصة من قبل الشارع بالتعبد الاستصحابي باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب ، فان العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعاً . واما لو لم نقل بكون الاستصحاب من الامارات ولا بحجية مثبتات الاصول كما هو الصحيح ، فلا يصح التمسك بالاستصحاب في المقام ، اذ لا يثبت به الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب ، ويبقى احتمال العقاب ، فنحتاج الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان . ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً كما تقدم .

و (فيه اولا) ـ ان استصحاب عدم المنع كاف في القطع بعدم العقاب ،

اذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل وتحريمه ، فمع احراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب ، بلا حاجة الى احراز الرخصة التي هي من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً .

و (ثانياً) ـ انه يمكن جريان الاستصحاب في نفس الترخيص الشرعي المتيقن ثبوته قبل البلوغ ، لحديث رفع القلم وامثاله ، فيحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطة شيء آخر .

(الوجه الثالث) ـ ما ذكره المحقق النائيني (ره) وهو ان المتيقن الثابت قبل البلوغ انما هو عدم التكليف في مورد غير قابل له ، كما في الحيوانات . ومثل ذلك لا يحتمل بقاؤه بعد البلوغ ؛ وانما المحتمل فيه عدم التكليف في المورد القابل له ، فلا معنى للتمسك بالاستصحاب . و (بعبارة اخرى) العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي وغير منتسب الى الشارع ، والعدم بعد البلوغ عدم نعتي منتسب الى الشارع ، واثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالاصل المثبت . ولا نقول به .

وفيه (اولا) ـ ان عدم التكليف في الصبي غير المميز وان كان كما ذكره الا انه ليس كذلك في المميز ، بل هو عدم التكليف في مورد قابل له . وانما رفعه الشارع عنه امتناناً .

و (ثانياً) ـ أن العدم المتيقن وان كان ازلياً غير منتسب الى الشارع ، الا انه يثبت انتسابه اليه بنفس الاستصحاب ، فان الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب ، لامن آثار المستصحب ، ليكون اثباته بالاستصحاب مبنياً على القول بالاصل المثبت . وسنذكر في بحث الاستصحاب ان اللوازم التي لا تثبت بالاستصحاب انما هي اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب . وأما اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب فهي تترتب عليه ، اذ الاستصحاب بعد جريانه

محرز بالوجدان ، فتترتب آثاره ولوازمه عليه عقلية كانت أو شرعية .

(الوجه الرابع) ـ ما افاده ايضاً المحقق النائيني (ره) وهو انه يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون الاثر المطلوب مترتباً على واقع المستصحب . واما ان كان مترتباً على مجرد الشك في الواقع أوعلى الأعم منه ومن الواقع ، فلا مجال لجريان الاستصحاب . (مثلا) لو كان التشريع المحرم عبارة عن ادخال مالم يعلم انه من الدين في الدين ، أو الاعم منه ومن ادخال ما ليس من الدين في الدين فمجرد الشك في كون شيء من الدين كاف في الحكم بحرمة اسناده الى الشارع فاجراء استصحاب عدم كونه من الدين لاثبات حرمة الاسناد تحصيل للحاصل ، بل من أردأ انحائه ، فانه من قبيل احراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد . والمقام من هذا القبيل بعينه ، اذ الاثر المرغوب من استصحاب عدم التكليف قبل البلوغ ليس الا عدم العقاب ، وهذا مترتب على نفس الشك في التكليف ، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فلا نحتاج الى احراز عدم التكليف بالاستصحاب .

وفيه ان ما ذكر انما يتم لو كان الأثر مترتباً على خصوص الشك . وأما ان كان الأثر اثراً للجامع بينه وبين الواقع ، فلا مانع من جريان الاستصحاب اذ بجريانه يصل الواقع الى المكلف ، ويرفع الشك تعبداً ، فلم يبق معه شك ليلزم تحصيل الحاصل او اردأ انواعه . نعم لو لم يجر الاستصحاب كان الشك موجوداً فيترتب عليه الاثر .

و (بالجملة) ترتب الأثر على الشك فرع عدم جريان الاستصحاب ، فكيف يكون مانعاً عن جريانه ، ولذا لا اشكال في جعل الامارة ونصبها على عدم حرمة شيء مع ان اصالة الحل كافية لاثباته . وكذا لا اشكال في التمسك باستصحاب الطهارة المتيقنة ، مع ان قاعدة الطهارة بنفسها كافية لاثباتها . والمقام من هذا القبيل بعينه ، . وبعبارة اخرى واضحة : قاعدة قبح العقاب بلا بيان متوقفة على تحقق موضوعها اعني عدم البيان ، فكما انها لا تجري

مع بيان التكليف لا تجرى مع بيان عدم التكليف ، والاستصحاب بيان لعدمه فلا يبقى معه موضوع لها .

(الوجه الخامس) ـ ما يظهر من كلام الشيخ (ره) وهو انه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ، ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الاثر حين الشك ، فانه مع عدمه كان اثبات حكم المتيقن للمشكوك من اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر ، وذلك داخل في القياس لا في الاستصحاب ، وفي المقام لا اتحاد للقضية المتيقنة والمشكوكة من حيث الموضوع ، اذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه السلام : رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم ، وهو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر ، وهو البالغ ، فلا مجال لجريان الاستصحاب .

والانصاف ان هذا الاشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب في المقام وتوضيحه ان العناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام على ثلاثة اقسام :

(الاول) ـ ان يكون العنوان مقوماً للموضوع بنظر العرف ، بحيث لو ثبت الحكم مع انتفاء العنوان عد حكماً جديداً لموضوع آخر ، لابقاء الحكم للموضوع الاول ، كما في جواز التقليد ، فان موضوعه العالم ، ولو زال عنه العلم وصار جاهلا يكون موضوعاً آخر ، اذ العلم مقوم لموضوع جواز التقليد في نظر العرف ، وفي مثل ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب ، لعدم صدق نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب الاثر السابق حين الشك ، فلا يكون مشمولا لادلة الاستصحاب .

(الثاني) ـ ان يكون العنوان من الحالات وغير دخيل في قوام الموضوع في نظر العرف ، كما اذا قال المولى اكرم هذا القائم مثلا ، فان العرف يرى القيام

والقعود من الحالات ، بحيث لو ثبت وجوب الاكرام حال جلوسه كان بقاء للحكم الاول ، لا حدوث حكم جديد لموضوع آخر . ولا اشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم لو فرض الشك في بقاء الحكم .

(الثالث) ـ ان يشك في كون العنوان مقوماً للموضوع وعدمه ، كعنوان التغير المأخوذ في نجاسة الماء المتغير ، فبعد زوال التغير يشك في بقاء النجاسة ، لعدم العلم بأن التغير مقوم لموضوع الحكم بالنجاسة او من قبيل الحالات . و (بعبارة اخرى) يشك في ان حدوث التغير هل هو علة لحدوث النجاسة للماء وبقائها ، بحيث لا يكون بقاؤها منوطاً ببقائه ، أو علة لحدوث النجاسة فقط؟ ، بحيث تكون النجاسة دائرة مدار التغير حدوثاً وبقاء ، أي وجوداً وعدماً . ولا يجري الاستصحاب في هذا القسم كما في القسم الاول ، اذ مع الشك في بقاء الموضوع لم يحرز اتحاد القضيتين ، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق ، فيكون التمسك بأدلة الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

اذا عرفت ذلك ، ظهر لك عدم صحة التمسك بالاستصحاب في المقام ، لأن عنوان الصبي المأخوذ في الحكم بالترخيص في قوله ﷺ : (رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم) مقوم للموضوع في نظر العرف ، ولا اقل من احتمال ذلك ، ومعه لا مجال لجريان الاستصحاب بعد زواله بعروض البلوغ .

(أدلة الاخباريين على وجوب الاحتياط)

وهي امور ثلاثة : (الاول) الآيات الكريمة : (فمنها) ـ الناهية عن القبول بغير العلم ، كقوله تعالى : (ولا تقف ماليس لك به علم) و(منها) ـ الناهية

عن القاء النفس في التهلكة ، كقوله تعالى : (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) و (منها) ـ الآمرة بالتقوى ، كقوله تعالى : (واتقوا الله ما استطعتم) ولا يتم الاستدلال بشيء منها .

(اما الاولى) ـ فلان حرمة القول بغير العلم مما لا خلاف فيه بين الاخباريين والاصوليين ، فان الاصولي يعترف بأن القول بالترخيص اذا لم يكن مستنداً الى دليل فهو تشريع محرم ، ولكنه يدعي قيام الدليل عليه كما ان الاخباري القائل بوجوب الاحتياط ايضاً يعترف بأن القول ـ بوجوب الاحتياط من غير دليل يدل عليه ـ تشريع محرم . ويدعي قيام الدليل عليه ، فهذه الآية الكريمة الدالة على حرمة القول بغير العلم اجنبية عن المقام .

و (اما الثانية) ـ الناهية عن إلقاء النفس فى التهلكة ، فلانه ان اريد بها التهلكة الدنيوية ، فلا شك في انه ليس في ارتكاب الفعل مع الشك في حرمته احتمال الهلكة ، فضلا عن القطع بها . وان اريد بها التهلكة الاخروية اعني العقاب ، فحكم الحكم بترك القاء النفس فيها إرشادياً محضاً ، اذ لا يترتب على ايقاع النفس في العقاب الاخروي عقاب آخر ، كي يكون النهي عنه مولوياً مضافاً الى ان الاصولي يرى ثبوت المؤمن من العقاب ، فلا اثر لهذا النهي .

و (اما الثالثة) ـ الآمرة بالتقوى ، فلان ارتكاب الشبهة استناداً الى ما يدل على الترخيص شرعاً وعقلا ليس منافياً للتقوى هذا ان كان المراد بالتقوى هو التحفظ عن ارتكاب ما يوجب استحقاق العقاب . واما لو كان المراد بها التحفظ عن الوقوع في المفاسد الواقعية فهو غير واجب قطعاً ولذا اتفق الاخباريون والاصوليون على جواز الرجوع الى البراءة في الشبهات الموضوعية ، بل وفي الحكمية ايضاً ان كانت وجوبية ، فكانت الآية الشريفة محمولة على الارشاد لا محالة .

(الثاني) ـ الاخبار وهي طائفتان : (الطائفة الاولى) ـ الاخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة ، كقوله ﷺ في عدة روايات : (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) ونظير هذه الروايات اخبار التثليث كقوله ﷺ : (الامور ثلاثة : امر بين لك رشده فاتبعه ، وامر بين غيه فاجتنبه ، وامر اختلف فيه فرده الى الله) . والانصاف انه لا دلالة لهذه الاخبار على وجوب الاحتياط لوجهين :

(الوجه الاول) ـ ان المذكور فيها هو عنوان الشبهة ، وهو ظاهر فيما يكون الامر فيه ملتبساً بقول مطلق ، فلا يعم ما علم فيه الترخيص الظاهري ، لان ادلة الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه ، وتدرجه في معلوم الحلية . ويدل على ما ذكرناه من اختصاص الشبهة بغير ما علم فيه الترخيص ظاهراً ، انه لااشكال ولا خلاف في عدم وجوب التوقف في الشبهات الموضوعية ، بل في الشبهة الحكمية الوجوبية بعد الفحص ، فلولا ان ادلة الترخيص اخرجتها عن عنوان الشبهة ، لزم التخصيص في اخبار التوقف ، ولسانها آب عن التخصيص وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله ﷺ : (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) ؟

(الوجه الثاني) ـ ان الامر بالتوقف فيها للارشاد ، ولا يمكن ان يكون امراً مولوياً يستتبع العقاب ، إذ علل التوقف فيها بأنه خير من الاقتحام في الهلكة ، ولا يصح هذا التعليل الا ان تكون الهلكة مفروضة التحقق في ارتكاب الشبهة مع قطع النظر عن هذه الاخبار الآمرة بالتوقف . ولا يمكن ان تكون الهلكة المعللة بها وجوب التوقف مترتبة على نفس وجوب التوقف المستفاد من هذه الاخبار كما هو ظاهر ، فيختص موردها بالشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي .

و (بالجملة) التعليل ظاهر في ثبوت الاحتياط مع قطع النظر عن هذه الاخبار ، فلا يمكن اثبات وجوب الاحتياط بنفس هذه الأخبار كما هو مقصود الاخباري .

(ان قلت) انما يلزم حمل الامر على الارشاد لو كان المراد بالهلكة العقاب وأما لو اريد بها المفسدة الواقعية ، أمكن ان يكون الامر بالتوقف امراً مولوياً ومع امكان ذلك لا يصح الحمل على الارشاد ، وحينئذ كانت هذه الروايات كافية في تنجيز التكليف الواقعي واستحقاق العقاب على مخالفته ، لانها حينئذ تكون إيصالا له .

(قلت) : حمل الهلكة على المفسدة الواقعية ـ مع كونه خلاف الظاهر في نفسه ـ يستلزم التخصيص في الشبهات الموضوعية . وقد عرفت ان الروايات آبية عن التخصيص ، فلا مناص من حمل الهلكة على العقاب ، كما هو الظاهر في نفسه ومعه كان الامر بالتوقف ارشادياً لا محالة .

(لايقال) : سلمنا كون التعليل ظاهراً في ثبوت الاحتياط ، مع قطع النظر عن هذه الاخبار ، إلا ان عموم الشبهات لما هو محل الكلام يكشف عن جعل وجوب الاحتياط قبل الامر بالتوقف الموجود في هذه الاخبار ، فيكون التنجيز لاجله ، لا لأجل وجوب التوقف .

(فانه يقال) : إيجاب الاحتياط لو كان واصلا مع قطع النظر عن اخبار التوقف فهو خلاف المفروض ، مضافاً الى انه لا معنى حينئذ لان تكون اخبار التوقف كاشفة عنه ، بل يستحيل ذلك ، وان لم يكن واصلا امتنع تنجز الواقع به ، فان الايجاب الطريقي لا يزيد على الايجاب الواقعي في استحالة الانبعاث عنه قبل وصوله ، فكما ان الوجوب الواقعي لا يكفي في التنجز قبل الوصول كذلك الوجوب الطريقي . وعليه كان مورد اخبار التوقف مثل الشبهات قبل

الفحص ، أو المقرونة بالعلم الاجمالي مما كان الواقع فيه منجزاً ، مع قطع النظر عن هذه الاخبار .

هذا واجاب شيخنا الانصاري (ره) عن هذا الاشكال بأن ايجاب الاحتياط لا يكفي في تنجيز الواقع المجهول لأنه ان كان وجوبه نفسياً فالعقاب يكون على مخالفة نفسه ، لا على مخالفة الواقع ، وان كان غيرياً فلازمه ثبوت العقاب على مخالفة التكليف الواقعي ، مع فرض عدم وصوله .

ويرد عليه ان الوجوب غير منحصر في القسمين ، فان وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته طريقي ، وبه يتنجز الواقع .

وبما ذكرناه ظهر الجواب عن اخبار التثليث ، فان ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده ، لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية . و (بالجملة) المشكوك حرمته كالمشكوك نجاسته ، وكما أن الثاني غير مشمول لهذه الاخبار كذلك الاول . والملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقة ، وان صح اطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردد في حكمه الواقعي .

(الطائفة الثانية) ـ الأخبار الآمرة بالاحتياط ، كقوله ﷺ : (اخوك دينك فاحتط لدينك) وقوله ﷺ : (خذ بالحائطة لدينك) وغير ذلك من الروايات الواردة في هذا المعنى . والصحيح عدم دلالة هذه الاخبار ايضاً على وجوب الاحتياط في المقام ، لوجهين :

(الوجه الاول) ـ ان حسن الاحتياط مما استقل به العقل . وظاهر هذه الاخبار هو الارشاد الى هذا الحكم العقلي ، فيكون تابعاً لما يرشد اليه ، وهو يختلف باختلاف الموارد ، ففي بعضها كان الاحتياط واجباً كما في الشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي ، وفي بعضها كان مستحباً كما في الشبهة البدوية بعد

الفحص ، وهي محل الكلام فعلا .

(الوجه الثاني) ـ ان هذه الاخبار باطلاقها تعم الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية الوجوبية ، مع ان الاحتياط فيها غير واجب قطعاً ، فلا بد حينئذ من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب أو الالتزام فيها بالتخصيص ، وحيث ان لسانها آب عن التخصيص كما ترى ، فتعين حملها على الاستحباب أو على مطلق الرجحان الجامع بينه وبين الوجوب ، فلا يستفاد منها وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص ، وهي محل الكلام .

ثم إنه لو سلم دلالة اخبار التوقف أو الاحتياط على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية ، فهي لا تعارض ادلة البراءة . وذلك لأن استصحاب عدم جعل الحرمة ـ بناء على جريانه ، وهو الصحيح على ما تقدم بيانه ـ يكون رافعاً لموضوع هذه الأخبار ، اذ به يحرز عدم التكليف وعدم العقاب ، فيتقدم عليها لا محالة . وكذا اخبار البراءة بعد تماميتها تتقدم على هذه الاخبار ، لكونها اخص منها ، فان اخبار البراءة لا تعم الشبهة قبل الفحص ، ولا المقرونة بالعلم الاجمالي اما في نفسها ، أو من جهة الاجماع وحكم العقل ، بل بعضها مختص بالشبهات التحريمية ، كقوله عليه السلام (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) بخلاف اخبار التوقف والاحتياط ، فانها شاملة لجميع الشبهات ، فيخصص بها .

وقد يتوهم الاطلاق في ادلة البراءة ، وانها شاملة في نفسها لجميع الشبهات غاية الأمر أنها مخصصة بحكم العقل او بالاجماع فلا وجه لتقدمها على ادلة التوقف والاحتياط ولكنه (مدفوع) بأن المانع عن شمول أدلة البراءة لتلك الموارد ان كان حكم العقل باستحالة شمولها لها ، فحاله حال المخصص المتصل في منعه عن انعقاد الظهور في العموم أو الاطلاق من اول الامر ، وان كان هو الاجماع ، فحاله حال المخصص المنفصل . والمختار فيه القول بانقلاب النسبة على ما سيجيء

تفصيل الكلام فيه في محله ان شاء الله تعالى .

ثم ان هنا وجهاً آخر لتقديم أخبار البراءة على خصوص أخبار الاحتياط وهو ان اخبار البراءة كقوله ﷺ : (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) نص في عدم وجوب الاحتياط ، واخبار الاحتياط على تقدير تمامية دلالتها ظاهرة في وجوبه . والجمع العرفي يقتضي رفع اليد عن ظهور الامر في الوجوب بسبب النص . وحمله على الرجحان الجامع بين الوجوب والندب . وهذا الوجه لا يجرى بالنسبة الى اخبار التوقف ، لان العلة المذكورة فيها وهي الوقوع في الهلكة تجعلها نصاً في عدم جواز الاقتحام ، إلا انه قد ذكرنا قصورها عن الدلالة على الحكم المولوى فى نفسها .

ثم انه ربما يتوهم ان اخبار التوقف والاحتياط ـ على تقدير تمامية دلالتها ـ تتقدم على اخبار البراءة ، لان المرفوع بحديث الرفع ونحوه هو ما لا يعلم من الاحكام ، ووجوب الاحتياط بناء على استفادته من الاخبار معلوم . فهو خارج عن أدلة البراءة موضوعاً .

وهو مدفوع بأنه انما يتم ذلك لو كان وجوب الاحتياط نفسياً . وأما لو كان وجوبه طريقياً كما هو المفروض ، فالمترتب عليه هو لزوم امتثال الحكم الواقعي المجهول . وحديث الرفع يرفعه ، فتقع المعارضة بين الدليلين لا محالة وقد عرفت تقدم حديث الرفع وأمثاله على ادلة التوقف والاحتياط .

(الثالث) ـ مما استدل به على وجوب الاحتياط ـ حكم العقل وتقريبه بوجوه :

(الاول) ـ ان كل مسلم يعلم اجمالا في اول بلوغه بتكاليف الزامية ، وهذا العلم الاجمالي ينجز التكاليف الواقعية على تقدير ثبوتها ، وليست الطرق والامارات رافعة لتنجزها ، إذ لابد في انحلال العلم الاجمالي من ثبوت دليل

يدل على نفي التكليف في بعض الاطراف . إما مطابقة أو التزماً ، والطرق والامارات انما تثبت احكاماً في مواردها ، وليس لها تعرض لنفي احكام اخر في غير مواردها ، فالتنجز يبقى على حاله ، فاذا علمنا إجمالا بوجوب الصلاة مرددة بين الظهر والجمعة ، كان قيام الأمارة على احدهما نافياً لوجوب الآخر بالالتزام ، فينحل به العلم الاجمالي لا محالة . وأما ان كان المعلوم بالاجمال احكاماً كثيرة لا تعين لها ، فقيام الدليل على ثبوت أحكام في موارد خاصة لا ينفي ثبوت الحكم في غيرها فلا ينحل العلم الاجمالي ، ولا يرد على هذا التقريب ما ذكره في الكفاية من ان قيام الأمارة على التكليف في بعض الاطراف يوجب صرف تنجزه الى ما إذا كان في ذاك الطرف مثلا اذا علم بحرمة إناء زيد ، وتردد بين اناءين ، ثم قامت البينة على ان احدهما المعين اناؤه ، كان كما اذا علم انه اناؤه . وذلك لوجود الفرق الواضح بين مقامنا وبين المثال المذكور ، اذ المعلوم بالاجمال في المثال امر معين خاص ، فقيام الامارة على تعيينه في احد الطرفين ينفي كونه في الطرف الآخر بالالتزام . وهذا بخلاف المقام ، فان المعلوم بالاجمال فيه احكام لا تعين لها بوجه ، وليس لها عنوان وعلامة ، فقيام الامارة على ثبوت التكليف في بعض الموارد لا ينفي ثبوته في غيرها .

هذا ، ويمكن ان يجاب عن هذا الاستدلال (اولا) ـ بالنقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية ، فان هذا العلم لو كان مانعاً عن الرجوع الى البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية ، كان مانعاً عن الرجوع اليها فيها ايضاً ، مع ان الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط فيها ، و (ثانياً) ـ بالحل وهو ان العلم الاجمالي بتكاليف واقعية ينحل بقيام الامارات على تكاليف إلزامية بمقدار المعلوم بالاجمال .

وتوضحه ان لنا هنا ثلاثة علوم اجمالية : (الاول) ـ العلم الكبير ،

واطرافه جميع الشبهات مما يحتمل التكليف ، ومنشأه العلم بالشرع الأقدس ، إذ لا معنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً . (الثاني) ـ العلم الاجمالي المتوسط واطرافه موارد قيام الامارات المعتبرة وغير المعتبرة ، ومنشأه كثرة الامارات والقطع بمطابقة بعضها للواقع ، فانا لا نحتمل مخالفة جميعها للواقع . (الثالث) ـ العلم الاجمالي الصغير واطرافه موارد قيام الامارات المعتبرة ، ومنشأه القطع بمطابقة مقدار منها للواقع . وحيث ان العلم الاجمالي الاول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني ، والثاني بالثالث فلايتنجز التكليف في غير مؤديات الطرق والامارات المعتبرة والميزان في الانحلال ان لا يكون المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير اقل عدداً من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير ، بحيث لو افرزنا من اطراف العلم الاجمالي الكبير مقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير ، لم يبق لنا علم اجمالي في بقية الاطراف (مثلا) إذا علمنا اجمالا بوجود خمس شياه مغصوبة في قطيع من الغنم ، وعلمنا ايضاً بوجود خمس شياه مغصوبة في جملة البيض من هذا القطيع ، فلا محالة ينحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني فانا لو افرزنا خمس شياه بيض لم يبق لنا علم اجمالي بمغصوبية البقية ، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير ، بخلاف ما لو علمنا إجمالا بوجود ثلاث شياه محرمة في جملة البيض من القطيع فان العلم الاجمالي الاول لا ينحل بالعلم الثاني ، إذ لو أفرزنا ثلاث شياه بيض ، بقي علمنا الاجمالي بمغصوبية البعض الباقي بحاله ، لان انطباق الخمس على الثلاث غير معقول وعليه فلاينبغي الشك في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي المتوسط ، اذ المعلوم بالاجمال في الاول لايزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في الثاني لأن منشأ العلم الاجمالي الكبير هو العلم باستلزام الشرع لوجود احكام وتكاليف وبكفيه المقدار المعلوم بالاجمال في موارد قيام الامارات وكذا العلم الاجمالي الثاني ينحل بالعلم الاجمالي الثالث ، لانا لو أفرزنا مقداراً

من أطراف العلم الثالث ، اي الاخبار المعتبرة في كل باب من ابواب الفقه ، بحيث يكون المجموع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الثالث ، لم يبق لنا علم اجمالي بوجود التكاليف في غيره ، ولو مع ضم سائر الامارات ، بل وجود التكاليف في غيره مجرد احتمال ، فيستكشف بذلك ان المعلوم بالاجمال في العلم الثاني لا يزيد عدداً على المعلوم بالاجمال في العلم الثالث ، فينحل العلم الثاني بالعلم الثالث لا محالة .

ثم إن ما ذكرناه من الانحلال مبني على العلم الوجداني بمطابقة الامارات المعتبرة للواقع ، بمقدار ما علم اجمالا ثبوته في الشريعة المقدسة من التكاليف ، على ما تقدم بيانه . وهذا الأمر وإن كان صحيحاً ، إلا أنه لو منع منه القائل بوجوب الاحتياط ، وادعى عدم العلم بمطابقة الامارات للواقع بمقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الاول ، فنحن ندعي الانحلال حتى مع عدم العلم الوجداني بمطابقة الامارات المعتبرة للواقع .

وتوضيح ذلك ان العلم الاجمالي متقوم دائماً بقضية منفصلة مانعة الخلو ، ففي العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين يصدق قولنا إما هذا الاناء نجس واما ذاك ، وقد يحتمل نجاستهما معاً ، والمدار في تنجيز العلم الاجمالي على هذا الترديد حدوثاً وبقاء ، فاذا فرضنا أن القضية المنفصلة انقلبت الى قضيتين حمليتين إحداهما متيقنة ولو باليقين التعبدي ، والاخرى مشكوكة بنحو الشك الساري فلا محالة ينحل العلم الاجمالي ويسقط عن التنجيز . والسر في ذلك أن تنجيز العلم الاجمالي ليس امراً تعبدياً ، وإنما هو بحكم العقل لكاشفيته عن التكليف ، كالعلم التفصيلي ، فاذا زالت كاشفيته بطرو الشك الساري ، زال التنجيز لا محالة ، كما هو الحال في العلم التفصيلي بعينه . ولا ينتقض ذلك بما اذا علم بحدوث تكليف جديد في احد الاطراف معيناً ، ولا بطرو الاضطرار الى بعض

الاطراف أو تلفه أو امتثال التكليف فيه ، فان العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي في جميع هذه الفروض باق على حاله ، غاية الامر انه بتحقق احد هذه الامور يشك في سقوطه ، فلا بد من الاحتياط وتحصيل العلم بسقوطه ، فان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ، بخلاف ما اذا زال العلم الاجمالي بطرو الشك الساري ، وانقلبت القضية المنفصلة الى حمليتين احداهما متيقنة ولو باليقين التعبدي والاخرى مشكوكة بالشك الساري ، فان التنجيز يسقط فيه بانحلال العلم الاجمالي لا محالة .

أما على القول بان المجعول في باب الامارات هو نفس الطريقية والمحرزية فالامر واضح ، لأن قيام الأمارة يوجب العلم بالواقع تعبداً . وكما تنقلب القضية المنفصلة الى حمليتين بالعلم الوجداني ، كذلك تنقلب اليهما بالعلم التعبدي فقيام الأمارة على ثبوت التكليف بمقدار المعلوم بالاجمال يوجب انحلال العلم الاجمالي لا محالة .

وأما على القول بان المجعول في باب الامارات هي المنجزية والمعذرية فقد يستصعب الانحلال ، وهو في محله لو قلنا باشتراط منجزية الامارات بالوصول ، بمعنى ان المنجز هي الامارات الواصلة الى المكلف لا الامارات بوجودها الواقعي ، لان العلم الاجمالي الموجود في اول البلوغ قد اثر اثره من تنجيز التكاليف الواقعية ، وقيام منجز آخر بعد ذلك على الحكم في بعض الاطراف لا يوجب سقوط المنجز السابق . نعم ان قلنا - وهو الصحيح - بأن مجرد كون الامارة في معرض الوصول بمعنى كون الامارة بحيث لو تفحص عنها المكلف وصل اليها - كاف في التنجيز انحل العلم الاجمالي ، فان المكلف في أول بلوغه - حين يلتفت الى وجود التكاليف في الشريعة المقدسة - يحتمل وجود أمارات دالة عليها ، فيتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال ، وحيث ان

هذا الاحتمال مقارن لعلمه الاجمالي بالتكاليف ، فلا يكون علمه منجزاً لجميع اطرافه ، لتنجز التكليف في بعض اطرافه بمنجز مقارن له . نظير ما لو علمنا بوقوع نجاسة في احد الاناءين وعلمنا بنجاسة احدهما المعين مقارناً لذلك العلم الاجمالي فانه لاينجز حينئذ اصلا . والسر فيه ان تنجيز العلم الاجمالي انما هو بتساقط الاصول في اطرافه للمعارضة . وفي مفروض المثال يجرى الاصل في الطرف المشكوك فيه بلا معارض ولذا ذكرنا في محله انه لو كان الاصل الجارى في بعض الاطراف مثبتاً للتكليف وفي بعضها الآخر نافياً له لا يكون العلم الاجمالي منجزاً .

ومما ذكرناه ظهر الحال وصحة الانحلال على القول بالسببية في باب الامارات ، وأن المجعول هى الاحكام الفعلية على طبقها ، فان قيام الامارة يكشف عن ثبوت الاحكام في مواردها من أول الامر . فلا يبقى اثر للعلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية مرددة بينها وبين غيرها .

والمتحصل مما ذكرناه فى المقام أنه على جميع الاقوال في باب الامارات تكون اطراف العلم الاجمالي من غير مواردها مورداً لاصالة البراءة . أما على القول بالطريقية ، فلان العلم الاجمالى ينقلب بقاء الى الشك الساري والعلم التفصيلي . وأما على القول بالمنجزية ، فلان قيام الامارة يكشف عن تنجز التكليف في بعض الاطراف من غير جهة العلم الاجمالي في أول الامر . وأما على القول بالسببيه ، فلان الأمارة تكشف عن اشتمال مؤدياتها على مصلحة أو مفسدة مستلزمة لثبوت الحكم على طبقها من أول الامر .

(الوجه الثاني) ـ من تقريب حكم العقل ما ذكره بعضهم من ان الاصل في الافعال غير الضرورية قبل الشرع هو الحظر بحكم العقل .

وفيه (اولا) ـ أن أصالة الحظر ليست من الاصول المسلمة عند العقلاء فان جماعة منهم ذهبوا الى أن الاصل في الاشياء هو الاباحة ، فلا وجه للاستدلال

بما هو محل الخلاف .

و (ثانياً) ـ انه لا ارتباط بين المقام وبين تلك المسألة ، فان استقلال العقل بالحظر على تقدير التسليم انما هو بمناط غير موجود في المقام ، باعتبار ان موضوع اصالة الحظر انما هو الفعل بما هو مقطوع بعدم جعل الحكم له وفي المقام بما هو مشكوك الحكم فلا يستلزم القول بالحظر في تلك المسألة القول بالاحتياط في المقام ، بل يمكن القول بالبراءة في المقام مع الالتزام بالحظر في تلك المسألة .

و (ثالثاً) ـ أن ما ذكر لو تم فانما هو فيما اذا لم يثبت الترخيص عند الشك في التكليف . وقد عرفت ثبوته فيما تقدم .

(الوجه الثالث) ـ من تقريب حكم العقل ان في ارتكاب الشبهة احتمال الوقوع في الضرر ، والعقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل . وقد تقدم الجواب عن هذا التقريب مفصلا ولا حاجة الى الاعادة .

(تنبيهات)

(التنبيه الاول) ـ ان موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان ، كما أن موضوع البراءة الشرعية هو الشك وعدم العلم ، وعليه فكل ما يكون بياناً ورافعاً للشك ولو تعبداً ، يتقدم عليها بالورود أو الحكومة ، من غير فرق بين ان تكون الشبهة موضوعية ، كما لو علم بخمرية مائع ، ثم شك في انقلابه خلا ، فان استصحاب الخمرية يرفع موضوع اصالة البراءة عن حرمة شربه ، أو تكون حكمية كما اذا شك في جواز وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال فان استصحاب الحرمة السابقة على تقدير جريانه يمنع عن التمسك باصالة البراءة

وعبر الشيخ (ره) عن هذا الاصل بالاصل الموضوعي ، باعتبار أنه رافع لموضوع الاصل الآخر ، ولم يرد منه خصوص الاصل الجاري في الموضوع كما توهم .

ثم ان الشيخ (ره) رتب على ما أفاده جريان اصالة عدم التذكية ، فيما إذا شك في حلية لحم وحرمته من جهة الشك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمها ، وأورد على نفسه بأن أصالة عدم التذكية معارضة بأصالة عدم الموت حتف الانف فاجاب عنه بأن الموت حتف الانف عبارة اخرى عن عدم التذكية ولامغايرة بينهما .

وتحقيق المقام يقتضي بسطاً في المقال : فأقول إن الشك في حرمة اللحم (تارة) يكون من الشبهة الموضوعية و (اخرى) من الشبهة الحكمية . والشبهة الموضوعية على اقسام :

(القسم الاول) ـ ما كان الشك في حلية اللحم من جهة دوران الأمر بين كونه من مأكول اللحم أو من غيره ، مع العلم بوقوع التذكية بجميع شرائطها عليه ، كما اذا شك في كون اللحم المتخذ من حيوان علم وقوع التذكية عليه من شاة أو من ارنب مثلا .

(القسم الثاني) ـ ما اذا كان الشك في الحلية من جهة احتمال طرو عنوان على الحيوان مانع عن قبوله التذكية ، بعد العلم بقابليته لها في حد ذاته ، كاحتمال الجلل في الشاة ، أو كونها موطوءة انسان ، أو ارتضاعها من لبن خنزيرة .

القسم الثالث) ـ ماذا كان الشك في حليته لاحتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتاً ، بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه ، كما لو تردد الحيوان المذبوح في الظلمة مثلا بين كونه شاتاً أو كلباً .

(القسم الرابع) ـ ما كان الشك فيه من جهة احتمال عدم وقوع التذكية

عليه للشك في تحقق الذبح ، أو لاحتمال اختلال بعض الشرائط ، مثل كون الذابح مسلماً أو كون الذبح بالحديد أو وقوعه الى القبلة مع العلم بكون الحيوان قابلا للتذكية .

اما القسم الأول فهو مورد لاصالة الحل من دون حاجة الى الفحص لكون الشبهة مصداقية ، واما ما افاده الشهيد (ره) من ان الاصل في اللحوم مطلقاً هو الحرمة فهو غير صحيح بالنسبة الى هذا الفرض ، إذ لاوجه له بعد العلم بوقوع التذكية عليه ، واما ما ذكره بعضهم من التمسك باستصحاب حرمة اكله الثابتة قبل زهاق الروح ، فهوايضاً غيروجيه اما (اولا) فلان حرمة اكل الحيوان الحي غير مسلمة ، وقد افتى جماعة من الفقهاء بجواز بلع السمك الصغير حياً ، مع ان تذكيته انما هى بموته خارج الماء ، لا بنفس اخراجه منه ، ولذا التزموا بعدم جواز اكل القطعة المبانة من السمك الحي بعد اخراجه من الماء حياً . واما (ثانياً) فلان الحرمة الثابتة على تقدير تسليمها كانت ثابتة لعنوان الحيوان المتقوم بالحياة ، وما يشك في حليته انما هو اللحم ، وهو مغائر للحيوان فلا يمكن جريان الاستصحاب .

واما القسم الثاني فلا مانع فيه من الرجوع الى استصحاب عدم طرو مانع من التذكية ، فاذا تحقق الذبح عليه جامعاً للشرائط المعتبرة فيه تثبت التذكية بضم الوجدان الى الاصل فيحكم بحليته .

واما القسم الثالث فان قلنا بأن كل حيوان قابل للتذكية إلا ما خرج بالدليل ، كما ادعاه صاحب الجواهر (ره) . واستدل عليه برواية على بن يقطين الواردة في الجلود ، وقلنا ايضاً بجريان الاستصحاب في الأعدام الازلية حتى في العناوين الذاتية ، كعنوان الكلبية مثلا ، فلا مانع من التمسك بذلك العموم بعد اجراء استصحاب عدم تحقق العنوان الخارج منه ، فيحكم بحلية لحم تردد

بين الشاة والكلب بالشبهة الموضوعية . واما لو منعنا عن كلا الامرين أو عن احدهما فان قلنا بأن التذكية امر وجودي بسيط مسبب عن الذبح بشرائطه ، كما هو الظاهر من لفظ المذكى ، نظير الطهارة المسببة عن الوضوء او الغسل ، والملكية الحاصلة من الايجاب والقبول ، فيستصحب عدمها كما في نظائرها . واما إذا قلنا بأنها عبارة عن نفس الفعل الخارجي مع الشرائط الخاصة ، كما استظهره المحقق النائيني (ره) من إسناد التذكية الى المكلف في قوله تعالى : (إلا ما ذكيتم) الظاهر في المباشرة دون التسبيب ، فلا مجال لاجراء اصالة عدم التذكية ، للقطع بتحققها على الفرض ؛ فيرجع الى اصالة الحل . ولكن هذا المبنى فاسد . والاستظهار المذكور في غير محله ، إذ يصح اسناد الفعل التسبيبي الى المكلف من غير مسامحة وعناية ، فيقال زيد ملك الدار مثلا .

وأما القسم الرابع فالمرجع فيه اصالة عدم التذكية ، ويترتب عليها حرمة الاكل وعدم جواز الصلاة فيه ، لان غير المذكى قد اخذ مانعاً عن الصلاة . هذا كله في الشبهة الموضوعية . وأما الشبهة الحكمية فلها صور ايضاً :

(الصورة الاولى) ـ ان يكون الشك من غير جهة التذكية ، كما لو شك في حلية لحم الارنب ، لعدم الدليل مع العلم بوقوع التذكية عليه ، والمرجع فيه اصالة الحل ، ولا يتوهم جريان اصالة الحرمة الثابتة قبل وقوع التذكية ، لما تقدم في الشبهة الموضوعية .

(الصورة الثانية) ان يكون الشك في الحلية للجهل بقابلية الحيوان للتذكية ، كما في الحيوان المتولد من الشاة والخنزير ، من دون ان يصدق عليه اسم احدهما ، فان وجد عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج فيرجع اليه بلا حاجة الى استصحاب العدم الأزلي . وإنما احتجنا الى هذا الاستصحاب في الفرض المتقدم ، لأن الشبهة فيه كانت موضوعية ولا يمكن

الرجوع فيها الى العموم إلا بعد إحراز الموضوع بالاستصحاب ونحوه ، وإن لم يوجد عموم يدل على ذلك ، فان قلنا بأن التذكية امر بسيط ، فالاصل عدم تحققها ، والا فيرجع الى اصالة الحل . هذا كله فيما إذا لم يكن الشك في القابلية ناشئاً من احتمال طرو المانع . وأما ان كان مستنداً الى ذلك ، كما لو شككنا في ان الجلل الحاصل مانع عن التذكية ام لا ، فيرجع الى اصالة عدم تحقق المانع .

(الصورة الثالثة) ـ ان يكون الشك في الحلية ناشئاً من الشك في اعتبار شيء في التذكية وعدمه ، كما إذا شككنا في اعتبار كون الذبح بالحديد مثلا وعدمه ، والمرجع فيها اصالة عدم تحقق التذكية ، للشك في تحققها . ودعوى الرجوع الى اطلاق دليل التذكية لنفي اعتبار الامر المشكوك فيه غير مسموعة ، إذ ليست التذكية امراً عرفياً كي ينزل الدليل عليه ، ويدفع احتمال التقييد بالاطلاق ، كما كان الامر كذلك في مثل قوله تعالى : (احل الله البيع) ولعل هذا واضح ، إنما الكلام في أن المترتب على اصالة عدم التذكيه خصوص حرمة الاكل وعدم جواز الصلاة فيه أو النجاسة ايضاً .

والتحقيق هو الأول ، لان حرمة اكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى : (إلا ما ذكيتم) . وهكذا عدم جواز الصلاة ، بخلاف النجاسة فانها مترتبة على عنوان الميتة ، والموت في عرف المتشرعة ـ على ما صرح به مجمع البحرين ـ زهاق النفس المستند الى سبب غير شرعي ، كخروج الروح حتف الأنف او بالضرب او الشق ونحوها ، فيكون امراً وجودياً لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية ، وعليه فيتم ما ذكره الفاضل النراقي (ره) من معارضة اصالة عدم التذكية بأصاله عدم الموت ، فيتساقطان ويرجع الى قاعدة الطهارة ، وإن كان التحقيق جريانها معاً ، إذ لا يلزم منه مخالفة عملية ، ومجرد

كون عدم التذكية ملازماً للموت ـ لان التذكية والموت ضدان لا ثالث لهما ـ غير مانع عن جريانها ، فان التفكيك بين اللوازم في الاصول العملية غير عزيز كما في المتوضي بمائع مردد بين الماء والبول مثلا ، فانه محكوم بالطهارة الخبثية دون الحدثية ، للاستصحاب مع وضوح الملازمة بينهما بحسب الواقع ، ففي المقام يحكم بعدم جواز الاكل بمقتضى اصالة عدم التذكية وبالطهارة لاصالة عدم الموت .

ثم ان المحقق الهمداني (ره) ذهب الى ان النجاسة مترتبة على عدم التذكية ، واستدل على ذلك بما في ذيل مكاتبة الصيقل من قوله عليه السلام : (فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس) باعتبار أن مفهومه انه لو لم يكن ذكياً ففيه بأس . والمراد بالبأس النجاسة ، لانها هي المسؤل عنها في المكاتبة . والظاهر عدم دلالة المكاتبة على ذلك ، وانما تدل على نفي البأس عما كان يستعمله في عمله من جلود الحمر الوحشية الذكية في قبال الميتة المذكورة في صدرها ، فلا مفهوم لها ، ويدل على ما ذكرناه ذكر الوحشية في الكلام ، لان كون الحمار وحشياً لادخل له في طهارة جلده يقيناً .

فتحصل مما ذكرناه أن مقتضى أصالة عدم التذكية إذا جرت في مورد إنما هي حرمة أكل اللحم وعدم جواز الصلاة في جلده ، وأما النجاسة فهي غير مترتبة على هذا الاصل ، فلا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة . وعلى هذا يحمل ما أفاده الشهيد (ره) من ان الاصل في اللحوم هي الحرمة والطهارة .

ثم ان صاحب الحدائق (ره) اورد على الاصوليين وتعجب منهم ، حيث حكموا بحرمة اللحم المشكوك فيه تمسكاً باصالة عدم التذكية ، مع انهم يقولون بعدم جريان الاصل مع وجود الدليل والدليل على الحل موجود في المقام ، وهو قوله عليه السلام : (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) وفساد

ما ذكره واضح ، لأن الدليل الذي لا يجري الاصل مع وجوده هو الدليل على الحكم الواقعي ، والدليل المذكور في كلامه هو الدليل على البراءة التي هي من الاصول العملية ، لا الدليل على الحكم الواقعي ليتقدم على الاستصحاب ، بل دليل الاستصحاب يخرج مورد جريانه عما لا يعلم حرمته ، ويدرجه فى معلوم الحرمة ومعه كيف يمكن التمسك بدليل البراءة .

(التنبيه الثاني)

لا إشكال في حسن الاحتياط في الواجبات التوصلية ، فان المقصود فيها تحقق ذات العمل ، فالاحتياط فيها نوع من الانقياد للمولى ، وكذا الحال في العبادات فيما إذا احرز اصل الرجحان ، وتردد الفعل بين الواجب والمندوب ، فان الاحتياط ممكن باتيان العمل بداعي امره الواقعي . والاشكال فيه ـ من ناحية قصدالوجه ـ مندفع (أولا) ـ بأنه غير معتبر كما حقق فى محله . و(ثانياً) بأنه على تقدير التسليم مختص بصورة الامكان ، وأما اذا لم يحرز الرجحان ودار الامر بين الوجوب والاباحة ، فلا يمكن إحراز محبوبية العمل ، فانه إن اتي به بداعي الامر كان تشريعاً ، وان اتى به بغير ذاك الداعي فلم يأت بالعبادة المقيدة بقصد الامر ، ومن هنا ربما يستشكل في جريان الاحتياط في هذا النوع من العبادات ، وتوهم ـ انه يستكشف ثبوت الامر من حكم العقل بحسن الاحتياط بقاعدة الملازمة او بنحو الان ـ مدفوع ، بان حكم العقل بحسن الاحتياط لا يثبت موضوعه وامكان الاحتياط ، فان حكم العقل والشرع جاريان على نحو القضايا الحقيقية وبيان للكبرى فقط ، ولا تعرض لهما لبيان الصغرى وتحقق الموضوع خارجا .

والتحقيق ان يقال أن الاشكال المذكور مبني على أن عبادية الواجب متوقفة على الاتيان به بقصد الامر الجزمي وليس الامر كذلك ، إذ يكفي في عبادية الشيء مجرد اضافته الى المولى ومن الواضح ان الاتيان بالعمل برجاء المحبوبية واحتمال امر المولى من احسن انحاء الاضافة ، والحاكم بذلك هو العقل والعرف ، بل هو أعلى وارقى من امتثال الامر الجزمي ، اذ ربما يكون الانبعاث اليه لاجل الخوف من العقاب ، وهو غير محتمل في فرض عدم وصول الامر والاتيان بالعمل برجاء المطلوبية ، هذا مضافاً الى ان اعتبار الجزم على تقدير التسليم مختص بصورة التمكن كما ذكر في محله .

بقي في المقام امران : (الاول) ـ ان اوامر الاحتياط هـل هي كالامر بالاطاعة ارشادية الى ما استقل به العقل ، فلا يترتب عليها سوى ما كان العقل مستقلا به من حسن الانقياد واستيفاء الواقع ، أو أنها مولوية ، فيكون الاحتياط مستحباً كبقية المستحبات ، فتكون اعادة الصلاة التي شك في صحتها مستحباً شرعياً وان كانت محكومة بالصحة لقاعدة الفراغ ونحوها . (الثاني) ـ انه بناء على كونها مولوية فهل هي في طول الاوامر الواقعية ، فيلزم قصد الامر الواقعي في مقام الاحتياط ، أو انها في عرضها ، فيجوز قصد امتثال نفس تلك الاوامر ، كما هو الحال فيما إذا نذر الاتيان بواجب أو مستحب ، فانه يجزي قصد الامر النذري ، ولو كان الناذر حين الاتيان بالعمل غافلا عن الامر الوجوبي أو الندبي . وبعبارة اخرى أوامر الاحتياط هل هي متعلقة بذات العمل حتى يصح الاتيان به بداعي الامر الاحتياطي ، او انها متعلقة بالعمل المأتي به بداعي الامر الوقعي رجاء .

اما الامر الاول فذكر المحقق النائيني(ره) أن سياق الاخبار الواردة في الاحتياط يقتضي كونها مؤكدة لحكم العقل في مرحلة امتثال الاحكام الواقعية وسلسلة معلولاتها ، فتكون تلك الاوامر ارشادية . توضيحه أن الحكم العقلي

إن كان في مرتبة علل الاحكام وملاكاتها ، فيستتبع الحكم المولوي ، وان كان في مرحلة الامتثال المترتب على ثبوت الحكم الشرعي كحكمه بلزوم الاطاعة فلا يستتبع الحكم المولوي بل يكون الامر في هذا المقام ارشادياً ، والامر بالاحتياط من هذا القبيل .

ثم ذكر (ره) أنه يمكن أن لايكون الامر بالاحتياط ناشئاً عن مصلحة إدراك الواقع ، بل يكون ناشئاً عن مصلحة في نفس الاحتياط ، كحصول قوة للنفس باعثة على الطاعات وترك المعاصي ، وحصول التقوى للانسان وإلى هذا المعنى أشار (ع) بقوله (من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك) والوجه فيه ظاهر فان حصول الملكات الحميدة أو المذمومة تدريجي ولترك الشبهات في ذلك اثر بين ، وعليه فيمكن أن يكون الامر بالاحتياط بهذا الملاك ، وهو ملاك واقع في سلسلة علل الأحكام ، فيكون الامر الناشيء عنه مولوياً .

أقول أما ماذكره (ثانيا) من امكان أن يكون الامر بالاحتياط مولوياً بملاك حصول التقوى وحصول القوة النفسانية فمتين جداً . وأما ما أفاده (اولا) من كون الامر بالاحتياط إرشادياً لكونه واقعاً في سلسلة معلول الحكم ، ففيه أن مجرد ورود الامر في مرحلة معلولات الاحكام لايستلزم الارشادية ، فلا يجوز رفع اليد عن ظهور اللفظ في المولوية ولا يقاس المقام بالامر بالطاعة لان الامر بالطاعة يستحيل فيه المولوية ولو لم نقل باستحالة التسلسل ، لأن مجرد الامر المولوي ولو لم يكن متناهياً لايكون محركاً للعبد مالم يكن له إلزام من ناحية العقل فلابد من أن ينتهي الأمر المولوي في مقام المحركية نحو العمل إلى الالزام العقلي ، فلامناص من أن يكون الامر الوارد في مورده إرشاداً الى ذلك وهذا بخلاف الامر بالاحتياط ، فان حسن الاحتياط وإن كان من المستقلات العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية الواقعية ، إلا أن العقل بما أنه لايستقل بلزوم الاحتياط

في كل مورد فلا مانع من ان يأمر به المولى مولوياً ، حرصاً على إدراك الواقع لزوماً - كما يراه الاخباري - او استحباباً كما نراه .

و (بالجملة) المناط في الحكم الارشادي كونه من المستقلات العقلية التي لايعقل فيها ثبوت الحكم المولوي لكونه لغواً أو لغير ذلك . وأما مجرد وقوع الامر في سلسلة معلولات الاحكام ومقام امتثالها فهو غير مانع من كونه مولوياً . وعليه فالامر بالاحتياط مولوي غاية الامر أنه يحمل على الاستحباب بقرينة الترخيص في الترك المستفاد من اخبار البراءة .

وأما الامر الثاني فملخص القول فيه ان الاوامر مطلقا توصلية تسقط باتيان متعلقاتها ، غاية الامر أن متعلق الأمر في التوصليات هو ذات العمل ، وفي التعبديات مقيد بالاتيان به مضافاً إلى المولى ، سواء كان هذا القيد مأخوذاً في متعلق الامر الاول شرعاً كما هو المختار ، أو الأمر الثاني كما اختاره المحقق النائيني (ره) أو بحكم العقل كما اختاره صاحب الكفاية (ره) فلم يعتبر في العبادة خصوص قصد الامر ، بل عنوان جامع ومطلق إضافة العمل الى المولى سبحانه وتعالى باى نحو كان ، وهو كما يحصل بقصد الامر الواقعي كذلك يحصل بقصد الامر الاحتياطي ايضاً . نعم لو كان المعتبر في العبادة قصد خصوص أمرها الواقعي أو كانت اوامر الاحتياط متعلقة بالعمل المأتي به بداعي احتمال الامر الواقعي لكان اللازم فيما نحن فيه اتيان العمل بقصد الامر الواقعي رجاء ، لكنك قد عرفت خلافه .

(التنبيه الثالث)

ورد في عدة من الروايات أنه من بلغه ثواب من الله سبحانه على عمل فعمل التماس ذلك الثواب اوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه ، والتكلم في سند هذه

الروايات غير لازم إذ منها ما هو صحيح من حيث السند فراجع إنما المهم هو البحث عما يستفاد منها فيقع الكلام في جهات :

(الجهة الاولى) في مفادها والمحتمل فيه وجوه ثلاثة : (الوجه الاول) أن يكون مفادها الارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد ، وترتب الثواب على الاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب وان لم يكن الامر كما بلغه . (الوجه الثاني) أن يكون مفادها اسقاط شرائط حجية الخبر في باب المستحبات ، وأنه لايعتبر فيها ما اعتبر في الخبر القائم على وجوب شيء من العدالة والوثاقة . (الوجه الثالث) أن يكون مفادها استحباب العمل بالعنوان الثانوي الطارىء ، أعني به عنوان بلوغ الثواب عليه ، فيكون عنوان البلوغ من قبيل سائر العناوين الطارئة على الافعال الموجبة لحسنها وقبحها ولتغير أحكامها ، كعنوان الضرر والعسر والنذر وأمر الوالد ونحوها .

هذه هي الوجوه المحتملة بدواً في تلك الاخبار ، والمناسب لما اشتهر بين الفقهاء من قاعدة التسامح في ادلة السنن هو الاحتمال الثاني كما ترى ، ولكنه بعيد عن ظاهر الروايات غاية البعد ، لأن لسان الحجية انما هو الغاء احتمال الخلاف والبناء على أن مؤدى الطريق هو الواقع كما في أدلة الطرق والامارات ، لافرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع ، كما هو لسان هذه الاخبار ، فهو غير مناسب لبيان حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات ولا أقل من عدم دلالتها عليها ، وكذا الاحتمال الثالث ، إذ لادلالة بل لاإشعار للاخبار المذكورة على أن عنوان البلوغ مما يوجب حدوث مصلحة في العمل بها يصير مستحباً ، فالمتعين هو الاحتمال الاول ، فان مفادها مجرد الاخبار عن فضل (الله تعالى) وأنه سبحانه بفضله ورحمته يعطي الثواب الذي بلغ العامل ، وإن كان غير مطابق للواقع ، فهي ـ كما ترى ـ غير ناظرة الى العمل ، وأنه يصير مستحباً لاجل طرو عنوان البلوغ ، ولا إلى إسقاط شرائط

حجية الخبر في باب المستحبات .

فتحصل أن قاعدة التسامح في أدلة السنن مما لا اساس لها ، وبما ذكرناه من عدم دلالة هذه الاخبار على الاستحباب الشرعي سقط كثير من المباحث التي تعرضوا لها في المقام :

(منها) ـ أن المستفاد منها هل هو استحباب ذات العمل ، أو استحبابه فيما اذا اتي به بعنوان الرجاء والاحتياط ؟ فنقول لا دلالة لها على استحباب العمل بأحد من الوجهين نعم الثواب مترتب على ما إذا كان الاتيان بالعمل بعنوان الرجاء واحتمال المطلوبية على ما يستفاد من قوله (ع) : (فعمله التماس ذلك الثواب) أو طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فلا يترتب الثواب على ما إذا أتي بالعمل لغرض آخر .

(ومنها) ـ البحث عن ظهور الثمرة بين الاحتمال الثاني والثالث فيما إذا دل خبر ضعيف على استحباب ماثبتت حرمته بعموم أو إطلاق ، باعتبار أنه على تقدير كون الخبر المذكور حجة كما هو الاحتمال الثاني ـ كان مخصصاً للعام أو مقيداً للمطلق . وأما على الاحتمال الثالث من كون العمل مستحباً شرعياً بعنوان البلوغ ، فيقع التزاحم بين الحكم الاستحبابي الثابت بالعنوان العرضي ، والحكم التحريمي الثابت بالعنوان الاولى ، فيقدم الحكم الالزامي لامحالة .

فانا نقول : لادلالة لهذه الأخبار على حجية الخبر الضعيف ، ولا على استحباب العمل ، فالبحث المذكور ساقط من أساسه وفي مفروض المثال لامجال لكون الخبر الضعيف مخصصاً أو مقيداً ، ولا الاستحباب المستفاد منه مزاحماً للحرمة ، فيحكم بتحريم ماثبتت حرمته بالعموم أو الاطلاق ، ولا يعتنى بالخبر الضعيف الدال على الاستحباب اصلا .

و(منها) ـ البحث عن معارضة هذه الاخبار لما دل على اعتبار العدالة

او الوثاقة في حجية الخبر وبيان الوجه في تقدمها عليه من كونها اخص مطلقاً منه او اشهر منه على ما ذكروه في المقام ، فان هذا البحث مبني على تمامية دلالة هذه الاخبار على حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات وتمامية قاعدة التسامح في ادلة السنن وقد عرفت عدمها ، فلا معارضة بينها وبين ما دل على اعتبار العدالة او الوثاقة في حجية الخبر .

و (منها) ـ البحث عن ثبوت الاستحباب بفتوى الفقيه باعتبار صدق عنوان البلوغ عليها وعدمه ، فان هذا البحث متفرع على دلالة هذه الاخبار على استحباب عمل بلغ فيه الثواب وقد عرفت عدمها ، نعم لا نضايق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان البلوغ بفتوى الفقيه او بنقل الرواية ، وسواء كان البلوغ بالدلالة المطابقية او بالالتزام . الى غير ذلك من الابحاث المبتنية على دلالة هذه الاخبار على حجية الخبر الضعيف في في باب السنن ، أو على دلالتها على استحباب العمل الذي بلغ فيه الثواب .

(الجهة الثانية) ـ ان هذه الروايات لا تشمل عملا قامت الحجة على حرمته من عموم أو اطلاق ، فاذا دل خبر ضعيف على ترتب الثواب على عمل قامت حجة معتبرة على حرمته ، لا يمكن رفع اليد به عنها . والسر فيه واضح فان اخبار المقام مختصة بما بلغ فيه الثواب فقط ، فلا تشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر . و (بعبارة اخرى) اخبار المقام لا تشمل عملا مقطوع الحرمة ولو بالقطع التعبدي ، فان القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب ؟ .

(الجهة الثالثة) ـ في ثمرة البحث عن دلالة هذه الاخبار على الاستحباب مع ان الثواب مترتب على العمل المأتي به برجاء المطلوبية لا محالة ، سواء قلنا باستحبابه شرعاً ام لم نقل به . و (بعبارة اخرى) لا فرق بين القول بدلالتها

على الحكم المولوى والقول بكون مفادها الارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد في ترتب الثواب على العمل الذي يبلغ الثواب عليه ، فاي فائدة في البحث عن ثبوت الحكم المولوى وعدمه ؟ وذكر الشيخ (ره) في بيان الثمرة موردين .

(المورد الاول) ـ جواز المسح ببلة المسترسل من اللحية لو دل على استحباب غسله في الوضوء خبر ضعيف ، بناء على ثبوت الاستحباب الشرعي بالخبر الضعيف ، وعدم جواز المسح بها بناء على عدم ثبوته ، لعدم إحراز كونه من اجزاء الوضوء حينئذ . واورد على ذلك بوجهين :

(الاول) ـ ما ذكره صاحب الكفاية (ره) في تعليقته على الرسائل من عدم جواز المسح بالبلة المذكورة ، حتى على القول باستحباب الغسل شرعاً لأنه مستحب مستقل في واجب او في مستحب وليس من اجزاء الوضوء .

وفيه ان ذلك خروج عن الفرض ، إذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزء من الوضوء .

(الثاني) ـ ما ذكره الشيخ نفسه من انه لا دليل على جواز الاخذ من بلة الوضوء مطلقاً ، حتى من الاجزاء المستحبة ، وانما ثبت جواز الاخذ من الاجزاء الاصلية ، فالقول باستحباب غسل المسترسل من اللحية لا يستلزم جواز المسح ببلته .

(المورد الثاني) ـ الوضوء الذى دل خبر ضعيف على استحبابه لغاية خاصة ، كقراءة القرآن او النوم مثلا ، فانه على القول باستحبابه يرتفع به الحدث ، وعلى القول بعدمه لا يرتفع به الحدث . واورد عليه بأن كل وضوء مستحب لم يثبت كونه رافعاً للحدث ، فانه يستحب الوضوء للجنب والحائض في بعض الاحوال ، مع انه لا يرتفع به الحدث ، وكذا الوضوء التجديدي مستحب ولا يرفع الحدث .

وفيه ان الوضوء انما يرفع الحدث الاصغر ، والجنب والحائض محدثان بالحدث الاكبر ، فعدم ارتفاع الحدث فيهما انما هو من جهة عدم قابلية المورد فلا ينتقض بذلك على الارتفاع في مورد قابل ، كما هو محل الكلام . ومن ذلك ظهر الجواب عن النقض بالوضوء التجديدي ، فهذه الثمرة تامة ، ولكنها مبنية على القول بعدم استحباب الوضوء نفسياً ، من دون ان يقصد به غاية من الغايات . واما لو قلنا باستحبابه كذلك كما هو الظاهر من الروايات ، فلا تتم الثمرة المذكورة ، اذ عليه يكون نفس الوضوء مستحباً رافعاً للحدث ثبت استحبابه لغاية خاصة ام لم يثبت .

(التنبيه الرابع)

قد يتوهم عدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية الموضوعية ، بدعوى ان الشك فيها ليس شكا في التكليف ليرجع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو الى حديث الرفع ، فان جعل الحكم بنحو الكلي الذي هو وظيفة الشارع معلوم ، ووصل الى المكلف ايضاً وانما الشك في مقام الامتثال والتطبيق ، فالمتعين هو الرجوع الى قاعدة الاشتغال ، لأن شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية

وأورد عليه الشيخ (ره) بما ملخصه ان الاحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية التي يحكم فيها على الافراد المقدر وجودها ، فهي تنحل الى احكام متعددة بتعدد افراد الموضوع ، فلكل فرد من افراد الموضوع حكم مستقل ، وعليه فلو شك في كون شيء مصداقاً للموضوع كان الشك في ثبوت الحكم له ، فيكون شكا في التكليف . والمرجع فيه البراءة لا الاشتغال .

وذكر صاحب الكفاية (ره) ان النهي قد يكون انحلالياً ، بأن يكون كل فرد من افراد الموضوع محكوماً بحكم مستقل وقد يكون حكماً واحداً متعلقاً بترك الطبيعة رأساً ، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال اصلا فعلى الاول يكون الشك في انطباق الموضوع على شيء شكا في ثبوت التكليف فالمرجع هي البراءة ، وعلى الثاني كان مورداً لقاعدة الاشتغال لان تعلق التكليف بترك الطبيعة رأساً معلوم ، ولا يحرز امتثاله الا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه ، إلا اذا كانت له حالة سابقة فيستصحب ، فيكون الامتثال محرزاً بالتعبد .

وتحقيق المقام يقتضي بسطاً في الكلام ، فان تعلق التكليف التحريمي بالطبيعة ليس منحصراً بما ذكره الشيخ (ره) من الانحلال الى تكاليف متعددة بتعدد افراد الموضوع ، ولا بما ذكره صاحب الكفاية (ره) من القسمين ، فنقول ان النهي المتعلق بالطبيعة يتصور على اقسام :

(الاول) ـ ان يكون متعلقاً بها على نحو الطبيعة السارية ، بأن يكون التكليف متعدداً بتعدد افرادها . وعليه فلو شك في كون شيء مصداقاً للموضوع كان الشك في ثبوت التكليف ، فيرجع الى البراءة كما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية (ره) .

(الثاني) ـ ان يكون متعلقاً بها على نحو صرف الوجود بأن يكون التكليف واحداً متعلقاً بترك الطبيعة رأساً ، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال اصلا ، وان كان المتصف بالحرمة هو اول وجود الطبيعة دون غيره . وفي هذا الفرض لو شك في كون شيء مصداقاً للموضوع فذكر صاحب الكفاية (رحمه الله) ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال ، باعتبار ان تعلق التكليف بترك الطبيعة معلوم ، ولا يحرز امتثاله الا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه

ولكن التحقيق ان المرجع فيه ايضاً هي البراءة ، لان الشك في المصداق في هذا الفرض ـ شك في تعلق التكليف الضمني به ، فيرجع الى البراءة ، إذ لا اختصاص لها بالتكاليف الاستقلالية ، بناء على ما ذكرناه في محله من جريان البراءة عند الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين .

(الثالث) ـ ان يكون النهي زجراً عن المجموع ، بحيث لو ترك فرداً واحداً من الطبيعة فقد اطاع ، ولو ارتكب بقية الافراد بأجمعها في مقابل القسم الثاني ، اذ فيه لو ارتكب فرداً واحداً فقد عصى ، ولو ترك البقية بأجمعها كما تقدم ومن الواضح انه في هذا الفرض الثالث يجوز للمكلف ارتكاب بعض الافراد المتيقنة مع ترك غيره ، فضلا عن الفرد المشكوك فيه ، وهل يجوز ارتكاب جميع الافراد المتيقنة وترك خصوص الفرد المشكوك فيه ام لا ؟ الظاهر هو الجواز ، لانه يرجع الى الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين في المحرمات ، وهو على عكس الشك في الاقل والاكثر في الواجبات ، فان تعلق التكليف بالاقل عند دوران الواجب بين الاقل والاكثر هو المتيقن ، انما الشك في تعلقه بالزائد ، فيرجع في نفيه الى البراءة . واما في باب المحرمات فتعلق التكليف بالاكثر هو المتيقن ، انما الشك في حرمة الأقل ، لان الاتيان بالاكثر ـ اعني الافراد المتيقنة والفرد المشكوك فيه ـ محرم قطعاً . واما ارتكاب ماعدا الفرد المشكوك فيه فحرمته غير معلومة والمرجع هو البراءة .

(الرابع) ـ ان يكون النهي متعلقاً بجميع الافراد الخارجية ، باعتبار ان المطلوب امر بسيط ، متحصل من مجموع التروك ، كما لو فرضنا ان المطلوب ـ بالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ـ هو وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل . وفي هذا الفرض لو شك في كون شيء مصداقاً للموضوع كان المرجع قاعدة الاشتغال ، وعدم جواز ارتكاب المشكوك في كونه فرداً له ، لرجوع الشك

حينئذ الى الشك في المحصل بعدم العلم بثبوت التكليف ، فلا مناص من القول بالاشتغال . نعم كان الامر البسيط حاصلا سابقاً ، فمع ارتكاب الفرد المشكوك فيه يجرى استصحاب بقاء هذا الامر ، فيكون الامتثال حاصلا بالتعبد الشرعي

فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام ان ما ذكره بعضهم - من الرجوع الى قاعدة الاشتغال في الشبهة التحريمية الموضوعية - انما يصح في خصوص قسم واحد من الاقسام المذكورة ، وهو القسم الاخير .

(التنبيه الخامس)

قد عرفت حسن الاحتياط عقلا وشرعاً حتى فيما إذا قامت الامارة على عدم التكليف في الواقع ، فان احتمال ثبوت التكليف في الواقع كاف في حسن الاحتياط ، لتدارك المصلحة الواقعية على تقدير وجودها ، الا ان حسنه مقيد بعدم استلزامه اختلال النظام ، وذلك يختلف باختلاف الاشخاص واختلاف الحالات الطارئة لهم ، وكل ذلك واضح انما المقصود هو الاشارة الى ان كل فرد من افراد الشبهة لا يكون الاحتياط فيه مستلزماً لاختلال النظام ، وانما المستلزم لذلك هو الجمع بين المحتملات والاخذ بالاحتياط في جميع الشبهات . وعليه فالاحتياط - في كل شبهة في نفسها مع قطع النظر عن الاخرى - باق على حسنه ويترتب على ذلك انه على تقدير كون الاحتياط في جميع الشبهات مستلزماً لاختلال النظام لا بأس بالتبعيض في الاحتياط .

و (بعبارة اخرى) كون الاحتياط الكلي قبيحاً لاستلزامه اختلال النظام لاينافي حسن التبعيض فيه ، وللتبعيض طريقان :

(الأول) ـ ان يختار الاحتياط في جميع الشبهات العرضية ، الى ان ينتهي الامر الي اختلال النظام . فيترك الاحتياط رأساً وفي جميع الشبهات .

(الثاني) ـ ان يختار الاحتياط في بعض الافراد العرضية دون بعض حتى لا ينتهي الامر الى اختلال النظام ابداً . ولعل هذا الطريق الثاني اولى ، لما ورد عنهم (عليهم السلام) من ان (القليل الذى تدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه) ثم إن لهذا الطريق ايضاً صورتين :

(الاولى) ـ ان يحتاط في الموارد التي كان التكليف المحتمل فيها اهم في نظر الشارع من التكليف المحتمل في غيرها .

(الثانية) ـ ان يحتاط في الموارد التي كان ثبوت التكليف فيها مظنوناً او مشكوكا ، ويترك الاحتياط فيما كان احتمال التكليف فيه موهوماً ، فان كان ذلك ايضاً مخلا بالنظام يكتفى بالاحتياط في المظنونات فقط . وهذا هو المراد مما ذكره صاحب الكفاية (ره) بقوله : (كان الراجح لمن التفت الى ذلك من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا او محتملا) .

(دوران الامر بين محذورين)

وقبل ذكر الاقوال في المقام وبيان الصحيح والسقيم منها لابد من التنبيه على امر ، وهو انه يعتبر في محل النزاع امران : (احدهما) ـ دوران الفعل بين الوجوب والحرمة فقط ، وعدم احتمال اتصافه بغيرهما من الاحكام غير الالزامية فانه مع احتمال ذلك يرجع الى البراءة ، لكونه شكا في التكليف الالزامى ، بل هو اولى بجريان البراءة من الشبهة التحريمية المحضة أو الوجوبية المحضة ، لعدم

جريان ادلة الاحتياط فيه لعدم إمكانه . (ثانيهما) ـ ان لا يكون احد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب ، اذ عليه يجب العمل بالاستصحاب ، وينحل العلم الاجمالي لا محالة .

اذا عرفت محل النزاع فنقول : ان تحقيق الحال ـ في دوران الامر بين المحذورين ـ يقتضي التكلم في مقامات ثلاثة :

(المقام الاول) ـ دوران الامر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة .

(المقام الثاني) ـ دوران الامر بين المحذورين في التعبديات بمعنى ان يكون احد الحكمين او كلاهما تعبدياً مع وحدة الواقعة وإن شئت فعبر عن المقام الاول بدوران الامر بين المحذورين ، مع عدم إمكان المخالفة القطعية وعن المقام الثاني بدوران الامر بين المحذورين ، مع امكانها على ما سيتضح قريباً ان شاء الله تعالى .

(المقام الثالث) ـ دوران الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة ، بلا فرق بين التعبديات والتوصليات في ذلك .

(اما المقام الاول) ـ وهو دوران الامر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة ، فالاقوال فيه خمسة : (الاول) ـ تقديم احتمال الحرمة ، لكون دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة . (الثاني) ـ الحكم بالتخيير بينهما شرعاً . (الثالث) ـ هو الحكم بالاباحة شرعاً والتخيير بينهما عقلا واختاره صاحب الكفاية (ره) . (الرابع) ـ هو الحكم بالتخيير بينهما عقلا من دون الالتزام بحكم ظاهري شرعاً واختاره المحقق النائيني (ره) (الخامس) ـ جريان البراءة شرعا وعقلا . وهذا هو الصحيح ، لعموم ادلة البراءة الشرعية وعدم ثبوت مايمنع عن شمولها ، ولحكم العقل بقبح العقاب على خصوص

الوجوب أو الحرمة للجهل به الموجب لصدق عدم البيان . ويتضح هذا وضوحا ببيان ما في سائر الاقوال ، فنقول :

(أما القول الاول) ففيه (أولا) ـ منع أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة على نحو الاطـلاق ، ضرورة انه رب واجب يكون اهم من الحرام في صورة المزاحمة . و (ثانياً) ـ أنه على تقدير التسليم ، فانما يتم فيما اذا كانت المفسدة والمصلحة معلومتين . واما لو كان الموجود مجرد احتمال المفسدة ، فلا نسلم أولوية رعايته من رعاية احتمال المصلحة ، كيف وقد عرفت عدم لزوم رعاية احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة ، كما اذا دار الامر بين الحرمة وغير الواجب . فلا وجه للزوم مراعاة احتمال المفسدة مع احتمال المصلحة ايضاً

و (اما القول الثاني) ـ وهو الحكم بالتخيير شرعاً ، ففيه انه إن اريد به التخيير في المسألة الاصولية اعني بأحد الحكمين في مقام الافتاء نظير الاخذ بأحد الخبرين المتعارضين ، فلا دليل عليه . وقياس المقام على الخبرين المتعارضين مع الفارق لوجود النص هناك دون المقام ، فالافتاء بأحدهما بخصوصه تشريع محرم . وإن اريد به التخيير في المسألة الفرعية اعني الاخذ بأحدهما في مقام العمل بأن يكون الواجب على المكلف احد الامرين تخييراً من الفعل أو الترك ، فهو أمر غير معقول ، لأن احد المتناقضين حاصل لا محالة ، ولا يعقل تعلق الطلب بما هو حاصل تكويناً . ولذا ذكرنا في محله انه لا يعقل التخيير بين ضدين لا ثالث لهما لان احدهما حاصل بالضرورة ، ولا يعقل تعلق الطلب به .

و (أما القول الثالث) ـ وهو القول بالاباحة الشرعية ، ففيه (اولا) ـ ان أدلة الاباحة الشرعية مختصة بالشبهات الموضوعية . كما عرفت سابقاً ، فلا تجرى فيما اذا دار الامر بين المحذورين في الشبهات الحكمية . فالدليل اخص من المدعى ، و (ثانياً) ـ ان ادلة الحل لا تشمل المقام اصلا ، لأن المأخوذ في

الحكم بالاباحة الظاهرية شرعاً هو الشك فيها . والمفروض في المقام هو العلم بثبوت الالزام في الواقع إجمالا ، وعدم كون الفعل مباحاً يقيناً ، فكيف يمكن الحكم بالاباحة ظاهراً .

و (اما القول الرابع) ـ وهو الحكم بالتخيير عقلا من دون أن يكون المورد محكوماً بحكم ظاهري شرعاً ، فقد استدل له بوجهين :

(الوجه الاول) ـ ان الحكم الظاهري لابد له من اثر شرعي ، وإلا لكان جعله لغواً ، ولا فائدة في جعل حكم ظاهرى فى المقام ، لعدم خلو المكلف من الفعل او الترك تكويناً .

وفيه ان الملحوظ في الحكم الظاهرى هو كل واحد من الوجوب والحرمة مستقلا ، باعتبار ان كل واحد منهما مشكوك فيه ، مع قطع النظر عن الآخر فيكون مفاد رفع الوجوب ظاهراً هو الترخيص في الترك . ومفاد رفع الحرمة ظاهراً هو الترخيص في الفعل ، فكيف يكون جعل الحكم الظاهرى لغواً ؟ مع انه لو كان عدم خلو المكلف من الفعل أو الترك موجباً للغوية الحكم الظاهري ، لكان جعل الاباحة الظاهرية في غير المقام ايضاً لغواً ، وهو ظاهر الفساد .

(الوجه الثاني) ـ ان رفع الالزام ظاهراً انما يكون في مورد قابلا للوضع بايجاب الاحتياط ، والمفروض عدم امكانه فى المقام ، فاذا لم يمكن جعل الالزام لا يمكن رفعه ايضاً ، فالمورد غير قابل للتعبد الشرعي بالوضع او الرفع .

وفيه ان المورد قابل للتعبد بالنسبة الى كل من الحكمين بخصوصه ، فان القدرة على الوضع انما تلاحظ بالنسبة الي كل من الوجوب والحرمة مستقلا لا إليهما معاً ، وحيث ان جعل الاحتياط بالنسبة الى كل منهما بخصوصه امر ممكن ، فلا محالة كان الرفع ايضاً بهذا اللحاظ ممكناً . وتوضيح ذلك ان القدرة على كل واحد من الافعال المتضادة كافية في القدرة على ترك الجميع ، ولا يعتبر

فيها القدرة على فعل الجميع في عرض واحد ، ألا ترى ان الانسان ـ مع عدم قدرته على ايجاد الافعال المتضادة في آن واحد ـ يقدر على ترك جميعها ، وليس ذلك إلا من جهة قدرته على فعل كل واحد منها بخصوصه ، ففي المقام وان لم يكن الشارع متمكناً من وضع الالزام بالفعل والترك معاً ، ولكنه متمكن من وضع الالزام بكل منهما بخصوصه ، وذلك يكفي في قدرته على رفعهما معاً ، وحينئذ فلما كان كل واحد من الوجوب والحرمة مجهولا ، كان مشمولا لأدلة البراءة ، وتكون النتيجة هو الترخيص في كل من الفعل والترك .

ومما ذكرناه يظهر انه لا مانع من جريان الاستصحاب ايضاً في المقام لو كان لكل من الحكمين حالة سابقة ، اذ لا فرق في ذلك بين الاصول التنزيلية وغيرها ، كما لا فرق بين ان تكون الشبهة حكمية او موضوعية ، فلو علم المكلف مثلا بوقوع الحلف على سفر معين او على تركه ، فلا مانع من الرجوع الى استصحاب عدم الحلف على فعله ، واستصحاب عدم الحلف على تركه ، وكذا لو علمنا بوجوب عمل او حرمته في الشريعة المقدسة ، كان استصحاب عدم جعل كل منهما جارياً ، بناء على ما ذكرناه في محله من جريان استصحاب عدم الجعل .

ثم انه قد يستشكل في الرجوع الى الاصول العملية في المقام بوجهين :

(الوجه الاول) ـ أن الرجوع اليها مخالف للعلم الاجمالي بكون احد الاصلين على خلاف الواقع .

والجواب ان هـذه مخالفة التزامية لا بأس بها . واما المخالفة العملية القطعية ، فهي مستحيلة كالموافقة القطعية ، ولذا يعبر عن المقام بدوران الامر بين محذورين .

(الوجه الثاني) ـ ان الرجوع الى الاصول النافية انما يصح عند الشك

في أصل التكليف وحيث انا نعلم في المقام بجنس الالزام ، فالشك انما هو في المكلف به ، لا في التكليف ، فكيف يمكن الرجوع الى الاصل النافي .

والجواب ان العلم بالالزام إنما يمنع من جريان الاصول فيما اذا كان التكليف المعلوم اجمالا قابلا للباعثية ، كما اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر . وأما إذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمته بعينه ، فالعلم بوجود الالزام في حكم العدم ، إذ الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية مستحيلة والموافقة الاحتمالية كالمخالفة الاحتمالية حاصلة لا محالة ، فلا اثر للعلم الاجمالي بالالزام اصلا ، فصح ان نقول ان مورد دوران الامر بين محذورين من قبيل الشك في التكليف لا الشك في المكلف به .

وظهر بما ذكرناه ضعف ما في الكفاية من منع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأن العلم الاجمالي بيان ، وذلك لان العلم الاجمالي غير القابل للباعثية لا يعد بياناً فالبراءة العقلية كالبراءة الشرعية جارية في المقام ، فلا تصل النوبة الى التخيير العقلي

ثم إنه لا منافاة بين ما ذكرناه ـ من جريان البراءة الشرعية والعقلية ، بل الاستصحاب في المقام ـ وبين ما قدمناه من المنع عن جريان أصالة الاباحة فيه ، لان أصالة الاباحة أصل واحد لا مجال لجريانها مع العلم بعدم الاباحة في الواقع تفصيلا ، لما ذكرناه في محله من أنه يعتبر في جريان الاصل عدم العلم بمخالفته للواقع . وهذا بخلاف اصل البراءة والاستصحاب ، فانه يجري في كل من الوجوب والحرمة مستقلا على ما تقدم بيانه ، ولا علم بمخالفة كل من الاصلين للواقع غاية الامر انه يحصل العلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع مع الشك في مخالفة كل منهما في نفسه ، وليس في ذلك الا المخالفة الالتزامية . وقد عرفت انه لا محذور فيها .

ثم إنه بناء على ما اخترناه ـ من جريان الاصول النافية في موارد دوران الامر بين محذورين ـ لا فرق بين ان يكون احد الحكمين محتمل الاهمية وعدمه

لان كلا من الحكمين المجهولين مورد لاصالة البراءة ومأمون من العقاب على مخالفته ، سواء كان احدهما على تقدير ثبوته في الواقع اهم من الآخر أم لم يكن واما بناء على كون الحكم فيه هو التخيير العقلي ، فالمقام يندرج في كبرى دوران الامر بين التعيين والتخيير . وهل الحكم فيه هو التعيين او التخيير ؟ وجهان بل قولان ، ذهب صاحب الكفاية (ره) الى التعيين ، بدعوى ان العقل يحكم بتعيين محتمل الأهمية ، كما هو الحال في جميع موارد التزاحم عند احتمال اهمية احد المتزاحمين بخصوصه . واختار المحقق النائيني (ره) الحكم بالتخيير على خلاف ما اختاره في باب التزاحم . وهذا هو الصحيح ، وذلك لأن المزاحمة بين الحكمين في باب التزاحم انما تنشأ من شمول اطلاق كل من الخطابين لحال الاتيان بمتعلق الآخر ، فاذا لم يمكن الجمع بينهما لعدم القدرة عليه فلا مناص من سقوط احد الاطلاقين ، فان كان احدهما اهم من الآخر كان الساقط غيره ، والاسقط الاطلاقان معاً ، لبطلان الترجيح بلا مرجح . هذا فيما اذا علم كون احدهما المعين أهم ، او علم تساويهما . واما اذا احتمل اهمية احدهما المعين ، فسقوط الاطلاق في غيره معلوم على كل تقدير . إنما الشك في سقوط إطلاق ما هو محتمل الاهمية . ومن الظاهر انه مع الشك في سقوط إطلاقه يتعين الاخذ به ، فتكون النتيجة لزوم الاخذ بمحتمل الاهمية وترك غيره .

هذا فيما اذا كان لكل من دليلي الحكمين اطلاق . وإما اذا لم يكن لشيء منهما اطلاق ، وكان كل من الحكمين ثابتاً باجماع ونحوه ، فالوجه في تقديم محتمل الاهمية هو ان كلا من الحكمين يكشف عن اشتمال متعلقه على الملاك الملزم وعجز المكلف عن استيفائهما معاً يقتضي جواز تفويت احدهما ، فعند احتمال اهمية احد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه وتفويت ملاك الآخر على كل تقدير . واما تفويت ملاك ماهو محتمل الاهمية ـ ولو باستيفاء ملاك

الآخر ـ فلم يثبت جوازه ، فلا مناص حينئذ من الأخذ بمحتمل الاهمية .

وهذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جار في المقام ، اذ المفروض ان الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب والحرمة ، فليس في البين إطلاقان ولا ملاكان . ونسبة العلم الاجمالي الى كل من الحكمين على حد سواء ، فالحكم العقلي بالتخيير ـ بمعنى اللاحرجية الناشيء من استحالة الجمع بين النقيضين ـ باق على حاله . وان شئت قلت إن الاهمية المحتملة في المقام تقديرية ، اذ لم يعلم ثبوت احـــد الحكمين بخصوصه . وإنما المعلوم ثبوت الالزام في الجملة . غاية الامر انه لو كان الالزام في ضمن احدهما المعين احتمل اهميته . وهذا بخلاف باب التزاحم المعلوم فيه ثبوت كل من الحكمين ، وانما كان عدم وجوب امتثالهما معاً للعجز وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما .

فتحصل مما ذكره انه بناء على عدم جريان الاصول النافية وكون الحكم هو التخيير العقلي لا يندرج المقام في كبرى التزاحم ، ولا وجه لتقديم محتمل الاهمية على غيره .

(المقام الثاني) ـ فيما اذا كان احد الحكمين او كلاهما تعبدياً مع وحدة الواقعة ، كما اذا دار الامر بين وجوب الصـلاة على المرأة وحرمتها عليها ، لاحتمالها الطهر والحيض مع عدم إحراز احدهما ولو بالاستصحاب ، بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً ، بمعنى ان يكون نفس العمل حراماً عليها ولو مع عدم قصد القربة وانتسابه الى المولى . ففي مثل ذلك يمكن المخالفة القطعية باتيان العمل بغير قصد القربة ، فانه على تقدير كونها حائضاً فأتت بالمحرم ، وعلى تقدير عدم كونها حائضاً فقد تركت الواجب . ولاجل ذلك كان العلم الاجمالي منجزاً وان لم تجب الموافقة القطعية لتعذرها . (توضيح ذلك) ان العلم الاجمالي على اربعة اقسام :

(القسم الاول) ـ ما يمكن فيه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية ، وهو الغالب ، كما إذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر ، فانه يمكن الموافقة القطعية بالجمع بين الاتيان بالاول وترك الثاني ، ويمكن ايضاً المخالفة القطعية بترك الاول والاتيان بالثاني .

(القسم الثاني) ـ ما لا يمكن فيه الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية ، كموارد دوران الامر بين المحذورين فيما لم يكن شيء من الحكمين المحتملين تعبديا وقد تقدم حكمه في المقام الاول .

(القسم الثالث) ـ ما يمكن فيه المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية ، كالمثال المتقدم في حق المرأة المرددة بين الطهر والحيض ، وكما لو علم إجمالا بوجوب احد الضدين الذين لهما ثالث في زمان واحد ، فانه يمكن المخالفة القطعية بتركهما معاً ، ولا يمكن الموافقة القطعية ، لعدم إمكان الجمع بين الضدين في آن واحد .

(القسم الرابع) ـ عكس الثالث بأن يمكن فيه الموافقة القطعية دون المخالفة القطعية ، كما لو علم اجمالا بحرمة احد الضدين الذين لهما ثالث في وقت واحد ، فانه يمكن الموافقة القطعية بتركهما معاً ، ولا يمكن المخالفة القطعية ، لاستحالة الجمع بين الضدين ، وكذا الحال في جميع موارد الشبهات غير المحصورة في الشبهات التحريمية ، فانه يمكن فيها الموافقة القطعية بترك جميع الاطراف ، ولا يمكن فيها المخالفة القطعية لعدم إمكان ارتكاب جميع الاطراف .

اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا اثر للعلم الاجمالي في القسم الثاني ، فتجري الاصول النافية في اطرافه على ما تقدم بيانه في المقام الاول . واما غيره من الاقسام الثلاثة فالاصول في اطراف العلم الاجمالي في مواردها متعارضة متساقطة على ما سيجيء الكلام فيه قريباً ان شاء الله تعالى . ويترتب على ذلك تنجيز العلم

الاجمالي من حيث حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية أو من احدى الجهتين دون الاخرى . و (بعبارة اخرى) اذا تساقطت الاصول في اطراف العلم الاجمالي ، فالحكم المعلوم بالاجمال يتنجز بالمقدار الممكن ، فان امكن المخالفة القطعية والموافقة القطعية فالتنجيز ثابت من الجهتين ، والاقل إحداهما ، وحيث ان المخالفة القطعية فيما هو محل الكلام فعلا ممكنة ، كان العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة اليها ، فحرمت عليها المخالفة القطعية بأن تأتي بالصلاة بدون قصد القربة . وحيث ان الموافقة القطعية غير ممكنة ، فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بين الاتيان بالصلاة برجاء المطلوبية وبين تركها رأساً .

ثم إن الشيخ (ره) قد تعرض في المقام لدوران الامر بين المحذورين في العبادات الضمنية ، كما اذا دار الامر بين شرطية شيء لواجب ومانعيته عنه ، فاختار التخيير هنا ايضاً على حذو ما تقدم ، فيتخير المكلف بين الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً وكونه مانعاً وبين تركه .

والتحقيق عدم تمامية ذلك ، لان الحكم بالتخيير في باب التكاليف الاستقلالية انما كان من جهة عدم تنجز الالزام المردد بين الوجوب والحرمة لاستحالة الموافقة القطعية . وهذا بخلاف الالزام المعلوم اجمالا في المقام ، فانه يمكن موافقته القطعية كما يمكن مخالفته القطعية ، فيكون منجزاً ويجب فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل . وتوضيح المقام ان احتمال كون شيء مانعاً او شرطاً يتصور بصورتين :

(الصورة الاولى) ـ ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي ولو برفع اليد عما هو مشتغل به فعلا ، كما لو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجدة الثانية ، فانه بناء على تحقق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجدة زيادة في الصلاة وموجباً لبطلانها ، وبناء على عدم تحققه به كان

الاتيان بها واجباً ومعتبراً في صحتها ، فانه اذا رفع يده عن هـذه الصلاة واتى بصلاة اخرى حصل له العلم التفصيلي بالامتثال .

(الصورة الثانية) ـ ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الاجمالي إما بتكرار الجزء او بتكرار اصل العمل ، كما إذا دار امر القراءة بين وجوب الجهر بها أو الاخفات ، فانه إذا كرر القراءة بالجهر مرة وبالاخفات اخرى مع قصد القربة فقد علم بالامتثال إجمالا .

(أما الصورة الاولى) ـ فلا ريب في وجوب احراز الامتثال ، ولا يجوز له الاكتفاء باحد الاحتمالين ، لعدم إحراز الامتثال بذلك ، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ، فعليه رفع اليد عن هذه الصلاة وإعادتها أو اتمامها على احد الاحتمالين ، ثم اعادتها . وعلى كل تقدير لاوجه للحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين في مقام الامتثال .

هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاة الفريضة مطلقاً او في خصوص المقام من جهة ان دليل الحرمة قاصر عن الشمول له فان عمدة مدركه الاجماع ، والقدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال . وأما الصلاة المحكوم بوجوب إعادتها فلا دليل على حرمة قطعها . وتمام الكلام في محله .

وأما لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتى في مثل المقام ، كان الحكم بالتخيير في محله ، الا انه لالاجل دوران الامر بين الجزئية والشرطية ، بل من جهة دوران الامر بين حرمة الفعل وتركه . وإن شئت قلت إن لنا في المقام علمين اجماليين : (احدهما) ـ العلم الاجمالي بثبوت إلزام متعلق بطبيعي العمل المردد بين ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك فيه وما يكون فاقداً له ، (ثانيهما) ـ العلم الاجمالي بحرمة الجزء المشكوك فيه ووجوبه ، لدوران الامر فيه بين الجزئية الموجبة

لوجوبه والمانعية المقتضية لحرمته ، لكونه مبطلا للعمل . والعلم الثاني وإن كان لا يترتب عليه أثر ، لعدم التمكن من الموافقة القطعية ، ولا من المخالفة القطعية فيحكم بالتخيير بين الاتيان بالجزء المشكوك فيه وتركه ، إلا أن العلم الاجمالي الاول يقتضى اعادة الصلاة تحصيلا للفراغ اليقيني .

و (أما الصورة الثانية) ـ وهي ما يتمكن المكلف فيه من الامتثال الاجمالي بتكرار الجزء او بتكرار اصل العمل ، فلا وجه فيها لجواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي فيجب عليه إحراز الامتثال ولو اجمالا . و (بالجملة) الحكم بالتخيير إنما هو مع عدم التمكن من الامتثال العلمي ، ومع التمكن منه فالاقتصار على الامتثال الاحتمالي يحتاج الى دليل خاص ، ومع عدمه ـ كما هو المفروض في المقام ـ يحكم العقل بلزوم الامتثال العلمي ، باعتبار ان شغل الذمة اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني .

هـذا فيما اذا امكن التكرار . وأما إذا لم يمكن كما إذا دار الامر بين القصر والتمام عند ضيق الوقت ، فالتخيير بين الامرين في الوقت وإن كان مما لا مناص منه إلا أنه قد يتوهم عدم سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز بالنسبة الى وجوب الاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت ، فلا يجوز الاقتصار باتيان احد المحتملين في الوقت ، بل يجب عليه الاحتياط والاتيان بالمحتمل الآخر في خارج الوقت . ولكن التحقيق عدم وجوب الاتيان بالقضاء في خارج الوقت إذ القضاء بفرض جديد وتابع لصدق فوت الفريضة في الوقت ، ولم يحرز الفوت في المقام ، لأن إحرازه يتوقف على إحراز فعلية التكليف الواقعي في الوقت بالعلم الوجداني او الامارة أو الاصل ، وكل ذلك غير موجود في المقام ، فان غاية ما في المقام هو العلم الاجمالي بأحد الامرين من الجزئية أو المانعية ، وهو لا يكون منجزاً إلا بالنسبة الى وجوب الموافقة الاحتمالية ووجوب الاخذ بأحد

المحتملين في الوقت ، دون المحتمل الآخر لعدم امكان الموافقة القطعية فاذا لم يحرز التكليف بالنسبة الى المحتمل الآخر في الوقت لم يحرز الفوت كي يجب القضاء .

المقام الثالث في دوران الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعه والتعدد (تارة) يكون عرضياً و (اخرى) يكون طولياً . أما القسم الاول فهو كما لو علم إجمالا بصدور حلفين تعلق أحدهما بفعل أمر ، والآخر بترك امر آخر ، واشتبه الامران في الخارج ، فيدور الامر في كل منهما بين الوجوب والحرمة ، فقد يقال بالتخيير بين الفعل والترك في كل منهما ، بدعوى أن كلا منهما من موارد دوران الامر بين المحذورين ، مع استحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطية في كل منهما ، فيحكم بالتخيير ، فجاز الاتيان بكلا الامرين كما جاز تركهما معاً

ولكنه خلاف التحقيق ، لان العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة في كل من الامرين وان لم يكن له اثر ، لاستحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما كما ذكر ، إلا أنه يتولد في المقام علمان اجماليان آخران : (أحدهما) ـ العلم الاجمالي بوجوب أحد الفعلين ، و (الثاني) ـ العلم الاجمالي بحرمة أحدهما ، والعلم الاجمالي بالوجوب يقتضي الاتيان بهما تحصيلا للموافقة القطعية ، كما أن العلم الاجمالي بالحرمة يقتضي تركهما معاً كذلك . وحيث ان الجمع بين الفعلين والتركين معاً مستحيل ، يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية ، ولكن يمكن مخالفتهما القطعية بايجاد الفعلين أو بتركهما ، فلا مانع من تنجيز كل منهما بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية ، فانها المقدار الممكن على ما تقدم بيانه وعليه فاللازم هو اختيار احد الفعلين وترك الآخر ، تحصيلا للموافقة الاحتمالية وحذراً من المخالفة القطعية

وأما القسم الثاني وهو ما كان التعدد فيه طولياً ، كما اذا علم بتعلق الحلف بايجاد فعل في زمان وبتركه في زمان ثان ، واشتبه الزمانان ، ففي كل

زمان يدور الامر بين الوجوب والحرمة ، فقد يقال فيه أيضاً بالتخيير بين الفعل والترك في كل من الزمانين ، اذ كل واقعة مستقلة دار الامر فيها بين الوجوب والحرمة ، ولا يمكن فيها الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية . ولا وجه لضم الوقائع بعضها الى بعض ، بل لابد من ملاحظة كل منها مستقلا ، وهو لا يقتضي الا التخيير ، فللمكلف اختيار الفعل في كل من الزمانين ، واختيار الترك في كل منهما ، واختيار الفعل في احدهما والترك في الآخر .

ولكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بتنجيز العلم الاجمالي في الامور التدريجية كغيرها ، فلا يفرق بين القسمين المذكورين ، لاتحاد الملاك فيهما حينئذ ، وعليه فالعلم الاجمالي منجز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فاللازم اختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الآخر حذراً من المخالفة القطعية وتحصيلا للموافقة الاحتمالية ، وان قلنا بعدم تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات ، فيحكم بالتخيير بين الفعل والترك في كل زمان ، اذ لم يبق سوى العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة في كل من الزمانين . وقد عرفت أن مثل هذا العلم لا يوجب التنجيز ، لعدم امكان الموافقه القطعية ولا المخالفة القطعية ، فيخير المكلف بين الفعل والترك في كل من الزمانين .

ثم انه اذا دار الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة ، واحتمل اهمية أحد الحكمين ، فهل يتقدم ما احتمل اهميته ، فتجب موافقته القطعية وان استلزم المخالفة القطعية للتكليف الآخر ام لا ؟ وجهان . والصحيح هو الثاني ، لان الحكمين المردد كل منهما بين الوجوب والحرمة وان لم يكونا من قبيل المتعارضين ، اذ لا تنافي بينهما في مقام الجعل ، بعد فرض ان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر ، الا انهما ليسا من قبيل المتزاحمين ايضاً ، اذ التزاحم بين التكليفين انما هو فيما اذا كان المكلف عاجزاً من امتثال كليهما . والمفروض في

المقام قدرته على امتثال كلا التكليفين ، غاية الامر كونه عاجزاً عن احراز الامتثال فيهما ، لجهله بمتعلق كل منهما وعدم تمييزه الواجب عن الحرام ، فينتقل الى الامتثال الاحتمالي بايجاد احد الفعلين وترك الآخر ، فلا وجه لاجراء حكم التزاحم وتقديم محتمل الاهمية على غيره بايجاد كلا الفعلين لو كان محتمل الاهمية هو الوجوب أو ترك كليهما لو كان محتمل الاهمية هي الحرمة .

واختار المحقق النائيني (ره) في بحث دوران الامر بين شرطية شيء ومانعيته تقديم محتمل الاهمية ، وذكر في وجه ذلك أن كل تكليف واصل الى المكلف يقتضي امرين : لزوم الامتثال واحرازه . وعليه فالواجب المعلوم بالاجمال في المقام كما يقتضي إيجاد متعلقه ، كذلك تقتضي احراز الايجاد باتيان كلا الفعلين ، وكذا الحرمة المعلومة بالاجمال تقتضي ترك متعلقه وتقتضي احرازه بترك كلا الفعلين ، وهذان الحكمان وان لم يكن بينهما تزاحم من ناحية اصل الامتثال إذ المفروض تغاير متعلقي الوجوب والحرمة وتمكن المكلف من ايجاد الواجب وترك الحرام ، إلا أنهما متزاحمان من ناحية إحراز الامتثال ، اذ قد عرفت أن إحراز امتثال الوجوب يستدعي الاتيان بكلا الفعلين ، واحراز امتثال الحرمة يقتضي ترك كليهما ، فلا يمكنه إحراز امتثالهما معاً . وقد عرفت أيضاً أن إحراز الامتثال من مقتضيات التكليف بحكم العقل ، فكما أن عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه الوجوب من الفعل وما تقتضيه الحرمة من الترك يوجب التزاحم بينهما ، كذلك عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه كل منهما من احراز الامتثال يوجب التزاحم بينهما ايضاً .

وفيه (اولا) ـ النقض بما إذا علم تساوي الحكمين في الاهمية ، فان لازم كونهما من المتزاحمين ان يحكم حينئذ بالتخيير ، فللمكلف أن يختار الوجوب ويأتي بكلا الفعلين ، وله ان يختار الحرمة ويتركهما معاً . مع ان المحقق النائيني (ره) لم يلتزم بذلك . وذهب الى لزوم الاتيان بأحد الفعلين وترك

الآخر حذراً من المخالفة القطعية في احد التكليفين .

و (ثانياً) ـ أنه لو سلمنا دخول المقام في باب التزاحم لا دليل على لزوم الاخذ بمحتمل الاهمية في باب التزاحم مطلقاً ليجب الأخذ به في المقام ، انما الوجه في ذلك ما أشرنا اليه سابقاً من أن الحكمين المتزاحمين لامناص من الالتزام بسقوط الاطلاق في كليهما أو في أحدهما . ومن الظاهر أن مالا يحتمل اهميته قد علم سقوط إطلاقه على كلا التقديرين . وأما ما احتمل أهميته فسقوط إطلاقه غير معلوم ، فلا بد من الأخذ به ، هذا فيما إذا كان لدليل كل من الحكمين إطلاق لفظي . واما اذا لم يكن لشيء من الدليلين اطلاق ، فالوجه في تقديم محتمل الاهمية هو القطع بجواز تفويت ملاك غيره بتحصيل ملاكه . وأما تفويت ملاكه بتحصيل ملاك غيره فجوازه غير معلوم ، فتصح العقوبة عليه بحكم العقل فلا مناص من الاخذ بمحتمل الأهمية ، وهذان الوجهان لا يجريان في المقام ، إذ المفروض بقاء الاطلاق في كلا الحكمين ، لعدم التنافي بين الاطلاقين ليرفع اليد عن أحدهما وعدم ثبوت جواز تفويت الملاك في شيء منهما ، إذ كل ذلك فرع عجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين . والمفروض قدرته على امتثالهما لتغاير متعلق الوجوب والحرمة على ما تقدم . وأما ما ذكره (قدس سره) من حكم العقل بلزوم احراز الامتثال فهو مشترك فيه بين جميع التكاليف الالزامية ، من غير فرق بين ما كان في أعلى مراتب الاهمية ، وما كان في اضعف مراتب الالزام ، فلا موجب لتقديم محتمل الاهمية على غيره ، والحكم بلزوم موافقته القطعية وان استلزمت المخالفة القطعية للتكليف الآخر .

(تتميم)

لو كان لمورد دوران الامر بين المحذورين افراد طولية ، فهل يكون التخيير بدوياً او استمرارياً ، فلو علم اجمالا بانه حلف على الاتيان بفعل أو على تركه كل ليلة جمعة مثلا فهل يلاحظ ذلك الفعل في كل ليلة من ليالي الجمعة واقعة مستقلة ، فيحكم بالتخيير فيه ، فيجوز للمكلف الاتيان به في ليلة وتركه في ليلة اخرى ، او يلاحظ المجموع واقعة واحدة ، فيتخير بين الفعل في الجميع والترك في الجميع ، ولا يجوز له التفكيك بين الليالي بإيجاد الفعل مرة وتركه اخرى ؟ وجهان ، ذهب بعضهم الى الثاني وأن التخيير استمراري ، باعتبار أن كل فرد من افراد ذلك الفعل له حكم مستقل ، وقد دار الامر فيه بين محذورين ، فيحكم العقل بالتخيير لعدم امكان الموافقة القطعية ولا المخالفة القطعية ولا يترتب على ذلك سوى أن المكلف اذا اختار الفعل في فرد والترك في فرد آخر يعلم اجمالا بمخالفة التكليف الواقعي في احدهما . ولا بأس به ، لعدم كون التكليف الواقعي منجزاً على الفرض .

وفيه أن العلم بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة وإن لم يوجب تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال ، الا أنه مع فرض تعدد الافراد يتولد من العلم الاجمالي المذكور علم اجمالي متعلق بكل فردين من الافراد ، وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر ، اذ المفروض اشتراكهما في الحكم وجوباً وحرمة ، فان كان أحدهما المعين واجباً والا فالآخر حرام يقيناً . وهذا العلم الاجمالي وان لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب والحرمة في كل منهما ، إلا أنه يمكن مخالفته

القطعية باتيانهما معاً أو تركهما كذلك . وقد عرفت أن العلم الاجمالي ينجز معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعية فتنجيزه من حيث الموافقة القطعية وان كان ساقطاً ، الا أنه ثابت من حيث المخالفة القطعية ، فلا مناص من كون التخيير بدوياً حذراً من المخالفة القطعية فلا يجوز للمكلف التفكيك بين الافراد من حيث الفعل والترك .

(الشك في المكلف به)

إعلم أن التكليف المعلوم بالاجمال (تارة) يتردد بين المتباينين و (اخرى) بين الاقل والاكثر ، فلا مناص من البحث في موردين :

(المورد الاول) ـ في دوران الامر بين المتباينين ، وقبل الشروع في تحقيق الحال في هذا المورد ، لابد من ذكر مقدمة ، وهي أن احتمال التكليف الالزامي بنفسه مساوق لاحتمال العقاب على مخالفته ، ومعه كان العقل مستقلا بلزوم التحرز عنه ، وتحصيل المؤمن ، وهذا هو الملاك في حكم العقل بلزوم الاطاعة ، حتى في موارد العلم التفصيلي بالتكليف ، أو قيام الحجة عليه ، فان مخالفة التكليف الواصل الى المكلف ـ بالعلم الوجداني أو بقيام الحجة المعتبرة ـ لا تستلزم القطع بالعقاب عليها ، لاحتمال العفو منه سبحانه وتعالى ، والشفاعة من النبي والأئمة (عليهم السلام) . وانما المتحقق هو احتمال العقاب على المخالفة وهو كاف في حكم العقل بالتخيير ، فلا فرق بين موارد التكاليف المعلومة والتكاليف المحتملة في أن حكم العقل بلزوم الاطاعة ناشىء من احتمال العقاب ففي كل مورد يحتمل فيه التكليف الالزامي يستقل العقل بلزوم التحرز عن المخالفة ،

إلا أن يثبت فيه مؤمن من العقاب عقلا ، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، أو شرعاً كالادلة الشرعية الدالة على البراءة من حديث الرفع ونحوه واما اذا لم يثبت المؤمن عقلا ولا شرعاً ، فنفس الاحتمال كاف في تنجيز التكليف الواقعي ويتحصل من ذلك أن تنجيز العلم الاجمالي وعدمه يدور مدار جريان الاصل في اطرافه وعدمه ، فان قلنا بجريانها في جميع الاطراف ، سقط العلم الاجمالي عن التنجيز مطلقاً . وإن قلنا بعدم جريانها في شيء من الأطراف كان احتمال التكليف في كل طرف بنفسه منجزاً ، بلا حاجة الى البحث عن منجزية العلم الاجمالي فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية وان قلنا بجريانها في بعض الاطراف دون بعض لم تجب الموافقة القطعية وإن حرمت المخالفة القطعية . وهذا هو الوجه للتفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية .

ثم انه لا فرق في جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي وعدمه ، بين كون العلم الاجمالي متعلقاً باصل التكليف وكونه متعلقاً بالامتثال ، فان الترديد في مورد العلم الاجمالي كما يمكن أن يكون في اصل التكليف أو متعلقه ، كذلك يمكن أن يكون في مرحلة الامتثال بعد العلم التفصيلي بثبوت التكليف . كما اذا علمنا إجمالا ببطلان احدى الصلاتين بعد الاتيان بهما ، فان قلنا بجريان الاصول النافية في جميع أطراف العلم الاجمالي أو في بعضها لم يكن مانع من جريان قاعدة الفراغ في كلتا الصلاتين أو في احداهما فلا وجه لتخصيص النزاع بالاصول الجارية عند الشك في اصل التكليف ، دون الجارية في مرحلة الامتثال .

اذا عرفت ذلك ، فتحقيق الحال في المقام يستدعي التكلم في مقامات اربع

(المقام الاول) ـ في البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في تمام الاطراف ، بحسب مقام الثبوت وما يتصور مانعاً عن ذلك امران :

(أحدهما) ـ أن جعل الجعل الحكم الظاهرى في تمام الاطراف مستلزم

للترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل صغرى وكبرى . وهو قبيح عقلا من غير فرق بين ان يكون الحكم الظاهري ثابتاً بالامارة أو بالاصل التنزيلي أو بالاصل غير التنزيلي ، لأن التمييز غير مأخوذ في موضوعات التكاليف . ولا فرق في حكم العقل بقبح الترخيص في مخالفة التكليف الواصل بين أن يكون معلوماً تفصيلا أو يكون معلوماً بالاجمال . وهذا الوجه وان كان صحيحاً ، إلا أنه مختص بموارد العلم الاجمالي بالتكليف ، مع كون الحكم الظاهري في جميع الاطراف نافياً ، ففي مثل هذا الفرض يستحيل شمول ادلة الاصول لجميع اطراف العلم الاجمالي .

(لا يقال) إن مورد جريان الاصل انما هو كل واحد من الاطراف بخصوصه ، وثبوت التكليف فيه غير معلوم ، فليس فيه ترخيص في المعصية . (لانا نقول) جريان الاصل ـ في كل طرف بخصوصه منضما الى الترخيص في بقية الاطراف ، كما هو محل الكلام فعلا ـ يكون ترخيصاً في مخالفة التكليف الواصل . وأما جعل الحكم الظاهري في كل من الاطراف مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر ، فسيأتي الكلام فيه قريباً ان شاء الله تعالى .

(ثانيهما) ـ مناقضة الحكم الظاهري الناظر الى الواقع مع العلم الوجداني وهذا الوجه غير مختص بما إذا كان المعلوم بالاجمال إلزامياً . نعم يختص بما اذا كان الحكم الظاهري ثابتاً بالامارة أو بالاصل التنزيلي . فيمتنع جعله في جميع الاطراف لزم منه المخالفة العملية ام لم يلزم .

هذا والذي ينبغي ان يقال في المقام هو انه لو قامت الامارة في كل من الاطراف على خلاف المعلوم بالاجمال كما اذا علمنا بنجاسة احد المائعين وقامت البينة على طهارة احدهما المعين ، وقامت بينة اخرى على طهارة الآخر ، فلاريب في عدم حجية شيء من الامارتين ، فان ما دل على طهارة احدهما المعين قد دل

على نجاسة الآخر بالالتزام ، بضميمة العلم الاجمالي بنجاسة احدهما . فتقع المعارضة بينها وبين ما دل على طهارة الآخر ، فتسقطان عن الحجية على ما هو الاصل في التعارض ، لعدم إمكان شمول دليل الحجية للمتعارضين ، وشموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح . ولا فرق في ذلك بين كون العمل بالامارات مستلزماً للمخالفة العملية ، كما اذا كان المعلوم بالاجمال حكماً إلزامياً ، ودلت الامارات على خلافه وبين عدم كون العمل بها مستلزماً لذلك ، كما اذا كان المعلوم بالاجمال حكماً ترخيصياً ، ودلت الامارات على خلافه .

وأما ان كان الحكم الظاهري مستفاداً من الاصول التنزيلية الجارية في جميع اطراف العلم الاجمالي فمنع المحقق النائيني (ره) جريانها في جميع الاطراف ، سواء استلزم المخالفة القطعية ام لم يستلزم . وملخص ما ذكره في وجه ذلك ان المجعول في باب الاصول التنزيلية هو البناء العملي والأخذ باحد طرفي الشك على انه هو الواقع ، فيمتنع في جميع الاطراف ، اذ لا يعقل البناء والتنزيل على خلاف العلم الوجداني .

هذا ولكن الصحيح انه لا مانع من جريان الاصول في الاطراف اذا لم يستلزم المخالفة العملية ، بلا فرق بين التنزيلية وغيرها ، اذ الاصل مطلقاً لا يترتب عليه الاثبوت مؤداه ، ولا يؤخذ بلوازمه ، فكل من الاصول الجارية في الاطراف إنما يثبت مؤداه بلا نظر الى نفي غيره ، وغاية ما يترتب على ضم بعض الاصول الى البعض هو العلم بمخالفة بعضها للواقع ولا ضير فيه بناء على ماهو التحقيق من عدم وجوب الموفقة الالتزامية . ونظير ذلك ماالتزم به المحقق النائيني نفسه وغيره من انه اذا شك المصلي المسبوق بالحدث في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة ، فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة الى الصلاة الماضية ، ويجرى استصحاب الحدث بالنسبة الى الصلاة الآتية ، مع أنه يعلم اجمالا بعدم مطابقة احد الاصلين

التنزيليين للواقع . وليس ذلك الا من جهة انه لا يترتب على جريان الاصلين إلا المخالفة الالتزامية ، وهي غير مانعة عن جريانهما .

هذا فيما اذا كانت الاصول مثبتة للتكليف على خلاف المعلوم بالاجمال . واما ان كانت نافية له ، كما اذا علمنا بطروء النجاسة على احد المائعين المعلوم طهارتهما سابقاً ، فعدم جريان الاستصحاب فيهما معاً انما هو للمانع المتقدم من استلزامه الترخيص في المعصية ، وبذلك ظهر ان ادلة الاصول لو فرض شمولها لاطراف العلم الاجمالي لزم تخصيصها عقلا بغير ما استلزم الترخيص في المعصية .

المقام الثاني في امكان جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف وعدمه . والمعروف بينهم امكان ذلك في نفسه ، وانه لا مانع منه بحسب مقام الثبوت . ولذا قالوا ان العلم الاجمالي ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية . وذهب صاحب الكفاية وبعض الاساطين من تلامذته الى استحالة ذلك وذكرا في وجه ذلك امرين :

(الاول) ـ ما أفاده صاحب الكفاية (ره) وملخصه ـ بعد دعوى الملازمة بين جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف وجعله في جميع الاطراف امكاناً وامتناعاً ـ انه لا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في انكشاف الواقع بهما انما الفرق بينهما من ناحية المعلوم لا من ناحية العلم والانكشاف ، فان كان الحكم المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات امتنع جعل الحكم الظاهري على خلافه في تمام الاطراف او في بعضها ، ضرورة استحالة الترخيص ولو احتمالا في مخالفة التكليف الفعلي المنجز وان لم يكن الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال فعلياً من تمام الجهات ، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري على خلافه في بعض الاطراف او في جميعها ، فتلخص انه فيما امكن جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف لعدم فعلية الحكم الواقعي من جميع الجهات امكن جعل الحكم الظاهري في جميع الاطراف

ايضاً . ومهما امتنع جعل الحكم الظاهري في تمام الاطراف لفعلية التكليف الواقعي امتنع جعله في بعض الاطراف ايضاً ، فانه كما لا يعقل القطع بثبوت المتضادين كذلك لا يعقل احتمال ثبوتهما ايضاً . انتهى ملخص كلامه .

وفيه ان فعلية الحكم انما هي بفعلية موضوعه بما له من الاجزاء والقيود فان نسبة الحكم الى موضوعه اشبه شيء بنسبة المعلول الى علته التامة . فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه ، والا لم يكن ما فرض موضوعاً موضوعا ، وهو خلف وحينئذ فلو اراد من قوله إن الحكم الواقعي قد لا يكون فعلياً من جميع الجهات ان العلم التفصيلي مأخوذ في موضوعه ، كما يظهر من قوله (ره) (ان علم به المكلف يكون فعلياً) فيرده الاجماع والروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ، مضافاً الى كونه خروجاً عن محل الكلام ، فان البحث عن تنجيز العلم الاجمالي انما هو بعد الفراغ عن عدم اختصاص الاحكام بالعالمين ، وان اراد ان العلم لم يؤخذ في موضوع الحكم الواقعي ، ومع ذلك لا يكون فعلياً قبل العلم به ، ففيه انه غير معقول ، لاستلزامه الخلف على ما تقدم بيانه

(الثاني) ـ ما ذكره بعض الاساطين من ان الحكم الواقعي قد وصل الى المكلف وتنجز ، فامتنع جعل الترخيص على خلافه ولو احتمالا ، فان نفس التكليف والالزام واصل ومعلوم تفصيلا ، انما التردد في متعلقه ، فلا يمكن الترخيص في مخالفة هذا الالزام ولو احتمالا .

وفيه (اولا) ـ النقض بما لو فرض كون الاصل الجاري في بعض الاطراف نافياً دون بعض آخر ، كما لو علم اجمالا بوقوع نجاسة في احد الاناءين ، وكان احدهما متيقن النجاسة سابقاً ، فان اصالة الطهارة تجري في غير مستصحب النجاسة بلا اشكال ، مع ان العلم بوجود تكليف فعلي موجود بالوجدان ، وتوهم ـ ان التكليف في مستصحب النجاسة ثابت قبل تحقق العلم الاجمالي على الفرض

فالعلم بوقوع النجاسة فيه او في غيره لا يوجب علماً بحدوث تكليف جديد ، فلا يقاس المقام بذلك - مدفوع بأن سبق النجاسة في احد الاناءين لا يضر بالعلم بالتكليف الفعلي المردد بين كونه ثابتاً من الاول وحدوثه فعلا ، فلو امكن جعل الحكم الظاهري والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في هذا الفرض امكن في غيره ايضاً ، لوحدة الملاك امكانا وامتناعاً . وان شئت قلت ان العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي ، فكما يجوز ان يكتفي الشارع في مورد العلم التفصيلي بالتكليف بالامتثال الاحتمالي كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز ، كذلك يجوز له الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في موارد العلم الاجمالي بطريق اولى .

و(ثانياً) - الحل بأن موضوع الاصول انما هو الشك في التكليف ، وهو موجود في كل واحد من الاطراف بخصوصه ، فان احتمال انطباق التكليف المعلوم بالاجمال انما هو عين الشك في التكليف . فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام انه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف بحسب مقام الثبوت

المقام الثالث في البحث عن شمول دليل الحكم الظاهري لجميع الاطراف وعدمه . وليعلم ان الحكم الظاهري قد يكون مستفاداً من الامارة ، وقد يكون مستفاداً من الاصل التنزيلي او الاصل غير التنزيلي . اما الامارات فقد عرفت استحالة جعل الحجية لها في جميع الاطراف ، بلا فرق بين ان يكون مؤدى الامارات حكماً إلزامياً ، والمعلوم بالاجمال حكماً غير إلزامي ، وبين ان يكون عكس ذلك ، واما الاصل فاختار شيخنا الانصاري (ره) عدم شمول دليله للمقام ، لاستلزامه التناقض بين الصدر والذيل ، باعتبار ان مقتضى اطلاق الصدر في مثل قوله ﷺ (كل شيء هو لك حلال حتى تعرف انه حرام) هو جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي ، اذ كل واحد من الاطراف بخصوصه مشكوك فيه مع قطع النظر عن الآخر . ومقتضى اطلاق العلم في ذيله الذي

جعل غاية للحكم الظاهري هو عدم جريان الاصل ، فتلزم المناقضة بين الصدر والذيل . وكذا الحال في دليل الاستصحاب ، فان الشك المأخوذ في صدره يعم الشك البدوي والمقرون بالعلم الاجمالي واليقين المجعول في ذيله ناقضاً يشمل العلم التفصيلي والاجمالي ومن الظاهر ان الحكم بحرمة النقض في جميع الاطراف يناقض الحكم بالنقض في بعضها .

وفيه (اولا) ـ ان ادلة الاصول غير منحصرة بما هو مشتمل على تلك الغاية ، فعلى تقدير تسليم اجمال هذه الروايات المذيلة بذكر الغاية لا مانع من التمسك بالروايات التي ليس فيها هذا الذيل ، فان اجمال دليل فيه الغاية المذكورة لا يسري الى غيره مما ليس فيه الذيل المذكور .

و(ثانياً) ـ ان العلم المأخوذ في الغاية في هذه الاخبار ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك رافعاً له ، بأن يكون متعلقاً بعين ما تعلق به الشك ، وكذا الحال في دليل الاستصحاب كقوله عليه السلام (ولكن انقضه بيقين آخر) فان الظاهر منه تعلق اليقين الآخر بعين ما تعلق به الشك واليقين الاول ، ليكون نقضاً له ومن الواضح ان العلم الاجمالي لا يكون ناقضاً للشك في كل واحد من الاطراف لعدم تعلقه بما تعلق به الشك ، بل بعنوان جامع بينها وهو عنوان احدها . وعليه فلا مانع من شمول ادلة الاصول لجميع الاطراف لولا المانع الثبوتي ، ولذا نلتزم بجريانها فيما لم يلزم منه المخالفة العملية ، كما اذا كان الحكم المعلوم بالاجمال غير الزامي ومفاد الاصل حكماً الزامياً على ما تقدم بيانه

المقام الرابع في البحث عن شمول ادلة الاصول لبعض الاطراف وعدمه . والتحقيق عدم شمولها لشيء من الأطراف . أما البراءة العقلية فلان ملاكها قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ولا مجال لجريانها بعد تمامية البيان ووصول التكليف الى المكلف بالعلم الاجمالي . واما الاصول الشرعية فلان شمول ادلتها لبعض

الاطراف معيناً ترجيح بلا مرجح ، وللبعض غير المعين غير صحيح ، اذ الغالب حصول القطع باباحة البعض غير المعين من الاطراف ، فالبعض غير المعين غير مشكوك فيه ليكون مشمولا لادلة الاصول . وعلى تقدير احتمال ثبوت التكليف في جميع الاطراف ، لا أثر للحكم باباحة بعضها غير المعين ، بعد وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف بحكم العقل مقدمة للاجتناب عن الحرام المعلوم بالاجمال . و (بعبارة اخرى) مورد جريان الاصل هو المشكوك فيه ، وهو كل واحد من الاطراف بخصوصه . وأما عنوان احدها فليس من المشكوك فيه بل الغالب هو القطع باباحته . و (بعبارة ثالثة) كل واحد من اطراف العلم الاجمالي وان كان بنفسه مشكوكا فيه ، الا ان شمول دليل الاصل له مع شموله لغيره غير معقول كما تقدم في المقام الاول ، ومن دون شموله لغيره ترجيح بلا مرجح واما عنوان أحدها غير المعين فلا شك فيه غالباً ، اذ الغالب في موارد العلم الاجمالي بالالزام يعلم بعدمه في بعض الاطراف غير المعين ، ولا يحتمل ثبوت التكليف في جميع الاطراف . وعلى تقدير الشك فيه والحكم باباحته الظاهرية للاصل فهو لا يزيد على القطع بها فكما ان القطع الوجداني بها لا ينافي وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف بحكم العقل دفعاً للعقاب المحتمل وتحصيلا للامن منه ، كذلك التعبد بها لا ينافي ذلك بالاولوية ، فتحصل ان ادلة الاصول غير شاملة لبعض الاطراف ايضاً .

بقي الكلام في احتمال شمولها لجميع الاطراف تخييراً ، بأن يلتزم بجريان الاصل في كل منها على تقدير عدم ارتكاب الباقي ، لتكون النتيجة اكتفاء المولى بالموافقة الاحتمالية ، ولابد قبل تحقيق الحال في ذلك من بيان اقسام التخيير وهي ثلاثة :

(القسم الأول) ـ التخيير الشرعي الثابت بدليل خاص ، كالتخيير بين

الخبرين المتعارضين عند فقد المرجحات .

(القسم الثاني) ـ التخيير العقلي الثابت في مورد التزاحم كذلك .

(القسم الثالث) ـ التخيير العقلي الثابت بضميمة الدليل الشرعي من جهة الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظواهر الخطابات الشرعية ، وذلك كما لو ورد عام له اطلاق أحوالي ، كما قال اكرم كل عالم الظاهر في وجوب اكرام كل فرد من العلماء تعييناً من غير تقييد باكرام غيره وعدمه ، ثم علمنا من الخارج بعدم وجوب اكرام فردين منه معاً كزيد وعمرو مثلا ، ودار الأمر بين خروجهما عن العموم رأساً ، بأن لا يجب اكرامهما اصلا وخروجهما تقييداً ، بأن لا يجب اكرام كل منهما عند اكرام الآخر ، ويجب اكرام كل منهما عند عدم اكرام الآخر ، ففي مثل ذلك لابد من الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظاهر الدليل ، وهو الحكم بعدم اكرام كل منهما عند اكرام الآخر .

(وبعبارة اخرى) الدليل العام كما دل على وجوب اكرام كل منهما دل باطلاقه على وجوب اكرامه حال اكرام الآخر وعدمه . وقد علمنا من الخارج بعدم إرادة الاطلاق بالنسبة الى حال اكرام الفرد الآخر ، فيرفع اليد عن هذا الاطلاق . وأما عدم وجوب الاكرام رأساً فهو غير معلوم ، فيؤخذ بظاهر الدليل في ثبوته ، فتكون النتيجة هي التخيير بين اكرام زيد وترك اكرام عمرو وعكسه ، وهذا البيان جار في كل ما اذا دل دليلان على وجوب امرين ، وعلمنا من الخارج عدم وجوبهما تعيينياً ، واحتملنا ثبوت الوجوب لهما تخييراً ، كما لو دل دليل على وجوب صلاة الجمعة الظاهر في كونه تعيينياً ، ودل دليل آخر على وجوب صلاة الظهر كذلك ، فمقتضى القاعدة رفع اليد عن الظهور في الوجوب التعييني المستفاد من الاطلاق ، وحمل كل منهما على الوجوب التخييري .

و(بالجملة) كلما دار الامر بين رفع اليد عن اصل الحكم ورفع اليد عن اطلاقه ،

كان الثاني هو المتعين لأنه المتيقن .

اذا عرفت ذلك فنقول : ان القسم الأول من التخيير غير جار في المقام ، لعدم الدليل عليه كما هو واضح ، وكذا القسم الثاني ، لأن المكلف في مورد العلم الاجمالي قادر على الامتثال القطعي بالاجتناب عن جميع الاطراف . نعم التخيير في الخبرين المتعارضين على مسلك المعتزلة من باب التخيير في باب التزاحم إلا انه مع بطلانه في نفسه اجنبي عن التخيير في باب الاصول العملية . وأما القسم الثالث فربما يتوهم جريانه في المقام ، بدعوى ان مقتضى اطلاق ادلة الاصول هو ثبوت الترخيص في كل واحد من اطراف العلم الاجمالي . وقد علمنا من الخارج استحالة هذا الجعل ، لاستلزامه الترخيص في مخالفة التكليف الواصل ، فيدور الامر بين رفع اليد عن الترخيص في جميع الاطراف ورفع اليد عن اطلاقه ، بأن يقيد الترخيص في كل طرف بما اذا لم يرتكب الطرف الآخر وقد عرفت ان المتعين هو الثاني ، فتكون النتيجة هي التخيير في تطبيق الترخيص على اي طرف من الاطراف وقد وقع نظير هذا التوهم في تعارض الامارتين ، فتوهم ان مقتضى القاعدة هو رفع اليد عن اطلاق دليل الحجية بالنسبة الى كل منهما ، فتثبت الحجية تخييراً .

ورده المحقق النائيني (ره) بأن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة ، فاستحالة الاطلاق يستدعي استحالة التقييد وبالعكس ، وحيث ان الاطلاق في محل الكلام ممتنع ثبوتاً ، فامتنع التقييد ايضاً .

وفيه أن استحالة الاطلاق يستلزم ضرورة التقييد ، لما ذكرناه مراراً من ان الاهمال بحسب مقام الثبوت غير متصور ، فلا مناص من الاطلاق أوالتقييد وكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة لا يقتضي استلزام استحالة الاطلاق استحالة التقييد ، ألا ترى ان استحالة الجهل له تعالى لا تستلزم استحالة العلم

له سبحانه ، بل تقتضي ضرورة العلم له تعالى ، مع ان التقابل بين العلم والجهل من تقابل العدم والملكة ، وكذا التقابل بين الفقر والغنى من تقابل العدم والملكة واستحالة الغنى الممكن لا يقتضى استحالة الفقر له ، بل يقتضي ضرورة الفقر له وهكذا في بقية امثلة الاعدام والملكات .

والتحقيق في الجواب ان لزوم رفع اليد عن اطلاق الحكم لا عن اصله فيما اذا دار الامر بينهما وان كان صحيحاً ، إلا أنه لا ينطبق على المقام ، لان ذلك انما هو فيما اذا امكن التقييد ، كما في الأمثلة المذكورة ، بخلاف المقام ، فان التقييد فيه غير معقول في نفسه ، فلا محالة يكون المانع عن الاطلاق مانعاً عن أصل الحكم ، اذ المفروض وصول الحكم الواقعي الى المكلف ، وإن كان متعلقه مرددا بين امرين او امور ، فكيف يعقل الترخيص في مخالفته ولو مقيداً بترك الطرف الآخر ، فان هذا التقييد لا يرفع قبح الترخيص في المعصية ، فلو فرض ان الخمر موجود في الخارج ، وقد علم المكلف به وبحرمته ، واشتبه بين مائعين مثلا ، فكيف يعقل الحكم باباحته والترخيص في شربه ولو مشروطاً بترك الطرف الآخر الذى هو مباح في الواقع . (وبعبارة اخرى) اذا علمنا بحرمة احد المائعين واباحة الآخر ، فالحرمة المعلومة غير مقيدة بترك المباح يقيناً ، كما ان الاباحة غير مقيدة بترك الحرام قطعاً . فالحكم باباحة كل منهما مقيداً بترك الآخر غير مطابق للواقع ، ومناف للعلم بالحرمة والاباحة المطلقتين . ومن الواضح انه يعتبر في الحكم الظاهري احتمال المطابقة للواقع ، فلا يعقل جعله في ظرف القطع بمخالفته للواقع .

والمتحصل مما ذكرناه ان العلم الاجمالي إذا تعلق بحكم إلزامي ، فلا تجري الاصول النافية للتكليف في شيء من اطرافه . اما عدم جريانها في تمام الاطراف فللمانع الثبوتي وهو قبح الترخيص في مخالفة التكليف الواصل . واما عدم

جريانها فى بعضها ، فلقبح الترجيح بلا مرجح . نعم ان كان بعض الاصول نافياً للتكليف ، وبعضها مثبتاً له ، فيجري الاصل النافي والمثبت بلا معارض . واما اذا تعلق العلم الاجمالي بحكم غير الزامى فلا مانع من جريان الاصول المثبتة في جميع اطرافه بحسب مقام الثبوت ، كما أنه لا مانع من شمول ادلتها لها في مقام الاثبات . نعم لا تجرى الامارات في تمام الاطراف . لاستلزامها التناقض بحسب الدلالة الالتزامية على ما تقدم بيانه .

(تنبيهات)

(الاول) ـ ان الاصل الجاري في أحد طرفي العلم الاجمالي إما أن يكون من سنخ الاصل الجاري في الطرف الآخر ، أو يكون مغايراً له . وعلى الاول إما أن يكون احد الطرفين مختصاً بجريان اصل طولي فيه دون الآخر ، أو لا يكون كذلك ، فهذه هي اقسام ثلاثة :

(اما القسم الأول) ـ وهو ما كان الأصل الجاري في طرف من سنخ الاصل الجاري في الطرف الآخر ، مع اختصاص احدهما بأصل طولي ، كما اذا علم اجمالا بوقوع نجاسة في الماء أو على الثوب فان الاصل الجاري في كل منهما ، مع قطع النظر عن العلم الاجمالي هو اصالة الطهارة . ولا إشكال في سقوطها ، وعدم جريانها في كل من الطرفين لما تقدم ، فلا يجوز التوضي بالماء ولا لبس الثوب في الصلاة ، الا ان العلم بالنجاسة لا اثر له في حرمة لبس الثوب ، بل يجوز لبسه مع العلم التفصيلي بالنجاسة ، فيبقى شرب الماء محتمل الحرمة والحلية ، لاحتمال نجاسته ، فهل تجرى فيه اصالة الحل أو تسقط بالعلم الاجمالي كسقوط اصالة الطهارة ؟ وجهان ،

ذهب المحقق النائيني (ره) الى سقوطها للمعارضة بالاصل الجارى في الطرف الآخر ، وإن كان واحداً ، فالتزم بعدم جواز شرب الماء في المثال ، لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه .

ولكن التحقيق جريانها وعدم معارضتها بأصالة الطهارة في الطرف الآخر وذلك لما عرفت من ان العلم الاجمالي بالتكليف لا يوجب تنجز الواقع ، الا بعد تساقط الاصول في اطرافه ، فاذا كان الاصل الجاري في الطرفين من سنخ واحد كاصالة الطهارة في المثال المذكور ، فلا مناص من القول بعدم شموله لكلا الطرفين لاستلزامه الترخيص في المعصية ولا لاحدهما ، لانه ترجيح بلا مرجح . واما الاصل الطولي المختص بأحد الطرفين ، فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به ، إذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح ، لعدم شول دليله للطرف الآخر في نفسه .

(وبعبارة اخرى) ان دليل اصالة الطهارة ـ بعد العلم بعدم شموله لكلا الطرفين على ما تقدم بيانه ـ نعلم بتخصيصه ، فلابد من رفع اليد عنه . إما في كلا الطرفين او فى احدهما . وحيث ان الثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح ، فتعين الاول . واما دليل اصالة الحل ، فهو بعمومه لا يشمل الا احد الطرفين من اول الامر ، فلا موجب لرفع اليد عنه .

وهذا احد الموارد التي يرجع فيها الى الاصل المحكوم بعد سقوط الاصل الحاكم ، ونظير ذلك في الفروع الفقهية كثير منها مالو علم بنجاسة شيء في زمان وطهارته في زمان آخر ، وشك في المتقدم منهما ، فانه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة يرجع الى قاعدة الطهارة . ومنها ما اذا علم حلية شيء في زمان وحرمته في زمان آخر ، وشك في المتقدم منهما ، فانه بعد تساقط الاستصحابين يرجع الى اصالة الحل ، الى غير ذلك من الموارد التي يرجع فيها الى الاصل المحكوم ،

بعد سقوط الاصل الحاكم .

(أما القسم الثاني) وهو ما اذا كان الأصل الجاري في كل طرف من سنخ الاصل الجاري في الطرف الآخر مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولي ، فلا ينبغي الشك في عدم جريان الاصل في شيء منهما ، على ما تقدم بيانه ، وهذا القسم يتحقق في موردين : (احدهما) ـ ما اذا لم يكن لشيء من الطرفين اصل طولي ، كما اذا علمنا بنجاسة احد الثوبين فان الاصل الجاري في كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالي هي اصالة الطهارة فتسقط فيهما ، (ثانيهما) ـ ما اذا كان الاصل الطولي مشتركا فيه بين الطرفين ، كما اذا علمنا بنجاسة احد الماءين فان الاصل الجاري في كل منهما ابتداء هي اصالة الطهارة ، وبعد سقوطها تصل النوبة الى أصالة الحل في الطرفين ، والعلم الاجمالي كما يوجب تساقط الاصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الاصلين المحكومين ايضاً بملاك واحد ، وهو كون جريان الاصل في الطرفين مستلزماً للترخيص في المعصية وفي احدهما ترجيحاً بلا مرجح

(واما القسم الثالث) وهو ما اذا كان الاصل الجاري في احد الطرفين مغايراً في السنخ للاصل الجاري في الطرف الآخر ، فان لم يكن احد الطرفين مختصاً باصل طولي ، فلا اشكال في عدم جواز الرجوع الى الاصل في كلا الطرفين ، ولا في احدهما ، للزوم الترخيص في المعصية او الترجيح بلا مرجح .

واما ان كان احدهما مختصاً بأصل طولي ، فهو يتصور بصورتين : (الصورة الاولى) ـ ما اذا كان الأصل الطولي فيها موافقاً في المؤدى مع الاصل الجاري في رتبة سابقة عليه . (الصورة الثانية) ـ ما كان الاصل الطولي فيها غير موافق للمؤدى مع الاصل الجاري في رتبة سابقة عليه .

(اما الصورة الاولى) ـ كما اذا علمنا بنجاسة احد الماءين او غصبية الآخر ، فان الاصل الجاري في محتمل النجاسة هو اصالة الطهارة ، وفي محتمل

الغصبية هي اصالة الحل ، وفي فرض سقوط اصالة الطهارة في محتمل النجاسة تصل النوبة الى اصالة الحل ، ففي مثل ذلك كان العلم الاجمالي منجزاً للواقع ، لأن الاصلين الجاريين في الطرفين وان كانا مختلفين ، الا ان العلم الاجمالي بوجود الحرام في البين مانع عن الرجوع الى الاصل ، باعتبار ان الترخيص في كلا الطرفين ترخيص في مخالفة التكليف الواصل ، وفي احدهما ترجيح بلا مرجح ، بلا فرق في ذلك بين ان يكون الاصل من الاصول الحاكمة او الاصول المحكومة .

توضيح ذلك ان الاصل الجاري في احد الطرفين - وهو المائع المحتمل غصبيته - هو اصالة الحل ، والاصل الجاري في الطرف الآخر - وهو المائع المحتمل نجاسته - هو اصالة الطهارة . ويترتب عليها جواز الشرب والعلم الاجمالي بوجود الحرام يمنع من جريانها لا لخصوصية فيهما ، بل لأن جريانهما مستلزم للترخيص في المعصية ، فكما ان اصالة الطهارة المترتب عليها جواز الشرب اذا انضمت الى اصالة الحل في الطرف الآخر لزم الترخيص في المعصية ، كذلك اصالة الحل اذا انضمت اليها اصالة الحل في الطرف الآخر ، فاذا علم حرمة احد المائعين كان الترخيص في كليهما ترخيصاً في المعصية ، وفي احدهما ترجيحاً بلا مرجح سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهارة المترتب عليه الحلية أو بلسان الحكم بالحلية من اول الأمر .

(وبعبارة اخرى) الامر في المقام دائر بين سقوط اصالة الاباحة في محتمل الغصبية ، وسقوط اصالة الطهارة واصالة الاباحة في محتمل النجاسة . وبما انه لا ترجيح في البين يسقط الجميع لا محالة . ومن هذا القبيل ما اذا علم اجمالا ببولية احد المائعين او بتنجس الآخر بنجاسة عرضية ، فان الاصل الجاري فيما يحتمل نجاسته بالعرض وإن كان هو الاستصحاب . والاصل الجاري في الطرف الآخر هو اصالة الطهارة ، إلا انه مع ذلك لا مجال لجريان اصالة الطهارة فيما

يحتمل نجاسته العرضية ، بعد سقوط الاستصحاب فيه ، لان العلم بالنجس الموجود في البين مانع عن جعل الطهارة الظاهرية في الطرفين باي لسان كان ، لاستلزامه المخالفة القطعية ، وكذا في احدهما ، للزوم الترجيح بلا مرجح .

واما الصورة الثانية وهي ما كان الاصل الطولي مخالفاً في المؤدى مع الاصل الجاري في مرتبة سابقة عليه ، فيرجع اليه بعد تساقط الاصول العرضية بلا فرق بين ان تكون الاصول العرضية متماثلة او متخالفة .

(مثال الأول) ما اذا علم اجمالا بزيادة ركوع في صلاة المغرب أو نقصانه في صلاة العشاء ، بعد الفراغ عنهما ، فقاعدة الفراغ في كل من الصلاتين تسقط بالمعارضة ، وبعد تساقطهما يرجع الى استصحاب عدم الاتيان بالركوع المشكوك فيه من صلاة العشاء ، فيحكم ببطلانها ، واستصحاب عدم الاتيان بالركوع الزائد في صلاة المغرب ، ويحكم بصحتها ولا يلزم محذور المخالفة العملية القطعية نعم تلزم المخالفة الالتزامية باعتبار العلم بمخالفة احد الاستصحابين للواقع . وقد عرفت غير مرة ان الموافقة الالتزامية غير واجبة .

(مثال الثاني) ما إذا علم إجمالا بنقصان ركعة من صلاة المغرب أو عدم الاتيان بصلاة العصر ، فان قاعدة الفراغ في صلاة المغرب وقاعدة الحيلولة في صلاة العصر تسقطان للمعارضة ، ويرجع الى استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوك فيها في صلاة المغرب ، فيحكم ببطلانها ووجوب اعادتها ، والى اصالة البراءة من وجوب قضاء صلاة العصر لما ثبت في محله ، من ان الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء لا يثبت بأصالة عدم الاتيان .

وهذا التفصيل الذى ذكرناه ـ : من جواز الرجوع الى الاصل الطولي في بعض الموارد ، وعدم جواز الرجوع اليه في بعض الموارد الاخر ـ تترتب عليه ثمرات مهمة في بحث الخلل وفي بحث فروع العلم الاجمالى . فانتبه .

(التنبيه الثانى)

بعد ما عرفت أن تنجيز العلم الاجمالي وعدمه يدور مدار جريان الاصول في اطرافه وعدمه ، يظهر لك انه لا ملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية ، بل يمكن التفكيك بينهما فيما اذا جرى الاصل في بعض الاطراف دون بعض لجهة من الجهات ، فلا تجب الموافقة القطعية ، وإن حرمت المخالفة القطعية . نعم فيما اذا لم يجر الاصل في شيء من الاطراف للمعارضة ، تجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية ، فاذا علم إجمالا بحرمة احد المائعين مثلا ، كانت اصالة الاباحة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر ، فتجب الموافقة القطعية بالاجتناب عنهما ، كما تحرم المخالفة القطعية بارتكابهما معاً . وأما اذا علم بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في زمان معين ، فيسقط الاصلان للمعارضة ، وتجب الموافقة القطعية بترك الجلوس فيهما وإن كانت المخالفة القطعية غير محرمة ، لعدم التمكن منها ، وعليه فلا وجه لما ذكره المحقق النائيني (ره) من عدم وجوب الموافقة القطعية فيما اذا لم تحرم المخالفة القطعية . ورتب على هذا جواز الاقتحام في اطراف الشبهة غير المحصورة ، من جهة عدم حرمة المخالفة القطعية ، لعدم التمكن منها .

(التنبيه الثالث)

اذا تردد الواجب بين امرين او امور ، واتى المكلف ببعض المحتملات فانكشف مصادفته للواقع ، فلا إشكال في سقوط الواجب فيما اذا كان توصلياً . وأما إذا كان الواجب تعبدياً ، فهل يسقط او لا ؟ اختار شيخنا الانصاري (ره) عدم السقوط ، إلا فيما اذا كان المكلف عازماً على الموافقة القطعية بالجمع بين المحتملات ، فلو لم يكن قاصداً إلا الاتيان ببعض المحتملات لا يحكم بالصحة . وما ذكره (ره) مبني على اعتبار الجزم في نية العبادة . وحيث انه لم يقم دليل على اعتباره ، كان المرجع هو البراءة ، لما ذكرناه في محله من أنه إذا شك في اعتبار قصد القربة أو قصد الوجه أو التمييز أو الجزم في النية وغيرها مما لم يقم على اعتباره دليل بالخصوص ، يرجع الى البراءة . وعليه فلو اتى المكلف ببعض المحتملات برجاء اصابة الواقع ، فقد قصد القربة بفعله ، فاذا صادف الواقع كان صحيحاً ومسقطاً للامر .

وظهر مما ذكرناه انه لو دار أمر الواجبين المترتبين كالظهر والعصر بين افعال متعددة ، لم يعتبر في صحة الثاني الفراغ اليقيني من الاول ، بل يكفي الاتيان ببعض محتملاته ؛ فاذا دار امر القبلة بين الجهات الاربع ، جاز للمكلف ان يصلي الظهر والعصر الى جهة ، ثم يصليهما الى جهة ثانية ، وهكذا نعم لو صلى الظهر الى جهة لا يجوز له ان يصلي العصر الى جهة اخرى قبل ان يصلي الظهر اليها . والوجه فيه ظاهر ، فان صلاة العصر حينئذ تكون باطلة يقيناً إما لأجل الاخلال بالاستقبال او الترتيب .

(التنبيه الرابع)

قد عرفت الاشارة الى انه لو كان الاصل النافي للتكليف جارياً في بعض الاطراف دون بعض آخر ، فلا مانع من جريانه ، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً حينئذ ، كما اذا كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء او مضطراً اليه ، فان الاصل لا يجرى فيه ، اذ يعتبر في جريان الاصل ترتب الاثر العملي عليه ، ولا يترتب اثر على جريانه في الخارج عن محل الابتلاء أو المضطر اليه . وكذلك الحال لو كان الاصل الجارى في بعض الاطراف مثبتاً للتكليف ، فانه يجري الاصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض ، كما اذا علمنا بوقوع نجاسة في احد الاناءين ، وكان احدهما المعين متيقن النجاسة سابقاً اما وجداناً أو تعبداً لقيام امارة أو اصل محرز ، فكان مجرى لاستصحاب النجاسة ، فيجرى الاصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض . وكذا لو كان بعض الاطراف طرفاً لعلم اجمالي سابق قد تنجز فيه التكليف بذلك العلم ، فيجري الاصل النافي في الطرف الآخر من العلم الاجمالي الثاني بلا معارض .

ثم إن هذا الذي ذكرناه لا إشكال فيه فيما إذا كان حدوث العلم الاجمالي متأخراً عن طرو هذه الامور ، وعن العلم بها ، أو كان مقارناً له . وإنما الكلام فيما اذا علم بطرو احد هذه الامور بعد تحقق العلم الاجمالي ، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير في تنجز التكليف ليجري الاصل النافي في بعض الاطراف ام لا ؟ (وبعبارة اخرى) اذا كان العلم الاجمالي حين حدوثه مقارناً لاحد الامور المتقدمة ، فلا يكون مؤثراً في التنجيز من اول الامر . واما اذا

فرض تأثيره في زمان ، وحكم بتساقط الاصول في اطرافه ، ثم طرأ شيء من هذه الامور ، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير بقاء ام لا ؟ قولان : الاظهر هو السقوط ، لان العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي ولا على سائر الحجج والامارات في تنجيز التكليف ، فكما انه لو تبدل العلم التفصيلي بالشك الساري او زالت البينة بقاء لشبهة موضوعية ، كما لو شك في عدالة البينة القائمة على نجاسة شيء مثلا او لشبهة حكميه كما اذا شك في حجية البينة في مورد اقيمت عليه سقط الحكم عن التنجز في جميع هذه الموارد لعدم منجز له بقاء ، نعم لو كان الشك في التكليف راجعاً الى الامتثال بعد العلم بثبوته تفصيلا او بعد قيام الحجة عليه ، كما اذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر مثلا ، ثم شك فيه لاحتمال الاتيان بها والخروج عن عهدتها ، كان التنجيز باقياً بحاله . فلابد من الاتيان بها ليحصل الفراغ اليقيني ويؤمن من احتمال العقاب . وكذا الحال في العلم الاجمالي ، كما اذا علم إجمالا بوجوب إحدى الصلاتين القصر أو التمام مثلا فأتى باحداهما ، فان العلم بالتكليف وإن كان زائلا لا محالة ، إلا ان زواله راجع الى مرحلة البقاء ، لا الى مرحلة الحدوث ، فالتنجيز باق بحاله . فلا بد من الاتيان بالاخرى ، ليحصل الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمة .

(إن قلت) : اذا اتى المكلف باحدى الصلاتين المعلوم وجوب احداهما إجمالا ، فالعلم الاجمالي بحدوث التكليف وان كان موجوداً فعلا ، إلا انه لا يمنع من الرجوع الى الاصل بالنسبة الى الصلاة التي لم يؤت بها ، فيرفع بذلك وجوبها ، فان وجوبه فعلا مشكوك فيه . والاصل الجاري فيها غير معارض بالاصل في الطرف الآخر ، لعدم ترتب اثر عليه بعد الاتيان بهذا الطرف . وقد تقدم ان تنجيز العلم الاجمالي إنما كان من جهة تعارض الاصول وتساقطها .

(قلت) : الشك في وجوب الصلاة التي لم يؤت بها وان كان موجوداً

فعلا ، إلا انه ليس شكا حادثاً غير الشك الذي كان موجوداً (اولا) وقد فرضنا عدم شمول دليل الاصل له للمعارضة ، فكيف يشمله بعد الاتيان باحدى الصلاتين . وكيف يعود الاصل الساقط بعد سقوطه ؟

(ان قلت) : لا مانع من ذلك بعد اطلاق الدليل لكل حال من الحالات وانما رفع اليد عنه قبل الاتيان باحدى الصلاتين للمعارضة ، والضرورات تقدر بقدرها ، فاذا ارتفعت المعارضة باتيان إحدى الصلاتين لا مانع من التمسك باطلاق دليل الاصل بالنسبة الى الطرف الآخر . (وبعبارة اخرى) الامر في المقام دائر بين رفع اليد عن اصل الدليل ورفع اليد عن اطلاقه . وبما ان الموجب لرفع اليد هو المحذور العقلي وهو لزوم الترخيص في المعصية ، فيقتصر فيه على مورده وهو صورة تعارض الاصلين واما اذا فرض عدم جريان الاصل في بعض الاطراف ولو بقاء ، فلا مانع من جريان الاصل في الطرف الآخر .

(قلت) : نعم ليس الموجب لرفع اليد عن الدليل إلا المحذور العقلي ؛ ولكنه كما يقتضي عدم شمول دليل الاصل للطرفين في زمان واحد ، كذلك يقتضي عدم شموله لهما في زمانين ايضاً . فاذا علم بحرمة احد المائعين ، فكما لا يمكن الحكم بحليتهما معاً في زمان واحد ، كذلك لا يمكن ان يحكم بحلية احدهما في زمان ، ويحكم بحلية الآخر في زمان آخر ، فانه من الترخيص في المعصية ، فلا يمكن جريان الاصل في كليهما على كل نحو ، للزوم الترخيص في المعصية ، ولا في احدهما لعدم الترجيح .

هذا كله فيما اذا كان العلم الاجمالي باقياً على حاله ، وكان الشك شكا في الانطباق . وأما اذا زال بتبدله بالعلم التفصيلي بحرمة احد المائعين بخصوصه من اول الامر ، فالشك في نجاسة الآخر (لو فرض) شك حادث لا مانع من شمول دليل الاصل له . ولا فرق فيما ذكرناه بين زوال العلم الاجمالي بالوجدان

كالمثال المتقدم وبين زواله بالتعبد ، كما اذا قامت الأمارة على حرمة احد المائعين بخصوصه من اول الامر ، أو كان ذلك مقتضى الاصل التنزيلي كالاستصحاب ، بل الامر كذلك في الاصل غير التنزيلي ايضاً ، كما إذا علمنا بنجاسة احد الاناءين الابيض أو الاحمر ، ثم علمنا بعد ذلك بنجاسة الابيض ، أو إناء آخر من اول الامر ، بأن يكون المنكشف سابقاً ولو كان الكشف متأخراً ، فالعلم الاجمالي الأول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني ، اذ بعد العلم الثاني لا يبقى لنا علم بحدوث نجاسة بين الابيض والاحمر ، إذ يحتمل ان يكون الابيض هو النجس من اول الامر . وقد فرضنا العلم بنجاسته أو بنجاسة الآخر ، فلا يبقى إلا الشك في حدوث نجاسة جديدة في الاناء الاحمر ، غير ما هو المتيقن بين الابيض ، والاناء الآخر ، فيكون المرجع في الاناء الاحمر اصالة الطهارة بلا معارض .

(التنبيه الخامس)

لو كان الاثر في بعض اطراف العلم الاجمالي اكثر من البعض الآخر ، فقد يكون بينهما قدر مشترك ، وقد لا يكون . أما القسم الثاني فلا إشكال في تنجيز العلم الاجمالي فيه ، فيجب ترتيب الآثار المتباينة باجمعها ، كما إذا علم بوجوب قراءة سورة يس او سورة التوحيد في ليلة الجمعة مثلا بنذر ونحوه ، فان سورة يس وان كانت اكثر من سورة التوحيد ، إلا انه لما لم يكن بينهما قدر مشترك ليكون هو المتيقن ، كان العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة الى السورتين . واما القسم الأول وهو ما كان بين الاطراف أثر مشترك مع اختصاص أحد الاطراف بأثر خاص ، كما اذا علم اجمالا بوقوع نجاسة في الاناء الذى فيه ماء مطلق ، أو

في الاناء الآخر الذي فيه مائع مضاف ، فان اثر النجاسة في كلا الطرفين هو حرمة الشرب . وهذا هو الاثر المشترك فيه لكن الماء المطلق يختص بأثر آخر وهو عدم جواز التوضي به على تقدير وقوع النجاسة فيه ، فلو كانت النجاسة واقعة في المائع المضاف لا يترتب عليه الا حرمة شربه . واما لو كانت واقعة في المطلق ترتب عليه حرمة الشرب وعدم جواز التوضي به ، ففي تنجيز هذا العلم الاجمالي من حيث جميع الآثار أو من حيث الاثر المشترك فيه فقط وجهان: ذهب المحقق النائيني (ره) الى الثاني ، بدعوى أن الاصل في كل طرف يتعارض بمثله في الطرف الآخر بالنسبة الى الاثر المشترك فيه ، فيسقط في كل من الطرفين فيكون العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة اليه . واما بالنسبة الى الاثر المختص ببعض الاطراف ، فيجري فيه الاصل بلا معارض ، ففي المثال المتقدم لا يجوز شرب المائع المضاف ولا شرب الماء المطلق ، ولكن لا مانع من التوضي به .

والتحقيق أن العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى جميع الآثار ، وذلك لأن جواز التوضي به متفرع على جريان قاعدة الطهارة فيه ، فاذا فرض عدم جريانها للمعارضة ، فلا طريق للحكم بطهارته كي يجوز التوضي به فان نفس احتمال نجاسة الماء مانع عن التوضي به لو لم يكن ما يوجب الحكم بطهارته ظاهراً .

هذا كله في فرض تعدد الموضوع وتحقق العلم الاجمالي بثبوت حكم واحد لموضوع واحد ، أو ثبوت حكمين لموضوع آخر ، كما في المثال المتقدم . وأما لو كان الموضوع واحداً ، وكان التردد في السبب الذي تعلق به العلم الاجمالي . كما لو علم إجمالا بأنه استدان من عمرو عشرة دراهم ، أو انه اتلف من ماله ما يساوي عشرين درهما ، ففي مثل ذلك يكون القدر المشترك معلوم التحقق ، والزائد مشكوك الحدوث ، فيرجع فيه الى الاصل ، اذ التردد في السبب لا ينافي انحلال الحكم المسبب الى المتيقن

والمشكوك فيه ، فان الموجب للتنجز انما هو العلم بنفس التكليف لا بسببه .

ولا يخفى أن ما ذكرناه في الغرض الاخير انما هو فيما اذا لم يكن فيه اصل موضوعي حاكم على أصالة البراءة ونحوها ، فلو دار الامر بين كون نجاسة الثوب مستندة الى ملاقاة الدم أو البول ، لا يمكن الرجوع الى اصالة عدم وجوب غسله ثانياً ، باعتبار ان وجوب الغسل الاول معلوم ، والغسل الثاني مشكوك الوجوب ، فيرجع الى البراءة . وذلك لأن استصحاب النجاسة قبل الغسلة الثانية حاكمة على اصالة البراءة كما هو ظاهر .

(التنبيه السادس)

هل العلم الاجمالي منجز للواقع إذا تعلق بالامور التدريجية ، مثل ما اذا تعلق بالامور الدفعية ام لا ؟ قولان ، ولا بد لنا قبل الشروع في تحقيق الحال في المقام من التنبيه على امر ، وهو ان محل الكلام في هذا البحث هو ما اذا لم تكن أطراف العلم الاجمالي مورداً للاحتياط في نفسها ، مع قطع النظر عن العلم الاجمالي ، فانه لو كانت كذلك كما اذا علم اجمالا بأنه يبتلي في هذا اليوم بمما ملة ربوية من جهة الشبهة الحكمية ، فلا اشكال في وجوب الاحتياط سواء قلنا بتنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات ام لم نقل به . والوجه فيه ان كل معاملة يحتمل فيها الربا مع قطع النظر عن العلم الاجمالي مورد للاحتياط لكون الشبهة حكمية ، ولا يجوز فيها الرجوع الى البراءة قبل الفحص . هذا من جهة الحكم التكليفي . وأما من جهة الحكم الوضعي ، فيحكم بالفساد في كل معاملة تقع في الخارج ، لاصالة عدم النقل والانتقال . وتوهم جواز الرجوع

الى العمومات الدالة على صحة كل معاملة ، كقوله تعالى : (أوفوا بالعقود) ـ مدفوع بان العمومات مخصصة بالمعاملة الربوية ، فالشك فى الصحة والفساد انما هو من جهة الشك فى الانطباق ، لا من جهة الشك في التخصيص . وفي مثله لا يمكن التمسك بالعموم كما هو ظاهر . هذا مضافاً الى أن التمسك بالعموم ايضاً مشروط بالفحص ، كما أن الامر كذلك في الرجوع الى البراءة .

اذا عرفت ذلك ، فنقول إن تدريجية أطراف العلم الاجمالي على اقسام :

(القسم الأول) ـ أن تكون مستندة الى اختيار المكلف مع تمكنه من الجمع بينها ، كما إذا علم بغصبية احد الثوبين ، وكان متمكناً من لبسهما معاً ، ولكنه اقترح لبس احدهما في زمان ، ولبس الآخر في زمان متأخر ، ولا إشكال في خروج هذا القسم عن محل الكلام ، فان العلم بالتكليف الفعلي مع تمكن المكلف من الموافقة القطعية والمخالفة القطعية يوجب التنجز على ما تقدم بيانه .

(القسم الثاني) ـ أن تكون التدريجية مستندة الى عدم تمكن المكلف من الجمع بين الاطراف مع تمكنه من ارتكاب كل منها بالفعل مع ترك الآخر ، كما اذا علم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة ، فانه وان لم يتمكن من الجمع بينهما في زمان واحد ، إلا انه متمكن من الاتيان بايهما شاء ، ونظيره العلم بحرمة احد ضدين لهما ثالث . ولا ينبغي الاشكال في تنجيز العلم الاجمالي في هذا القسم ايضاً ، للعلم بالتكليف الفعلي ، وسقوط الاصول في الاطراف للمعارضة .

(القسم الثالث) ـ ان تكون التدريجية مستندة الى تقيد أحد الاطراف بزمان أو بزماني متأخر والتكليف المعلوم في هذا القسم (تارة) يكون فعلياً على كل تقدير ، و (اخرى) لا يكون فعلياً إلا على تقدير دون تقدير : (الاول) ـ كما اذا علم بتعلق النذر بقراءة سورة خاصة في هذا اليوم ، أو في الغد ، فانه

بناء على كون الوجوب بالنذر فعلياً من باب الواجب التعليقي ، نعلم بتكليف فعلي متعلق بالقراءة في اليوم او بالقراءة في الغد ، فالتدريجية في المتعلق وأما الوجوب فهو حاصل بالفعل . وفي مثل ذلك لا مناص من القول بتنجيز العلم الاجمالي ، لما عرفت من أن الميزان فى التنجيز هو العلم بالتكليف الفعلي ، وهو متحقق على الفرض . (الثاني) ـ وهو ما لا يكون العلم فيه متعلقاً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، كما إذا علم بوجوب مردد بين كونه فعلياً الآن وكونه فعلياً فيما بعد ، كما اذا تردد الواجب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً بشرط يحصل فيما بعد ، ففي مثل ذلك ذهب صاحب الكفاية الى جواز الرجوع الى الاصل في كل من الطرفين . واختار المحقق النائيني (ره) عدم جواز الرجوع الى الاصل في شيء من الطرفين . وفصل شيخنا الانصاري (ره) بين ما اذا كان الملاك في الامر المتأخر تاماً من الآن ، وما إذا لم يكن كذلك .

وتحقيق الحال بحيث تتضح كيفية الاستدلال لجميع الاقوال يستدعي ذكر مقدمة ، وهي أن تأخر التكليف قد يكون مستنداً الي عدم امكانه فعلا مع تمامية المقتضي له ، كما اذا تعلق النذر بأمر متأخر بناء على استحالة الواجب التعليقي فان الفعل المنذور يتصف فعلا بالاشتمال على الملاك الملزم بتعلق النذر به ، إلا ان الأمر بالوفاء مشروط بمجيء زمانه ، بناء على استحالة الامر الفعلي بالشيء المتأخر ، وقد يكون مستنداً الى عدم تمامية المقتضى ، لعدم تحقق ما له دخل في تماميته ، وهذا كما كثر الشرائط التي تتوقف عليها فعلية التكليف ، كما اذا علمت المرأة بانها تحيض ثلاثة ايام مرددة بين جميع ايام الشهر ، فـــلا علم لها بالتكليف الفعلي ولا بملاكه التام لعدم العلم بالحيض فعلا المترتب عليه التكليف وملاكه .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان من نظر الى أن تنجيز العلم الاجمالي متوقف على

كونه متعلقاً بالتكليف الفعلي ، فاختار عدم تنجيزه في المقام وجواز الرجوع الى الاصول في جميع الاطراف ، إذ المفروض تردد التكليف فيه بين أن يكون فعلياً وأن يكون مشروطاً بشرط غير حاصل ؛ فلا علم بالتكليف الفعلي ، فلا مانع من الرجوع الى الاصل بالنسبة الى الطرف المبتلى به فعلا ، كما لا مانع منه بالنسبة الى الطرف الآخر في ظرف الابتلاء به .

ونظر شيخنا الانصاري (ره) الى ان العلم بالملاك التام الفعلي بمنزلة العلم بالتكليف ، فالتزم بعدم تنجيز العلم الاجمالي عند عدم العلم بالملاك التام فعلا ، وبتنجيزه فيما اذا علم الملاك التام فعلا لان الترخيص في تفويت الملاك الملزم فعلا بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الفعلي ، إذ عدم فعلية التكليف إنما هو لوجود المانع مع تمامية المقتضى ، وهو لا يرفع قبح الترخيص في تفويت الملاك الملزم . ومن هنا التزم شيخنا الانصاري (ره) بتنجيز العلم الاجمالي في مسألة العلم بالنذر المردد تعلقه بأمر حالي أو استقبالي ، وبعدم تنجيزه في مسألة علم المرأة بالحيض المردد بين أيام الشهر ، فتمسك باستصحاب عدم تحقق الحيض الى الآن الاول من ثلاثة ايام في آخر الشهر ، وبالبراءة بعده ، والوجه في رجوعه من الاستصحاب الى البراءة هو أن المرأة بعد تحقق الآن الأول من ثلاثة ايام في آخر الشهر يحصل لها العلم بتحقق حيض وطهر قبل ذلك الآن . وبما ان تاريخ كل منهما مجهول ، فالاستصحاب غير جار للمعارضة على مسلكه ، ولعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مسلك صاحب الكفاية (ره) ، فلا مجال لجريان الاستصحاب على كل حال فيرجع الى البراءة .

والتحقيق هو ما ذهب اليه المحقق النائيني (ره) من تنجيز العلم الاجمالي وعدم جواز الرجوع الى الاصل في شيء من الطرفين . أما فيما تم فيه الملاك فعلا فقد عرفت وجهه . واما فيما لم يتم فلما تقدم في بحث مقدمة الواجب من استقلال

العقل بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه بتعجيز النفس قبل مجيء وقته ، كاستقلاله بقبح تعجيز النفس عن امتثال التكليف الفعلي . ولا فرق في قبح التفويت بحكم العقل بين كونه مستنداً الى العبد ، كما تقدم وبين كونه مستنداً الى المولى بترخيصه في ارتكاب الطرف المبتلى به فعلا ، وترخيصه في ارتكاب الطرف الآخر في ظرف الابتلاء ، فانه ترخيص في تفويت الملاك التام الملزم ، وهو بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الواصل وعصيانه في حكم العقل .

(التنبيه السابع)

في تحقيق ما ذكروه من عدم تنجيز العلم الاجمالي فيما اذا كانت الاطراف غير محصورة . وتوضيح الحال في المقام يستدعي التكلم في مقامين : (الاول) ـ في تحديد الموضوع وبيان المراد من الشبهة غير المحصورة (الثاني) ـ في بيان حكمها . أما الكلام في المقام الاول ، فهو أنه ذكر لتعريفها وجوه : كثيرة ، ونكتفي بذكر ما هو العمدة منها :

(الوجه الاول) ـ أن غير المحصورة ما يعسر عده . وفيه (اولا) ـ ان عسر العد لا انضباط له في نفسه من جهة اختلاف الاشخاص واختلاف زمان العد فالالف يعسر عده في ساعة مثلا ، ولا يعسر في يوم او اكثر ، فكيف يمكن أن يكون عسر العد ميزاناً للشبهة غير المحصورة . و (ثانياً) ـ ان تردد شاة واحدة مغصوبة بين شياه البلد التي لا تزيد على الالف مثلا من الشبهة غير المحصورة عندهم ، وتردد حبة واحدة مغصوبة بين الف الف حبة مجتمعة في إناء لاتعدمن غير المحصورة عندهم ، مع أن عد الحبات أعسر بمراتب من عد الشياه

فيستكشف بذلك ان عسر العد لا يكون ضابطاً للشبهة غير المحصورة .

(الوجه الثاني) ـ ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) من ان الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال التكليف في كل واحد من الاطراف موهوماً لكثرة الأطراف . وفيه (اولا) ما ذكره المحقق النائيني (ره) من انه إحالة الى امر مجهول ، فان الوهم له مراتب كثيرة ، فاى مرتبة منه يكون ميزاناً لكون الشبهة غير محصورة . و (ثانياً) ـ ان موهومية احتمال التكليف لا يمنع من التنجيز ، ولذا يتنجز التكليف المردد بين طرفين ، ولو كان احتماله في احدهما ظنياً ، وفي الآخر موهوماً والسر في ذلك ما تقدم من ان مجرد احتمال التكليف بأي مرتبة كان يساوق احتمال العقاب ، وهو الملاك في تنجز التكليف ما لم يحصل المؤمن .

(الوجه الثالث) ـ ان الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية . وفيه (اولا) ـ أن العسر بنفسه مانع عن تنجز التكليف وفعليته ، سواء كانت اطراف الشبهة قليلة أو كثيرة ، فلا يكون ذلك ضابطاً لكون الشبهة غير محصورة و (ثانياً) ـ ان العسر انما يوجب ارتفاع التكليف بمقدار يرتفع به العسر لا مطلقاً فالعسر لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي على الاطلاق ، كما هو المدعى للقائل بعدم التنجيز في الشبهة غير المحصورة .

(الوجه الرابع) ـ أن الميزان في كون الشبهة غير محصورة هو الصدق العرفي ، فما صدق عليه عرفاً انه غير محصور يترتب عليه حكمه ، و يختلف ذلك باختلاف الموارد . وفيه (أولا) ـ ان هذه الكلمة لم ترد في موضوع دليل شرعي ، ليرجع في فهم معناها الى العرف ، وإنما هي من الاصطلاحات المستحدثة و (ثانياً) ـ ان العرف لا ضابطة عندهم لتمييز المحصور عن غيره . والسر فيه أن عدم الحصر ليس من المعاني المتأصلة ، وانما هو امر إضافي يختلف باختلاف

الاشخاص والازمان ونحوهما .

(الوجه الخامس) ـ ما اختاره المحقق النائيني (ره) من ان الميزان في كون الشبهة غير محصورة عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الاطراف ، ولو فرض قدرته على ارتكاب كل واحد منها . ومن هنا تختص الشبهة غير المحصورة بالشبهات التحريمية ، إذ في الشبهات الوجوبية يتمكن المكلف من المخالفة القطعية بترك جميع الاطراف ، وان بلغت من الكثرة ما بلغت فالعلم بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية يكون منجزاً ، إلا انه لا يتمكن من الموافقة القطعية ، فيجري حكم الاضطرار الى ترك بعض الاطراف على ما سيجيء الكلام فيه قريباً ان شاء الله تعالى . والاضطرار مانع آخر عن التنجيز غير كون الشبهة غير محصورة .

وفيه (اولا) ـ ان عدم التمكن من ارتكاب جميع الاطراف لا يلازم كون الشبهة غير محصورة ، فقد يتحقق ذلك مع قلة الاطراف وكون الشبهة محصورة ، كما إذا علمنا إجمالا بحرمة الجلوس في احدى غرفتين في وقت معين ، فان المكلف لا يتمكن من المخالفة القطعية بالجلوس فيهما في ذلك الوقت . وكذا الحال لو تردد الحرام بين الضدين في وقت معين .

و (ثانياً) ـ أن عدم القدرة على المخالفة القطعية غير منضبط في نفسه ، فانه يختلف باختلاف المعلوم بالاجمال ، وباختلاف الاشخاص وباختلاف قلة الزمان وكثرته وغير ذلك من الخصوصيات ، فليس له ضابط فكيف يكون ميزاناً لكون الشبهة غير محصورة .

و (ثالثاً) ـ ان عدم التمكن من المخالفة القطعية إن اريد به عدم التمكن منها دفعة ، فكثير من الشبهات المحصورة كذلك ، وان اريد به عدم التمكن منها ولو تدريجاً فقلما تكون شبهة غير محصورة ، إذ كثير من الشبهات التي

تعد غير محصورة عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع اطرافها في ضمن سنة أو اكثر او اقل .

فتحصل انه لم يظهر لنا معنى محصلا مضبوطاً للشبهة غير المحصورة حتى نتكلم في حكمها . والذي ينبغي ان يقال إن العلم الاجمالي بالتكليف قد يتمكن المكلف معه من الموافقة القطعية والمخالفة القطعية ، وقد يتمكن من احداهما دون الاخرى ، وقد لا يتمكن من شيء منهما اما الفرض الاخير فلا اشكال في عدم تنجيز العلم الاجمالي فيه على ما تقدم بيانه في بحث دوران الامر بين المحذورين وأما الفرض الاول فلا اشكال في تنجيزه على ما تقدم بيانه ايضاً . وأما الفرض المتوسط فله صورتان :

(الصورة الاولى) ـ ما تمكن فيه المكلف من المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية . وقد عرفت أن العلم الاجمالي موجب للتنجيز بالمقدار الممكن فتحرم المخالفة القطعية وان لم تجب الموافقة القطعية . وسيأتي الكلام فيه مفصلا عند البحث عن حكم الاضطرار الى بعض الاطراف .

(الصورة الثانية) ـ ما تمكن فيه المكلف من الموافقة القطعية دون المخالفة القطعية ، فاختار المحقق النائيني (ره) فيه عدم تنجيز العلم الاجمالي بدعوى ان وجوب الموافقة القطعية متفرع على حرمة المخالفة القطعية ، فاذا لم تحرم الثانية لم تجب الاولى . ولكنك قد عرفت سابقاً أنه لا ملازمة بينهما ، وأن الميزان في تنجيز العلم الاجمالي هو سقوط الاصول في اطرافه : فعلى تقدير تمكن المكلف من الموافقة القطعية وجبت عليه ، لأن احتمال التكليف موجب لتنجيز الواقع لو لم يكن مؤمناً من العقاب المحتمل على مخالفته ، فعجز المكلف عن المخالفة القطعية المستلزم لعدم حرمتها عليه لا يوجب عدم وجوب الموافقة القطعية المفروض قدرة المكلف عليها : وعدم المؤمن من احتمال العقاب على المخالفة نعم لو كان عدم

حرمة المخالفة القطعية مستنداً الى قصور في ناحية التكليف لا الى عجز المكلف عنها ، استلزم ذلك عـدم وجوب الموافقة القطعية كما هو ظاهر ، ولكنه خارج عن الفرض ، إذ الـكلام في عدم حرمة المخالفة القطعية المستندة الى عجز المكلف وعدم تمكنه منها .

فاتضح مما ذكرناه أنه لا فرق تنجيز العلم الاجمالي بين كثرة الاطراف وقلتها . نعم ربما تكون كثرة الاطراف ملازمة لطرو بعض العناوين المانعة عن تنجيز العلم الاجمالي ، كالعسر والحرج والخروج عن محل الابتلاء ونحو ذلك ، إلا أن العبرة بتلك العناوين لا بكثرة الاطراف .

أما الكلام في المقام الثاني وهو بيان حكم الشبهة غير المحصورة ، فهو أنه قد استدل على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غـــير المحصورة بوجوه : (الاول) ـ ما ذكره شيخنا الانصاري من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف إذا كان موهوناً . وقد ظهر الجواب عن ذلك مما تقدم . (الثاني) ـ ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان وجوب الموافقة القطعية متفرع على حرمة المخالفة القطعية ، فاذا لم تحرم الثانية لم تجب الاولى . وقد ظهر الجواب عنه ايضاً بما تقدم . (الثالث) ـ دعوى الاجماع على عدم وجوب ذلك .

وفيه (اولا) ـ ان هذه المسألة من المسائل المستحدثة التي لم يتعرض لها القدماء ، فكيف يمكن فيها دعوى الاجماع . و (ثانياً) ـ انه على فرض تحقق الاتفاق لا يكون اجماعا تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام اذ علم استناد العلماء على احد الامور المذكورة .

(الرابع) ـ دعوى ان لزوم الاجتناب في الشبهة غـير المحصورة مستلزم للحرج وهو منفي في الشريعة المقدسة . وفيه ما تقدم من أن دليل نفي العسر والحرج إنما يتكفل نفي الحكم عما يكون مصداقاً للعسر والحرج فعلا ، بمعنى

أن المعتبر في نفي الحكم هو الحرج الشخصي ، كما هو الحال في الضرر ، وهو يختلف باختلاف الاشخاص والازمان وغير ذلك من الخصوصيات. فالادليل على نفي الحكم بالنسبة الى شخص لاحرج عليه . وسيجيء تفصيل الكلام في ذلك عند التعرض لقاعدة نفي الضرر إن شاء الله تعالى . وتوهم عدم شمول أدلة نفي الحرج لمثل المقام مما كان العسر في تحصيل الموافقة القطعية لا في متعلق التكليف نفسه ، بدعوى ـ أنها ناظرة الى ادلة الاحكام الاولية الثابتة بجعل الشارع ، ومخصصة لها بما اذا لم يكن متعلقها حرجياً ، وليست ناظرة الى الاحكام الثابتة بحكم العقل . والمفروض فيما نحن فيه عدم الحرج في الاتيان بمتعلق التكليف الشرعي وإنما الحرج في تحصيل الموافقة القطعية الواجبة بحكم العقل ، فالادلة المذكورة لا تدل على نفي وجوبها ـ مدفوع بأن ادلة نفي الحرج وإن كانت ناظرة الى الاحكام الشرعية لا الاحكام العقلية ، الا انها ناظرة الى مقام الامتثال ، بمعنى ان كل حكم كان امتثاله حرجاً على المكلف فهو منفي في الشريعة ، فان جعل الحكم وانشاءه إنما هو فعل المولى ، ولا يكون حرجا على المكلف أبداً ، وحينئذ فان كان إحراز امتثال التكليف المعلوم بالاجمال حرجاً على المكلف ، كان التكليف المذكور منفياً في الشريعة بمقتضى ادلة نفي الحرج ، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية .

(الخامس) ـ رواية الجبن (١) المدعى ظهورها في عدم تنجيز العلم الاجمالي

---

(١) الوسائل الباب ٦١ من ابواب الاطعمة المحللة احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن محمد بن سنان عن ابي الجارود قال (سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة ، فقال عليه السلام امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما في جميع الارضين . .)

عند كون الشبهة غير محصورة . وفيه (اولا) ـ أن الرواية ضعيفة من حيث السند ، لمحمد بن سنان على ما ذكر في محله ، فلا تصلح للاستدلال بها . و (ثانياً) ـ انها غير تامة من حيث الدلالة ايضاً ، فانها غير متعرضة للمحصور أو غيره من الشبهة ، بل ظاهرها ان العلم بوجود فرد محرم دار امره بين مايكون في محل الابتلاء ، ومما يكون خارجا عنه لا يوجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء والالزم حرمة ما في جميع الارضين لوجود حرام واحد ، فهي اجنبية عن الشبهة غير المحصورة .

بقي في بحث الشبهة غير المحصورة أمران لابد من التنبيه عليهما :

(الاول) ـ انه بناء على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة فهل يفرض العلم كعدمه ، فيجري حكم الشك في كل واحد من الاطراف ، فيرجع الى قاعدة الاشتغال فيما اذا كان الشك في نفسه مورداً لها . أو يكون الشك في كل واحد من الاطراف ايضاً بمنزلة العدم ، فلا يرجع الى قاعدة الاشتغال اصلا ، لا من جهة العلم الاجمالي ولا من جهة الشك ؟ ، فاذا علمنا إجمالا بوجود مائع مضاف مردد بين الف اناء مثلا ، فعلى الاحتمال الاول لايصح الوضوء باناء واحد ، لاحتمال كونه مضافاً . والشك في كونه ماء مطلقاً كاف في الحكم بعدم صحة الوضوء به . وعلى الاحتمال الثاني صح الوضوء باناء واحد مع احتمال كونه مائعاً مضافاً . ولا يعتنى بهذا الاحتمال بعد كون الشبهة غير محصورة .

والتحقيق انه يختلف الحال باختلاف المباني في الشبهة غير المحصورة ، فبناء على مسلك الشيخ (ره) من ان الملاك في عدم التنجيز كون الاحتمال موهوماً لا يعتني به العقلاء ، فالشك في مفروض المثال يكون بمنزلة العدم ، فلا يعتني باحتمال كون المتوضأ به مضافاً بعد كونه موهوماً على الفرض . وأما

على مسلك المحقق النائيني (ره) من ان الملاك في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية ، لعدم القدرة عليها ، وان وجوب الموافقة القطعية متفرع عليها ، فالعلم بالتكليف المردد بين اطراف غير محصورة يكون كعدمه . واما الشك في كل واحد من الاطراف فهو باق على حاله ، وهو بنفسه مورد لقاعدة الاشتغال ، إذ يعتبر في صحة الوضوء إحراز كون ما يتوضأ به ماء مطلقاً ، فنفس احتمال كونه مضافاً كاف في الحكم بعدم صحة الوضوء به ، ولو لم يكن علم اجمالي بوجود مائع مضاف ، فلا بد حينئذ من تكرار الوضوء بمقدار يعلم معه وقوع الوضوء بماء مطلق .

(الثاني) ـ انه بناء على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة لو كانت اطراف الشبهة في نفسها كثيرة وكان المعلوم بالاجمال في البين ايضاً كثيراً ، وقد يعبر عنها بشبهة الكثير في الكثير ، كما لو فرض كون اطراف الشبهة الفاً . والمعلوم بينها مائة ، فان الاطراف في نفسها وان كانت كثيرة ، الا ان نسبة المعلوم اليها هي نسبة الواحد الى العشرة ، فهل يكون العلم الاجمالي في مثل ذلك الفرض منجزاً ام لا ؟ والتحقيق هنا ايضاً انه يختلف الحال باختلاف المسالك في عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة ، فعلى مسلك الشيخ (ره) من ان الملاك في عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوماً لايعتني به العقلاء كان العلم الاجمالي في مفروض المثال منجزاً لأن احتمال التكليف في كل واحد من الاطراف من قبيل تردد الواحد في العشرة ، ومثله لا يعد موهوماً كما هو ظاهر . وأما على مسلك المحقق النائيني (ره) من ان الوجه في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية ، لعدم التمكن منها ووجوب الموافقة القطعية متفرع عليها ، فلابد من الالتزام بعدم التنجيز في المقام ايضاً ، فان المخالفة

القطعية لا تتحقق إلا بارتكاب جميع الاطراف ، وهو متعذر أو متعسر عادة ، فلا تجب الموافقة القطعية ايضاً ، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً لامحالة .

(التنبيه الثامن)

فى انحلال العلم الاجمالي للاضطرار الى ارتكاب بعض الاطراف وعدمه

وقبل التكلم في ذلك لابد من بيان مقدمة يتضح بها محل البحث في هـذا التنبيه ، فنقول : ان الكلام في انحلال العلم الاجمالي وعدمه للاضطرار إنما هو فيما اذا كان الاضطرار رافعاً لجميع الآثار للحكم المعلوم بالاجمال ، كما اذا علمنا بنجاسة احد الخلين مثلا ، مع الاضطرار الى شرب احدهما ، فان الأثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال ليس الا الحرمة المرتفعة بالاضطرار ، فيمكن القول بانحلال العلم الاجمالي فى هذا الفرض ، باعتبار ان التكليف في الطرف المضطر اليه مرتفع بالاضطرار ، وفي الطرف الآخر مشكوك فيه ، فيرجع فيه الى الاصل ، وأما اذا لم يكن الاضطرار رافعاً لجميع آثار المعلوم بالاجمال ، بأن تكون له آثار يرتفع بعضها بالاضطرار دون بعض آخر ، كما اذا علمنا بنجاسة احد المائعين الماء أو الحليب مع الاضطرار الى شرب الماء ، فان الأثر المترتب على هـذا المعلوم بالاجمال تكليف ، وهو حرمة الشرب ، ووضع وهو عدم صحة الوضوء بالمـاء والمرتفع بالاضطرار انما هو التكليف وحرمة الشرب فقط دون الوضع ، فان الاضطرار الى شرب النجس يوجب جواز التوضي به كما هو ظاهر .

هذا فيما اذا كان الاضطرار الى احد الاطراف على التعيين ، وكذا الحال فيما اذا كان الاضطرار الى احدهما لا على التعيين ، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد الماءين مع الاضطرار الى شرب احدهما لا بعينه ، فان المرتفع بالاضطرار إنما هو حرمة الشرب لا عدم صحة الوضوء به ، ففي مثل ذلك لا ينحل العلم الاجمالي بالاضطرار بلا اشكال . ولا خلاف لبقاء اثر المعلوم بالاجمال في الطرف المضطر اليه بعد الاضطرار ايضاً ، فانا نعلم اجمالا — ولو بعد الاضطرار — أن هذا الماء لا يجوز التوضي به او هذا الحليب لا يجوز شربه وهذا العلم منجز للتكليف لا محالة ، فلا يجوز التوضي بالماء ولا شرب الحليب ، وكذا الحال في مثال الاضطرار الى احد الاطراف لا على التعيين ، فانا نعلم اجمالا بعدم صحة الوضوء بهذا الماء او بذلك الماء وان جاز شرب احدهما للاضطرار .

و (بالجملة) رفع بعض الآثار لاجل الاضطرار ليس الا مثل انتفاء بعض الآثار من غير جهة الاضطرار ، ومن غير ناحية النجاسة ، كما في الحليب ، فانه لا يجوز التوضي به مع قطع النظر عن عروض النجاسة وكونه طرفاً للعلم الاجمالي ففي مثال دوران الامر بين نجاسة الماء والحليب يكون اثر المعلوم بالاجمال قبل الاضطرار عدم جواز الشرب وحده في طرف ، وهو الحليب وعدم جواز الشرب ، وعدم صحة التوضي في الطرف الآخر وهو الماء . وبعد الاضطرار الى شرب الماء ترتفع حرمة شربه فقط ، ويبقى الحكم الوضعي وهو عدم صحة الوضوء به بحاله ، فيكون المعلوم بالاجمال ذا اثر في الطرفين ، فيكون العلم الاجمالي منجزاً لا محالة ، ولا يكون الاضطرار موجباً لا نحلا له .

فتحصل ان الكلام في انحلال العلم الاجمالي للاضطرار وعدمه انما هو فيما اذا كان الاضطرار موجباً لرفع جميع الآثار ، كما اذا علمنا بنجاسة احد الحليبين أو احد الخلين مثلا .

اذا عرفت ذلك فنقول إن تحقيق الحال في انحلال العلم الاجمالي للاضطرار يستدعي التكلم في مقامين : (المقام الاول) ـ فيما اذا كان الاضطرار الى احدهما المعين ، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسة الماء او الحليب مع الاضطرار الى شرب الماء . (المقام الثاني) ـ فيما اذا كان الاضطرار الى احدهما لا على التعيين ، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسة احد الماءين ، مع الاضطرار الى شرب احدهما لا بعينه . (اما المقام الاول) فهو يتصور بصور ثلاث :

(الصورة الاولى) ـ ان يكون الاضطرار حادثاً بعد التكليف وبعد العلم به .

(الصورة الثانية) ـ ان يكون الاضطرار حادثاً بعد التكليف وقبل العلم به ، كما اذا كان احد الماءين نجساً في الواقع ، ولكنه لم يكن عالماً به فاضطر الى شرب احدهما ، ثم علم بان احدهما كان نجساً قبل الاضطرار .

(الصورة الثالثة) ـ ان يكون الاضطرار حادثاً قبل التكليف وقبل العلم به

(اما الصورة الاولى) ـ فاختلفت كلماتهم فيها ، فاختار شيخنا الانصاري (رحمه الله) عدم انحلال العلم الاجمالي ، بدعوى ان التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي قبل عروض الاضطرار ولا رافع له في الطرف غير المضطر اليه . وذهب صاحب الكفاية (ره) في متن الكفاية الى الانحلال وعدم التنجيز ، بدعوى ان تنجيز التكليف يدور مدار المنجز حدوثاً وبقاء . والمنجز هو العلم الاجمالي بالتكليف وبعد الاضطرار الى احد الطرفين لا يبقى علم بالتكليف في الطرف الآخر بالوجدان كما هو الحال في العلم التفصيلي بعد زواله بالشك الساري فان التنجيز يسقط بزواله فالعلم الاجمالي لا يكون اقوى في التنجيز من العلم التفصيلي ، ثم انتقض بفقدان بعض الاطراف باعتبار أن الاضطرار الى بعض الاطراف ليس الا كفقد بعضها فكما لا اشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي هنا ، كذلك لا ينبغي الاشكال

في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الاضطرار الى بعض الاطراف . وهذا النقض وان خصه صاحب الكفاية بفقدان بعض الاطراف ، إلا انه جار في خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ، بعد العلم بالتكليف ، بل يجري في الامتثال والاتيان ببعض الاطراف ايضاً . فانه لا يبقى علم بالتكليف في جميع هذه الصور

واجاب عنه بأن الاضطرار من حدود التكليف ، لان التكليف من اول حدوثه يكون مقيداً بعدم الاضطرار ، بخلاف الفقدان ، فانه ليس من حدوده ، وإنما يكون ارتفاع التكليف بفقدان بعض الاطراف من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه .

هذا ملخص ماذكره في المتن وعدل عنه في الهامش فيما اذا كان الاضطرار الى احدهما المعين ، كما هو محل كلامنا فعلا ، والتزم ببقاء التنجيز في الطرف غير المضطر اليه ، بتقريب ان العلم الاجمالي تعلق بالتكليف المردد بين المحدود والمطلق باعتبار ان التكليف في احد الطرفين محدود بعروض الاضطرار وفي الطرف الآخر مطلق ، ويكون من قبيل تعلق العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين القصير والطويل ، ولا فرق في تنجز التكليف بالعلم الاجمالي بين ان يكون الطرفان كلاهما قصيرين ، أو كلاهما طويلين ، أو يكون احدهما قصيراً والآخر طويلا ، كما اذا علمنا اجمالا بوجوب دعاء قصير ولو كلمة واحدة ، ودعاء طويل ، فان العلم الاجمالي منجز فيه بلا اشكال . والمقام من هذا القبيل بعينه ، فان الاضطرار حادث بعد التكليف ، وبعد العلم به على الفرض فيكون التكليف في الطرف المضطر اليه قصيراً ومنتهياً بعروض الاضطرار ، وفي الطرف الآخر طويلا ، ولا مانع من تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال في مثله . هذا ملخص ما ذكره في الهامش بتوضيح منا .

والصحيح ما ذكره في الهامش من بقاء التنجيز في الطرف غير المضطر اليه

لما ذكرناه مراراً من أن التنجيز هنوط بتعارض الاصول في أطراف العلم الاجمالي وتساقطها ، وفي المقام كذلك ، فان العلم الاجمالي بثبوت التكليف في الطرف غير المضطر اليه في جميع الأزمان أو في الطرف المضطر اليه الى حدوث الاضطرار موجود ، وحيث أن التكليف المحتمل في احد الطرفين على تقدير ثبوته ، انما هو في جميع الازمان ، وفي الطرف الآخر على تقدير ثبوته الى حدوث الاضطرار ، فلا محالة يقع التعارض بين جريان الاصل في احدهما بالنسبة الى جميع الازمان ، وبين جريانه في الطرف الآخر بالنسبة الى حدوث الاضطرر وبعد تساقطهما كان العلم الاجمالي منجزاً للتكليف ، فانتهاء التكليف في احد الطرفين بانتهاء أمده لاجل الاضطرار لا يوجب جريان الاصل في الطرف الآخر .

وأما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) في المتن من ان التنجيز دائر مدار المنجز ، وهو العلم حدوثاً وبقاء الى آخر ما تقدم ذكره ، فهو صحيح من حيث الكبرى ، إذ لا إشكال في ان التنجيز دائر مدار العلم بالتكليف حدوثاً وبقاء ، ولكنه غير تام من حيث الصغرى من انه لا يبقى علم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار . وذلك لأن العلم الاجمالي بالتكليف باق بحاله حتى بعد حدوث الاضطرار ، فانه يعلم إجمالا ولو بعد الاضطرار بأن التكليف اما ثابت في هذا الطرف الى آخر الازمان ، أو في الطرف الآخر الى حدوث الاضطرار فلا وجه لدعوى تبدل العلم بالشك انما يكون فيما اذا زال العلم بطرو الشك الساري ، بلا فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي ، كما إذا علمنا تفصيلا بنجاسة هذا الماء المعين ، ثم زال العلم وطرأ الشك الساري في نجاسته وكذا إذا علمنا إجمالا بنجاسة الماءين ، ثم طرأ الشك الساري في نجاسة احدهما واحتملنا طهارة كليهما . وهذا بخلاف المقام ، فان العلم الاجمالي باق بحاله ، إنما المرتفع بالاضطرار هو المعلوم لا العلم به ، فان التكليف المعلوم بالاجمال على

تقدير ثبوته في الطرف المضطر اليه قد ارتفع بالاضطرار ، والعلم المتعلق به إجمالا باق على حاله ، كما هو الحال في صورة خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء أو فقدانه او الاتيان به ، فان العلم الاجمالي باق على حاله في جميع هذه الصور ، غاية الامر ان المعلوم بالاجمال وهو التكليف محتمل الارتفاع ، لاجل الخروج عن محل الابتلاء ، او لاجل الفقدان او لاجل الاتيان والامتثال ، فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر لبقاء العلم الاجمالي وتنجز التكليف به . ولولا ما ذكرناه من بقاء العلم الاجمالي في جميع الصور المذكورة لتم النقض المذكور في كلامه . ولا يجدي الجواب عنه بأن الاضطرار من حدود التكليف ، دون الفقدان والخروج من محل الابتلاء ونحوهما ، بل التكليف في الامثلة المذكورة منتف بانتفاء موضوعه . وذلك لما ذكرناه في الواجب المشروط من ان فعلية الحكم تدور مدار وجود الموضوع بماله من القيود والخصوصيات ، فكما ان وجود نفس الموضوع دخيل في الحكم ، كذا كل واحد من القيود المأخوذة فيه دخيل في الحكم ، وبانتفاء كل واحد من القيود ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه ، فلا فرق بين انتفاء ذات الموضوع كما في الفقدان او الخروج عن محل الابتلاء ، وبين انتفاء قيده وهو عدم الاضطرار كما في محل الكلام .

هذا كله حكم الصورة الاولى ، وهي ما اذا كان الاضطرار بعد التكليف وبعد العلم به ومقابلها بتمام المقابلة هي الصورة الاخيرة ، وهي ما اذا كان الاضطرار فيه قبل التكليف وقبل العلم به ، كما إذا اضطر الى شرب احد الماءين مثلا ، ثم علم بوقوع النجاسة في احدهما بعد الاضطرار . ولا ينبغي الاشكال في عدم التنجيز في هذه الصورة ، اذ لا علم بالتكليف فيها ، لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر اليه ، وحيث ان المفروض كون الاضطرار قبل وقوع النجاسة ، فوقوعها في الطرف المضطر اليه لا يوجب حدوث التكليف ، ووقوعها في الطرف الآخر مجرد احتمال لا مانع من الرجوع فيه الى الاصل . ويلحق بهذه الصورة

صورة تقارن الاضطرار والعلم بالتكليف فيجري فيه الكلام السابق من عدم التنجيز بلا فرق بينهما .

بقي الكلام في الصورة المتوسطة ، وهي ان يكون الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به كما إذا اضطر الى شرب احد الماءين مثلا ، ثم علم بأن احدهما كان نجساً قبل الاضطرار ، فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار ، فيحكم بالتنجيز او على العلم الحادث بعد الاضطرار ، فيحكم بعدمه لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض ؟ الصحيح هو الثاني ، لأن المانع من جريان الاصل هو العلم الاجمالي بالتكليف لا التكليف بواقعيته ، ولو لم يعلم به المكلف اصلا ، فهو حين الاضطرار إما قاطع بعدم التكليف ، فلا يحتاج الى اجراء الاصل ، بل لا يمكن . واما شاك فيه ، فلا مانع من جريانه في الطرفين ، لعدم المعارضة لعدم العلم بالتكليف على الفرض والعلم الاجمالي الحادث بعد الاضطرار مما لا اثر له ، لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر اليه ولا يوجب حدوث التكليف فيه ، لكون الاضطرار رافعاً له . و (بالجملة) التكليف في الطرف المضطر اليه مما نقطع بعدمه ، لأن الأمر دائر بين كون التكليف منفياً فيه من اول الأمر وبين سقوطه بالاضطرار ، واما الطرف الآخر ، فالتكليف فيه وان كان محتملا ، إلا انه لا مانع فيه من الرجوع الى الاصل ، إذ لا معارض له ، لانه لا يجري في الطرف المضطر اليه ، لعدم الاثر له للقطع بالحلية فيه كما تقدم .

وههنا شبهة ، وهي ان التكليف الواقعي وان لم يكن مانعاً من جريان الاصل ، إلا انه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوثه لا من حين العلم به كما هو الحال في العلم التفصيلي ، فانه لو علمنا بأن الماء الذى اغتسلنا به للجنابة قبل اسبوع مثلا كان نجساً يجب ترتيب آثار نجاسة الماء المذكور من حين نجاسته لا من حين العلم بها ، فيجب الاتيان بقضاء الصلوات التي اتينا بها مع هذا الغسل وكذا سائر الآثار المترتبة شرعاً على نجاسة الماء المذكور ، ففي المقام ايضاً

لامناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه . وحينئذ لما كان حدوث التكليف قبل الاضطرار ، فلابد من اعتبار وجوده قبله ولو كان منكشفاً بعده وعليه فبعد طرو الاضطرار نشك في سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لاجل الاضطرار ، لأنه لو كان في الطرف المضطر اليه فقد سقط بالاضطرار ، ولو كان في الطرف الآخر كان باقياً لا محالة ، فيرجع الى استصحاب بقاء التكليف أو قاعدة الاشتغال على خلاف بيننا وبين المحقق النائيني (رحمه الله) وعلى كل تقدير لا مجال للرجوع الى اصالة البراءة في الطرف غير المضطر اليه . و (بالجملة) بعد العلم بثبوت التكليف قبل الاضطرار والشك في سقوطه له يحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر ، لاجل الاستصحاب أو لقاعدة الاشتغال .

والجواب عن هذه الشبهة ان المقام ليس مجرى للاستصحاب ولا لقاعدة الاشتغال ، فان الاستصحاب او القاعدة انما يجريان فيما إذا كانت الاصول في اطراف العلم الاجمالي ساقطة بالمعارضة ، كما في الشك في بقاء الحدث المردد بين الاصغر والاكبر بعد الوضوء ، فان الاصل في كل منهما معارض بالاصل الجارى في الآخر ، وبعد تساقطهما يرجع الى الاستصحاب ويحكم ببقاء الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر . وهذا بخلاف ما اذا كان الاصل جارياً في بعض الاطراف بلا معارض ، كما في المقام ، فان التكليف في الطرف المضطر اليه معلوم الانتفاء بالوجدان ، فلا معنى لجريان الاصل فيه وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث ، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه ، فليس لنا علم بالتكليف وشك في سقوطه حتى نحكم ببقائه للاستصحاب او لقاعدة الاشتغال ، كما في مثال الحدث المردد بين الاكبر والاصغر ، لان التكليف في الطرف المضطر اليه منفي بالوجدان ، وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث . ومنفي بالتعبد للاصل الجارى فيه بلا معارض

ومن هنا نقول بان المرجع عند دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين هي البراءة ، فانه مع الاتيان بالاقل يشك في بقاء التكليف المعلوم بالاجمال ، ومع ذلك لا يرجع الى الاستصحاب ولا الى قاعدة الاشتغال ، وليس ذلك إلا لان منشأ الشك في بقاء التكليف احتمال تعلقه بالاكثر الذي يجري فيه الاصل بلا معارض ، فالتكليف بالاقل ساقط بالامتثال . والتكليف بالاكثر مشكوك الحدوث من اول الامر ، ومنفي بالتعبد للاصل الجاري فيه بلا معارض فلم يبق مجال للرجوع الى الاستصحاب او قاعدة الاشتغال .

وظهر مما ذكرناه — في حكم الاضطرار الى المعين من الاطراف باقسامه الثلاثة حكم غير الاضطرار مما يرتفع معه الحكم ، كفقدان بعض الاطراف او خروجه عن محل الابتلاء او الاكراه الى البعض المعين من الاطراف ونحوها ، فانه يجري فيها جميع ماذكرناه في الاضطرار من الاقسام والاحكام ، فلا حاجة الى الاعادة .

وأما المقام الثاني وهو ما كان الاضطرار الى احد الاطراف لا بعينه ، فاختار صاحب الكفاية (ره) فيه عدم التنجيز ، بدعوى ان الترخيص في بعض الاطراف لاجل الاضطرار لا يجامع التكليف الفعلي على كل تقدير ، فليس في غير ما يختاره المكلف لرفع اضطراره الا احتمال التكليف ، وهو منفي بالاصل واختار شيخنا الانصاري (ره) التنجيز مطلقاً حتى في صورة تقدم الاضطرار على حدوث التكليف ، وعلى العلم به وتبعه المحقق النائيني (ره) وهو الصحيح لأن الاضطرار لم يتعلق بخصوص الحرام كي ترتفع حرمته به ، وإنما تعلق بالجامع بينه وبين الحلال على الفرض ، فالجامع هو المضطر اليه واحدها مع الخصوصية هو الحرام ، فما هو مضطر اليه ليس بحرام ، وما هو حرام ليس بمضطر اليه ، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالاجمال ، لأجل الاضطرار الى الجامع ،

كما لو اضطر الى شرب احد الماءين مع العلم التفصيلي بنجاسة احدهما المعين ، فهل يتوهم رفع الحرمة عن الحرام المعلوم تفصيلا لاجل الاضطرار الى الجامع ، والمقام من هذا القبيل لعدم الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي من هذه الجهة ، وهذا اعني تعلق الاضطرار بالجامع هو الفارق بين هذا المقام والمقام السابق ، فان الاضطرار هناك كان متعلقاً بأحدهما المعين ، وهو رافع للحرمة على تقدير ثبوتها مع قطع النظر عن الاضطرار ، بخلاف المقام فان الاضطرار فيه لم يتعلق إلا بالجامع ، والاضطرار الى احد الامرين من الحرام أو الحلال لا يوجب رفع الحرمة عن الحرام كما تقدم بيانه ، غاية الأمر ان وجوب الموافقة القطعية مما لا يمكن الالتزام به بعد الاضطرار الى الجامع ، لان الموافقة القطعية انما تحصل بالاجتناب عنهما معاً وهو طرح لأدلة الاضطرار ، ويكون نظير الاجتناب عما اضطر اليه معيناً وتبقى حرمة المخالفة القطعية بارتكابهما معاً على حالها ، إذ لا موجب لرفع اليد عنها بعد التمكن منها كما هو المفروض . والذي تحصل مما ذكرناه امور ينبغي الاشارة اليها لتوضيح المقام :

(الاول) ـ ان الحرام المعلوم بالاجمال لم يطرأ ما يوجب ارتفاعه ، لما عرفت من ان الاضطرار إنما هو الى الجامع لا الى خصوص الحرام ليرتفع حكمه .

(الثاني) ـ انه لا يمكن الترخيص في ارتكاب جميع الاطراف لاستلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل .

(الثالث) ـ انه لابد من رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية ، لتوقف رفع الاضطرار على ارتكاب بعض الاطراف ، فلا مناص من الترخيص في الارتكاب بمقدار يرتفع به الاضطرار .

(الرابع) ـ انه إن انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحلال الواقعي ، فالحرمة الواقعية في الطرف الآخر باقية بحالها . ولا وجه لرفع اليد

عنها ، فان الحرام الواقعي لا يكون مضطراً اليه ، ولا انطبق عليه ما اختاره المكلف لرفع اضطراره ، وان انطبق ما اختاره المكلف لرفع اضطراره على الحرام الواقعي ، فالحرمة الواقعية وان لم ترتفع ، لأن اختيار المكلف له لرفع اضطراره لا يكشف عن تعلق الاضطرار به ، فلا موجب لرفع حرمته ، إلا ان الجهل به مستلزم للترخيص الظاهري في ارتكابه المستلزم لعدم العقاب عليه .

ونتيجة ماذكرناه من الامور ان التكليف في المقام في مرتبة متوسطة بين الشبهة البدوية التي لم يتنجز الواقع فيها اصلا ، وبين العلم الاجمالي الذي لم يتعلق الاضطرار بشيء من اطرافه ، وكان الواقع فيه منجزاً على كل تقدير ، فان التكليف في المقام منجز على تقدير عدم مصادفة ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام ، وغير منجز على تقدير مصادفة ما يختاره المكلف مع الحرام . فان الجهل به يسقط تنجزه ، فصح ان نقول إن التكليف في المقام في رتبة التوسط من التنجز ، كما هو الحال في دوران الامر بين الاقل والاكثر ، فان التكليف بالنسبة الى الاقل منجز للعلم بوجوبه على كل تقدير ، وبالنسبة الى الاكثر غير منجز للشك فيه ، فيكون مجرى للبراءة . فصح ان نقول إن للتكليف ـ على تقدير تعلقه بالاكثر ـ توسط في التنجز ، بمعنى انه لو اتى بالاقل فغير منجز ، اي ليس على ترك الاكثر حينئذ عقاب ، لعدم العلم بوجوبه . وعلى تقدير ترك الاقل ايضاً فهو ـ اي التكليف المتعلق بالاكثر ـ منجز ويعاقب على تركه ، حيث لا ينفك عن ترك الاقل . وكذا الحال في دوران الامر بين الوجوب النفسي والغيري ، بعد العلم بأصل الوجوب ، كما اذا علمنا بوجوب غسل الجنابة مثلا ، وشككنا في انه واجب نفسي او واجب غيري ومقدمة لواجب آخر كالصلاة مثلا فالتكليف بالصلاة على تقدير ثبوته واقعاً منجز على تقدير ترك الوضوء ، فان تركها لا ينفك عن تركه ، فيعاقب على ترك

الصلاة لا على ترك الوضوء ، لكونه غيرياً في الواقع على الفرض ، وغير منجز على تقدير الاتيان بالوضوء للشك في وجوبها ، فيكون مجرى للبراءة . فالتكليف المتعلق بالصلاة واقعاً منجز على تقدير ترك الوضوء ، وغير منجز على تقدير الاتيان به ، وهذا هو التوسط في التنجز .

واتضح بما ذكرناه الفرق بين الاضطرار الى المعين وبين المقام ، فان المضطر اليه المعين لو كان حراماً في الواقع ترتفع حرمته واقعاً ، والاضطرار اليه يوجب الترخيص الواقعي في ارتكابه ، بخلاف المقام ، فان الاضطرار إنما تعلق بالجامع وهو لا يوجب ارتفاع الحرمة عن الحرام الواقعي كما تقدم . وظهر فساد ما في الكفاية من أن الترخيص في بعض الاطراف لا يجامع العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، فلا يبقى الا احتمال التكليف في غير ما يختاره المكلف لرفع اضطراره وهو منفي بالاصل . وذلك لأن الترخيص في بعض الاطراف لو كان ترخيصاً واقعياً كما في الاضطرار الى المعين ، لكان الامر كما ذكره (ره) وليس المقام كذلك ، إذ المفروض عدم تعلق الاضطرار بالحرام الواقعي ، بل بالجامع ، غاية الأمر انه يحتمل انطباقه على ما يختاره المكلف لرفع اضطراره لجهله به ، وهو لا يوجب الا الترخيص الظاهري ، فالحكم الواقعي ثابت على كل تقدير ، ومعه لا يمكن الرجوع الى البراءة في الطرف الآخر ، فانه يوجب المخالفة القطعية للتكليف الواصل .

ثم إن المحقق النائيني (ره) التزم في المقام بأنه لو صادف ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي ترتفع الحرمة واقعاً ، بدعوى ان الاضطرار وان كان متعلقاً بالجامع إلا انه باختياره الحرام الواقعي لرفع اضطراره من باب الاتفاق يصير الحرام مصداقاً للمضطر اليه ، فترتفع حرمته واقعاً ، ومع ذلك التزم بعد جريان البراءة في الطرف الآخر ، بدعوى ان ارتفاع الحرمة إنما

يكون بعد اختياره الحرام لرفع اضطراره . وأما قبله فالحكم المعلوم بالاجمال فعلي ومنجز . وقد مر عند البحث عن الاضطرار الى المعين أن الرافع للتكليف إن كان متأخراً عن التكليف وعن العلم الاجمالي به إنما يقتصر في رفع التكليف بمورد تحقق الرافع . وأما غيره من الاطراف . فالحكم فيه باق على تنجزه . وعليه يكون المقام نظير الاضطرار الى المعين بعد العلم الاجمالي بالتكليف وسقوط الاصول في الاطراف للمعارضة . ونتيجة ذلك سقوط التكليف واقعاً على تقدير مصادفة ما يختاره المكلف لرفع اضطراره مع الحرام الواقعي من باب الاتفاق ، وعدم سقوطه على تقدير عدم المصادفة معه . وهـذا هو التوسط في الفعلية لا التوسط في التنجز على ما اخترناه .

ويرد عليه (أولا) ان اختيار المكلف الحرام الواقعي لرفع اضطراره لا يوجب ارتفاع حرمته واقعاً كما عرفت ، ودعوى أنه بالاختيار يصير مصداقا للمضطر اليه من باب الاتفاق غير مسموعة ، لان الاضطرار الى الجامع لا ينقلب الى الاضطرار الى المعين بارادة المكلف واختياره ، كما هو ظاهر .

و (ثانياً) ـ انه على تقدير تسليم ارتفاع الحرمـة واقعاً عما يختاره المكلف كيف يعقل الحكم بحرمته الى زمان اختيار المكلف له لرفع اضطراره ، فان تحريم الشيء إنما هو لان يكون رادعاً للمكلف عن اختياره وساداً الطريقه فكيف يعقل ان يكون منهي به ومرتفعاً عند حصوله ، فان جعل الحرمة لشيء المرتفعة باختيار المكلف فعله لغو محض ، فلا مناص من الالتزام بكون ما يختاره المكلف لرفع اضطراره محكوماً بالحلية من اول الامر ، ومعه لا يبقى مجال لدعوى العلم الاجمالي بالتكليف على كل تقدير ، فلا مانع من الرجوع الى البراءة في الطرف الآخر ، فيما كان الاضطرار الى غـير المعين سابقاً على العلم الاجمالي بالتكليف ، كما هو الحال في الاضطرار الى المعين . وبالجملة ان الالتزام

بسقوط التكليف واقعاً عما يختاره المكلف لرفع اضطراره لايجتمع مع القول بالتنجز في الطرف الآخر ، فلابد من الالتزام بعدم السقوط واقعاً ، كما اخترناه أو بعدم التنجز في الطرف الآخر كما اختاره صاحب الكفاية (ره) .

هذا كله في الاضطرار الى ارتكاب بعض الاطراف في الشبهة التحريمية . ومنه يظهر الحال الى الاضطرار في ترك بعض الاطراف في الشبهة الوجوبية ، ويجري حكم الاضطرار في غيره مما هو رافع للتكليف من الاكراه ونحوه . ولا نعيد الكلام .

(التنبيه التاسع)

لاينبغي الشك في أنه يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي أن يكون جميع اطرافه مقدوراً للمكلف ، اذ لو كان بعضها غير مقدور له كان التكليف بالنسبة اليه ساقطاً يقيناً ، لاعتبار القدرة في التكليف ويكون التكليف في الطرف الآخر مشكوك الحدوث فتجرى اصالة البراءة . (وبعبارة اخرى) لو كان بعض الاطراف غير مقدور للمكلف يؤول الامر الى الشك في التكليف لا الشك في المكلف به ، فيكون المرجع أصالة البراءة لا أصالة الاحتياط . وهذا واضح ، وذكر شيخنا الانصاري (ره) شرطاً آخر لتنجيز العلم الاجمالي في خصوص الشبهة التحريمية ، وهو ان يكون جميع الاطراف في محل الابتلاء ، فالتزم بعدم التنجيز فيما إذا كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء وان كان مقدوراً له لأنه يعتبر في صحة النهي عن شيء وحسنه كونه في معرض الابتلاء ، بحيث يتعلق بفعله ارادة المكلف عادة وإلا كان النهي عنه مستهجناً .

(وبعبارة اخرى) الغرض من جعل التكليف التحريمي احداث المانع للمكلف عن فعله ، فلو فرض عدم كونه في معرض الابتلاء وعدم الداعي له الى فعله ، كان تركه مستنداً الى عدم المقتضى ، فاحداث المانع له لغو محض وعليه فلو كان بعض الاطراف خارجا عن محل الابتلاء ، كان التكليف بالنسبة اليه منتفياً يقيناً ، وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة فيه ، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً ، فلو علم المكلف اجمالا بنجاسة إنائه أو اناء الملك مثلا . كان اناء الملك خارجاً عن محل الابتلاء ، إذ لا داعي له في تحمل المشقة وتوطئة الاسباب للتصرف في إناء الملك ، ولو كان مقدوراً له بالارتباط الى بعض غلمانه مثلا ، فالتكليف بالنسبة اليه منتف يقيناً ، فلا مانع من الرجوع الى الاصل في انائه ووسع الامر صاحب الكفاية (ره) في هامش الرسائل ، وذكر أن الملاك المذكور موجود في الشبهة الوجوبية أيضاً ، فلا يكون العلم الاجمالي فيها ايضاً منجزاً إلا فيما اذا كان جميع الاطراف محلا للابتلاء من حيث الترك . لأن التكليف الوجوبي والبعث نحو شيء ايضاً لا يصح إلا فيما اذا كان للمكلف داع الى تركه عادة ، اذ لو كان الشيء مما يفعله المكلف بطبعه ولا داعي له الى تركه ، كان جعل التكليف الوجوبي بالنسبة اليه لغواً محضاً وعليه فلو كان بعض اطراف العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية خارجاً عن محل الابتلاء بمعنى ان المكلف لا يبتلى بتركه عادة ، ويأتي به بطبعه ، كان التكليف بالنسبة اليه منتفياً يقيناً . وفي الطرف الآخر مشكوك الحدوث ، فيكون المرجع هو الاصل الجاري بلا معارض .

وأورد عليه المحقق النائيني (ره) بأن متعلق التكليف الوجوبي هو الفعل وهو مستند الى الارادة والاختيار ، حتى فيما إذا كان مفروض التحقق عادة بدون امر من المولى ، فصح تعلق التكليف به ، ولا يكون مستهجناً ، بخلاف متعلق

التكليف التحريمي ، فانه الترك وهو عدمي لا يحتاج الى العلة الوجوبية، بل يكفيه عدم إرادة الفعل ، وهو ايضاً عدمي ، فلو كان الترك حاصلا بنفسه عادة لأجل عدم الداعي للمكلف الى الفعل ، كان النهي عنه لغواً مستهجناً .

والتحقيق ان يقال إنه لو بنينا على ان التكليف بما هو حاصل عادة وان كان مقدوراً فعله وتركه يكون لغواً ، فلا فرق بين التكليف الوجوبي والتحريمي ؛ فانه كما يقال إن النهي عن شيء متروك في نفسه حسب العادة لغو مستهجن ، كذلك يقال إن البعث نحو شيء حاصل بنفسه لغو مستهجن ، فيعتبر حينئذ في تنجيز العلم الاجمالي عدم كون بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء عادة في المقامين ، كما ذكره صاحب الكفاية (ره) وان بنينا على ان التكليف بما هو حاصل عادة لا يكون لغواً ، ولا يشترط في صحة التكليف ازيد من القدرة فلا فرق ايضاً بين التكليفين ولا يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي عدم خروج بعض الاطراف عن معرض الابتلاء في المقامين ، وهذا هو الصحيح ، إذ ليس الغرض من الاوامر والنواهي الشرعية مجرد تحقق الفعل والترك خارجاً ، كما في الاوامر والنواهي العرفية ، فان غرضهم من الامر بشيء ليس الا تحقق الفعل خارجاً ، كما ان غرضهم من النهي عن شيء لا يكون إلا انتفاء هذا الشيء خارجا وحينئذ كان الأمر بشيء حاصل بنفسه عادة لغواً وطلباً للحاصل لا محالة ، وكذا النهي عن شيء متروك بنفسه لغو مستهجن بشهادة الوجدان . وهذا بخلاف الأوامر والنواهي الشرعية ، فان الغرض منها ليس مجرد تحقق الفعل والترك خارجاً ، بل الغرض صدور الفعل استناداً الى امر المولى ، وكون الترك مستنداً الى نهيه ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني ، كما اشير اليه بقوله تعالى : (وما امروا الا ليعبدوا الله) . ولا فرق في هذه الجهة بين التعبدي والتوصلي لما ذكرناه في مبحث التعبدي والتوصلي من أن الغرض من الامر والنهي في كليهما

هو الاستناد في الافعال والتروك الى امر المولى ونهيه ، بحيث يكون العبد متحركا تكويناً بتحريكه التشريعي ، وساكناً كذلك بتوقيفه التشريعي ، ليحصل لهم بذلك الترقي والتكميل النفساني . إنما الفرق بينهما في أن الملاك اى المصلحة في متعلق الامر والمفسدة في متعلق النهي ـ لو توقف حصوله على قصد القربة فهو تعبدي والا فهو توصلي ، ومع كون الغرض من التكليف الشرعي هو الفعل المستند الى امر المولى والترك المستند الى نهيه لا مجرد الفعل والترك لاقبح في الأمر بشيء حاصل عادة بنفسه . ولا في النهي عن شيء متروك بنفسه ، إذ ليس الغرض مجرد الفعل والترك حتى يكون الامر والنهي لغواً وطلباً للحاصل . ويشهد بذلك وقوع الامر في الشريعة المقدسة باشياء تكون حاصلة بنفسها عادة كحفظ النفس والانفاق على الاولاد والزوجة . وكذا وقوع النهي عن اشياء متروكة بنفسها ، كالزنا بالامهات واكل الفاذورات ونحو ذلك مما هو كثير جداً .

والمتحصل مما ذكرناه انه لا يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي عدم كون بعض الاطراف خارجاً عن معرض الابتلاء ، لا في الشبهة الوجوبية ولا في الشبهة التحريمية ، بل المعتبر كون جميع الاطراف مقدوراً للمكلف على ما تقدم بيانه . ولا يخفى أن الغالب في الامثلة التي ذكروها لخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء كونها أمثلة لخروج بعض الاطراف عن القدرة ، فراجع رسائل الشيخ (رحمه الله) .

ثم ان الداعي النفساني الى الفعل أو الترك لا ينافي قصد القربة المعتبر في صحة العبادات ، وفي تحقق الامتثال في غيرها بنحو الاطلاق ، بل قد يجتمعان (بيان ذلك) : انه (تارة) يكون الداعي للمكلف الى الفعل أو الترك هو امر المولى أو نهيه ، ويكون الداعي النفساني تابعاً ومنداكا فيه . ولا إشكال في صحة العبادة وحصول الامتثال في هذه الصورة . و (اخرى) يكون عكس

ذلك ، بأن يكون الداعي الى الفعل أو الترك ميله النفساني ، وتكون داعوية امر المولى أو نهيه مندكاً فيه . ولا إشكال في عدم صحة العبادة وعدم حصول الامتثال في هذه الصورة ، فان الفعل أو الترك لم يستند في الحقيقة الى امر المولى ونهيه ، كما هو ظاهر . و (ثالثة) يكون قصد القربة والداعي النفساني كلاهما داعياً الى الفعل او الترك . وهذه الصورة تتصور على وجهين :

(الاول) ـ ان يكون كل منهما دخيلا في تحقق الفعل اوالترك ، بأن يكون كل واحد منهما جزء للسبب ولا ينبغي الاشكال في عدم صحة العبادة وعدم حصول الامتثال بعد عدم كون أمر المولى أو نهيه كافياً ومؤثراً في تحقق الفعل أو الترك ، ولذا ورد في الحديث حكاية عنه تعالى : (انا خير شريك من عمل لي ولغيري جعلته لغيري) .

(الثاني) ـ ان يكون كل واحد منهما سبباً تاماً في عالم الاقتضاء ، بمعنى ان يكون كل واحد منهما كافياً في تحقق الفعل او الترك مع عدم الآخر ، وان كان صدور الفعل خارجاً مستنداً اليهما فعلا ، لاستحالة صدور الواحد من السببين المستقلين في التأثير . والاقوى فيه ايضاً هو الحكم بصحة العبادة ، وحصول الامتثال لصحة استناد الفعل الى امر المولى ، بعد كونه سبباً تاماً في التأثير .

بقي الكلام في مسألتين : (المسألة الاولى) ـ نه إذا شككنا في ان الدخول في محل الابتلاء معتبر في صحة التكليف أم لا ، أو شككنا في كون بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء من جهة الشك في مفهومه وعدم تعين حده ، بناء على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف ، فهل يرجع الى اطلاقات ادلة التكليف ويحكم بالتنجيز في الطرف المبتلى به ، أو الى اصالة البراءة ؟ ذهب شيخنا الانصاري (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) الى الأول ، بدعوى

أن الاطلاق هو المرجع ما لم يثبت التقييد ، فلا مجال لجريان الاصل ، فان مقتضى الاطلاق هو العلم بالتكليف الفعلي ، فلا يجري الاصل في اطرافه . وذهب صاحب الكفاية (ره) الى الثاني ، بدعوى ان التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات إنما يصح فيما اذا امكن الاطلاق بحسب مقام الثبوت ، ليستكشف بالاطلاق في مقام الاثبات الاطلاق في مقام الثبوت ، ومع الشك في امكان الاطلاق ثبوتاً لا أثر للاطلاق اثباتاً . والمقام من هذا القبيل ، فانه بعد الالتزام باعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف عقلا ، كان الشك في دخول بعض الاطراف في محل الابتلاء من حيث المفهوم شكا في إمكان الاطلاق بالنسبة اليه . ومع الشك في الامكان ثبوتاً لا ينفع الرجوع الى الاطلاق في مقام الاثبات . وكذا الحال عند الشك في أصل اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف ، فانه ايضاً شك في الامكان ثبوتاً فلا يمكن الرجوع الى الاطلاق اثباتاً .

والتحقيق صحة ماذهب اليه الشيخ (ره) لما ذكرناه في اوائل بحث حجية الظن من ان بناء العقلاء على حجية الظواهر ما لم تثبت القرينة العقلية او النقلية على إرادة خلافها . ومجرد احتمال الاستحالة لا يعد قرينة على ذلك ، فانه من ترك العمل بظاهر خطاب المولى ، لاحتمال استحالة التكليف لا يعد معذوراً عند العقلاء ، فاذا أمر المولى باتباع خبر العادل وترتيب الاثر عليه ، واحتملنا استحالة حجيته . لاستلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال أو الالقاء في المفسدة وتفويت المصلحة ، أو غير ذلك مما ذكروه في استحالة العمل بالظن ، لا يكون هذا الاحتمال عذراً في مخالفة ظاهر كلام المولى . والمقام من هذا القبيل بعينه ، فلا مانع من التمسك بالاطلاق عند الشك في الدخول في محل الابتلاء مفهوماً ، أو الشك في اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف فان الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت كشفاً تعبدياً .

(المسألة الثانية) ـ انه اذا شككنا في خروج بعض اطراف العلم الاجمالي عن تحت القدرة او خروجه عن محل الابتلاء لشبهة مصداقية ، بناء على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في تنجيز العلم الاجمالي ، فهل يرجع في غيره من الاطراف الى البراءة او الى الاطلاق ايضاً ؟ الظاهر هو الأول لما ذكرناه في مباحث الألفاظ من عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية ، ولاسيما في موارد التخصيصات اللبية التي هي من قبيل القرائن المتصلة الموجبة لعدم انعقاد الظهور من اول الامر الا في الافراد الباقية . والمقام كذلك ، فان إطلاقات الادلة الاولية الدالة على التكليف ليس لها ظهور في اول الأمر إلا في المقدور من جهة القرينة القطعية العقلية . وكذا ليس لها ظهور إلا في موارد الابتلاء بناء على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف ، وحيث انه لا يمكن الرجوع في الطرف المشكوك في كونه تحت القدرة او في كونه المبتلى به الى الاطلاقات لماذكرناه من عدم جواز الرجوع الى العام في الشبهة المصداقية لا يمكن الرجوع فيه الى ادلة البراءة ايضاً ، لأن كل مورد لا يكون قابلا لوضع التكليف فيه لا يكون قابلا للرفع ايضاً ، فاذا احتملنا عدم القدرة أو عدم الابتلاء في بعض الاطراف لا يمكننا الرجوع الى ادلة البراءة ، لكون الشبهة مصداقية ، وحينئذ لا مانع من الرجوع الى البرءة في الطرف الآخر ، وهو الطرف المحرز كونه تحت القدرة ومحلا للابتلاء ، لعدم المعارضة بين الاصل في الطرفين . وعلى ما ذكرناه من الرجوع الى البراءة في الطرف المقدور عند الشك في خروج بعض الاطراف عن تحت القدرة تقل الثمرة بيننا ، وبين القائل باعتبار الدخول في محل الابتلاء في تنجز العلم الاجمالي ، فان غالب موارد ذكرها للخروج عن محل الابتلاء يكون من موارد الشك في القدرة ، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً للشك في القدرة على ما ذكرناه ، أو للخروج عن محل الابتلاء على ما ذكره

القائل ، باعتبار الدخول في محل الابتلاء . وتنحصر الثمرة بيننا في ما اذا كان جميع الاطراف مقدوراً يقيناً ، وكان بعضها خارجاً عن محل الابتلاء ، فانا نقول فيه بالتنجيز والقائل باعتبار الدخول في محل الابتلاء يقول بعدمه .

بقي في المقام إشكال وهو انه كيف تجرى البراءة في المقام ، مع ان الشك في التكليف فيه ناشىء من الشك في القدرة . ومن الواضح المتسالم عليه أن الشك في القدرة لا يكون مورداً للبراءة ، بل يجب الفحص ليتحقق الامتثال أو يحرز عجزه ، ليكون معذوراً ، فاذا شك المكلف في قدرته على حفر الارض لدفن ميت ، فهل يجوز تركه للشك في القدرة واحتمال العجز . وكذا اذا شك الجنب في أن باب الحمام مثلا مفتوح حتى يكون قادراً على الغسل أولا ، فهل يجوز له الرجوع الى البراءة عن وجوب الغسل ، وترك الفحص والمقام من هذا القبيل .

والجواب انه لا يجوز الرجوع الى البراءة عند الشك في القدرة فيما اذا علم فوات غرض المولى بالرجوع الى البراءة ، كما في المثال . وقد ذكرنا في بحث الاجزاء أن العلم بالغرض بمنزلة العلم بالتكليف ، فبعد العلم بالغرض وجب الفحص بحكم العقل ، حتى لا يكون فوت غرض المولى مستنداً الى تقصيره . وبعد الفحص إن انكشف تمكنه من الامتثال ، فيمتثل ، والا كان فوت غرض المولى مستنداً الى عجزه ، فيكون معذوراً بخلاف ما اذا لم يعلم ذلك كما في المقام إذ لم يحرز وجود غرض المولى في الطرف المقدور أو الطرف المبتلى به . فلا يكون في الرجوع الى البراءة إلا احتمال فوات غرض المولى ، وهو ليس بمانع لوجوده في جميع موارد الرجوع الى البراءة ، حتى الشبهات البدوية . و (بعبارة اخرى) الفرق بين المثال والمقام أن الغرض في المثال معلوم والقدرة مشكوك فيها ، وفي المقام الغرض مشكوك فيه والقدرة معلومة فكم فرق بينهما .

(التنبيه العاشر)

يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي ان يكون لكل واحد من الاصلين في الطرفين اثر عملي فعلي ، فلو لم يكن للاصل في احد الطرفين اثر فعلي لا يجرى فيه الاصل لعدم ترتب اثر عليه . وحينئذ لا مانع من جريان الاصل في الطرف الآخر ، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً ، لما ذكرناه مراراً من ان تنجيزه متوقف على تساقط الاصول في اطرافه ، فلو علم المكلف بنجاسة احد ثوبين ، وعلم بكون احدهما المعين مغصوبا ، لا مانع من الرجوع الى قاعدة الطهارة في غير المغصوب لعدم جريانها في المغصوب حتى تسقط بالمعارضة ، إذ لا أثر عملي لجريانها فيه بعد العلم بحرمة استعماله على تقديري الطهارة والنجاسة ، فتجرى القاعدة في الطرف الآخر بلا معارض . ولا يكون العلم الاجمالي بنجاسة احدهما منجزاً .

وان شئت قلت إنه كما يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي القدرة العقلية في جميع الاطراف ، كذلك تعتبر القدرة الشرعية فيها ، فان الممنوع شرعاً كالممتنع عقلا فلو خرج بعض الاطراف عن تحت قدرته شرعا - كما في المثال المذكور - لا يكون العلم الاجمالي منجزاً ، لجريان الاصل في الطرف الآخر بلا معارض .

(التنبيه الحادى عشر)

قد عرفت ان تنجيز العلم الاجمالي فيما اذا كانت الاصول الجارية في اطرافه عرضية ، بمعنى كون جميعها في مرتبة واحدة ، كما اذا علمنا إجمالا بنجاسة احد الماءين مثلا وقد تقدم تفصيل الكلام في مثل ذلك . وأما اذا كانت الاصول طولية ، بأن يكون الاصل الجارى في بعض الاطراف في مرتبة لاحقة عن الاصل الجاري في الطرف الآخر ، كما لو علم بوقوع نجاسة في الماء أو التراب مع انحصار الطهور بهما ، فانه لو جرت اصالة الطهارة في الماء لا تصل النوبة الى جريانها في التراب ، اذ لا اثر له ، لعـــدم جواز التيمم مع وجود الماء الطاهر ، فهل يكون مثل هذا العلم منجزاً وتتساقط الاصول في اطرافه ، أو يجري الاصل في الماء لتقدم رتبته على الاصل الجارى في التراب ، ولا يكون الاصل الجاري في التراب معارضاً للاصل الجارى في الماء ، لعدم كونه في رتبته فتجري اصالة الطهارة في الماء بلا معارض ؟ وعلى تقدير التساقط فهل يحكم بكون المكلف فاقداً للطهورين ، أو بوجوب الجمع بين الوضوء والتيمم عليه تحصيلا للطهارة اليقينية ؟ وجوه .

والتحقيق أن يقال ان التراب المحتمل نجاسته (تارة) لا يكون لطهارته اثر شرعي في عرض الاثر الشرعي لطهارة الماء ، وكان الاثر الشرعي لطهارته جواز التيمم فقط الذي ليس في مرتبة طهارة الماء ، كما اذا كان التراب مال الغير ولم يأذن في السجدة عليه ، أو كان المكلف غير مكلف بالسجدة و كان تكليفه الايماء مثلا و (اخرى) يكون لطهارته اثر آخر غير جواز التيمم ، وكان ذلك الاثر في

عرض الاثر الشرعي لطهارة الماء ، كجواز السجدة عليه .

اما الصورة الاولى فلا ينبغي الاشكال في جريان اصالة الطهارة في الماء بلا معارض ، لعدم جريانها في التراب لعدم ترتب اثر عليه . وقد ذكرنا ان تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على كونه متعلقاً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، وهو مفقود في المقام ، اذ النجاسة على تقدير وقوعها في التراب لا يترتب عليها عدم جواز التيمم ، بل عدم جوازه حينئذ انما هو من جهة التمكن من الماء الطاهر لا من جهة نجاسة التراب ، وإن شئت قلت ان النجاسة المعلومة بالاجمال لا يترتب عليها عدم جواز التيمم اصلا لأنها إن كانت واقعة في الماء فهي مقتضية لجواز التيمم لا لعدم جوازه ، وان كانت واقعة في التراب فعدم جواز التيمم مستند الى وجود الماء الطاهر لا الى نجاسة التراب . وعليه فلا تجرى اصالة الطهارة في التراب ، وتجري في الماء بلا معارض . وبجريانها يرتفع موضوع جواز التيمم وهو عدم التمكن من الماء الطاهر .

أما الصورة الثانية فجريان اصالة الطهارة في الماء المترتب عليه جواز الوضوء به يعارض بجريانها في التراب المترتب عليه جواز السجدة عليه ، وبعد التساقط يكون العلم الاجمالي منجزاً . وحينئذ لاوجه لادراج المكلف في فاقد الطهورين بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلا للطهارة اليقينية . وما يتصور كونه مانعاً عنهما امران : (احدهما) ـ حرمة التوضي بالماء المتنجس لكونه تشريعاً ، وكذلك التيمم بالتراب المتنجس . (ثانيهما) ـ احتمال نجاسة بدنه بملاقاة الماء المحتمل كونه نجساً . (أما الاول) فمدفوع بأن المكلف يحتاط ويأتي بها رجاء . فلا تشريع هناك . و (اما الثاني) فمدفوع بان مجرد الاحتمال مما لابأس به بعد كونه مورداً لأصالة الطهارة . وسيجيء ان الحكم في ملاقي الشبهة المحصورة هي الطهارة .

فتحصل ان المتعين هو الجمع بين الوضوء والتيمم تحصيلا للطهارة اليقينية (وبعبارة اخرى) هناك علمان اجماليان احدهما العلم الاجمالي بنجاسة الماء أو التراب ، والثاني العلم الاجمالي بوجوب الوضوء أو التيمم . ومقتضى العلم الأول ليس حرمة الوضوء والتيمم ذاتاً ، بل عدم الاجتزاء بكل واحد منهما في مقام الامتثال . ومقتضى العلم الثاني هو الجمع بينهما تحصيلا لليقين بالطهارة . ولا منافاة بينهما . نعم يجب تقديم التيمم على الوضوء ، لأنه مع تقديم الوضوء على التيمم يعلم تفصيلا بفساد التيمم إما من جهة نجاسة التراب على تقدير كون الماء طاهراً ، واما من جهة نجاسة محل التيمم على تقدير كون الماء نجساً ، بناء على ما هو المعروف المشهور من اشتراط طهارة المحل في التيمم ، وان لم نجد دليلا عليه الى الآن .

هذا كله فيما اذا لم يكن للمعلوم بالاجمال اثر تكليفي ، كما في العلم الاجمالي بنجاسة الماء او التراب ، فان المترتب على المعلوم بالاجمال هو الحكم الوضعي فقط ، وهو عدم صحة الوضوء أو التيمم . واما اذا كان المترتب على المعلوم بالاجمال حكماً تكليفياً ايضاً كما اذا علمنا اجمالا بغصبية الماء او التراب ، فان الاثر المترتب على هذا المعلوم بالاجمال ليس الوضع فقط وهو عدم صحة الوضوء والتيمم بل له اثر تكليفي ايضاً وهو حرمة التصرف والاستعمال ، فحينئذ يكون المقام من موارد دوران الامر بين المحذورين ، لانا نعلم بحرمة التصرف في احدهما وبوجوب استعمال احدهما ، ولا يمكن تحصيل الموافقة القطعية الا مع المخالفة القطعية ، اذ في صورة الجمع بين الوضوء والتيمم نقطع بالموافقة من ناحية الوجوب ونقطع بالمخالفة من ناحية الحرمة . وفي صورة تركهما معاً نقطع بالموافقة من جهة الحرمة ، ونقطع بالمخالفة من جهة الوجوب ، فيسقط حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية لاقترانها بالمخالفة القطعية ، فلا مناص من الاجتزاء بالموافقة الاحتمالية والاكتفاء بأحدهما ، فانه ليس فيه إلا احتمال المخالفة

ولا بأس به بعد عـدم إمكان الزائد منه ولا ترجيح للوضوء على التيمم ، لان الاصل الجاري في التراب ليس هنا متأخراً عن الاصل الجارى في الماء ، لعـدم انحصار اثر غصبية التراب في عوم جواز التيمم به ، بل يترتب عليها عدم جواز التصرف فيه مطلقاً ، كما تقـدم . وليس المقام من باب التزاحم ، فانه تابع لوجود الملاكين في الطرفين ، بخلاف المقام كما لا يخفى .

ومما ذكرناه ظهر حكم صورة ثالثة ،وهي العلم الاجمالي بنجاسة احـدهما أو غصبية الآخر ، كما اذا علمنا اجمالا بنجاسة الماء أو غصبية التراب ، فيجري الكلام السابق من تساقط الاصول ، وتنجيز العلم الاجمالي ، ودوران الامر بين المحذورين والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية ، إلا انه يجب الوضوء في الفرض المذكور ، ولا يجوز التيمم بحكم العقل ، اذ في الوضوء احتمال الموافقة مع عدم احتمال الحرمة وعدم احتمال العقاب اصـلا ، بخلاف التيمم ، فان فيه احتمال الموافقة مع احتمال الحرمة من جهة احتمال الغصبية ، فتعين الوضوء بحكم العقل . ولو انعكس الامر انعكس الحكم ، اي لو علمنا إجمالا بأن الماء غصب او التراب نجس ، تعين عليه التيمم بحكم العقل لعين ما ذكرناه .

(التنبيه الثانى عشر)

في حكم ملاقى بعض اطراف الشبهة المحصورة . وقبل التكلم فيه لابد من بيان امرين : (الاول) ـ ان الكلام انما هو فيما اذا كانت الملاقاة مختصة ببعض الاطراف ، إذ لو فرضنا ان شيئاً واحداً لا قى جميع الاطراف فهو معلوم النجاسة تفصيلا و خارج عن محل الكلام . وكذا لو فرضنا شيئين لا قى احـدهما

طرفاً من العلم الاجمالي ، والآخر لا قى الطرف الآخر فـلا اشكال في وجوب الاجتناب عن كلا الملاقيين ، كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين ، لتوليد علم اجمالي آخر بنجاسة احد الملاقيين زائداً على العلم الاجمالي الاول المتعلق بنفس الطرفين ، فهذا الفرض ايضاً خارج عن محل الـكلام .

(الثاني) ـ ان تنجيز العلم الاجمالي متوقف على تساقط الاصول كما تقدم مراراً . والتساقط إنما يكون مـع العلم بالتكليف الفعلي ، سواء كان العلم متعلقاً بالتكليف الفعلي ابتداء ـ كما في الشبهات الحـكمية ، ـ كما اذا علم بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر يوم الجمعة ـ أو كان متعلقاً بالموضوع التام للحكم كما في الشبهات الموضوعية ، كما اذا علم بخمرية احد المائعين مثلا واما اذا لم يعلم الا الموضوع الناقص اي جزء الموضوع ، فلا مانع من جريان الاصل والحكم بعدم تحقق الموضوع التام ، كما اذا علم بكون احد الجسدين ميت انسان ، والآخر جسد حيوان مذكى مأكول اللحم ، فان هذا العلم الاجمالي وان كان يقتضي وجوب الاجتناب عن اكل لحم كل من الجسدين ، إلا انه اذا مس شخص احدهما لا يحكم عليه بوجوب الغسل ، لان المعلوم بالاجمال وهو بدن ميت الانسان جزء الموضوع ، للحكم بوجوب الغسل ، وتمامه مس بدن ميت الانسان ، وهو مشكوك التحقق والاصل عدمه .

والوجه في ذلك ان العلم الاجمالي اذا تعلق بثبوت التكليف الفعلي فالشك في كل واحد من الاطراف انما يكون شكا في انطباق المعلوم بالاجمال عليه ، ومعه لا يمكن الرجوع الى الاصل النافي في جميع الاطراف ، لاستلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل ، ولا في بعضها لبطلان الترجيح بلا مرجح على ما تقدم بيانه مفصلا . واما ان كان الشك في تمامية الموضوع ، كما في المثال الذي ذكرناه ، فمرجعه الى الشك في اصل التكليف ، فلا مانع من الرجوع الى

الاصل فيه . وما ذكرناه ـ من تساقط الاصول فيما اذا كان المعلوم بالاجمال تمام الموضوع ، وعدم المانع من الرجوع الى الاصل فيما اذا كان المعلوم بالاجمال جزء الموضوع ـ واضح لا اشكال فيه من حيث الكبرى ، إلا انه وقع الاشكال والخلاف في بعض الموارد من حيث الصغرى ، فقد يدعى انه من موارد العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي ، للعلم بتمام الموضوع ، فيحكم بالتنجيز . وقد يقال انه من موارد العلم بجزء الموضوع لا تمامه ، فيكون التكليف مشكوكا فيه ، فيرجع الى الاصل . ومن ذلك ما اذا علم إجمالا بغصبية إحدى الشجرتين ، ثم حصلت لاحداهما ثمرة دون الاخرى ، فقد يقال فيه بجواز التصرف في الثمرة تكليفاً ، وبعدم ضمانها وضعاً ، باعتبار ان الموجب لحرمة الثمرة كونها نماء المغصوب وهو مشكوك فيه ، والاصل عدمه ، كما ان موضوع الضمان وضع اليد على مال الغير ، وهو ايضاً مشكوك فيه والاصل عدمه . فالعلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين لا يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف ، ولا الضمان بالنسبة الى الثمرة لاحداهما ، للشك في تحقق الموضوع والاصل عدمه . نعم يترتب عليه الحكم بحرمة التصرف في نفس الشجرتين وضمان المغصوب منهما بوضع اليد عليه .

وقد يقال بتنجيز العلم الاجمالي المذكور كلا الحكمين التكليفي والوضعي بالنسبة الى الثمرة ايضاً . واختاره المحقق النائيني (ره) بدعوى ان وضع اليد على العين المغصوبة موجب لضمانها وضمان منافعها الى الابد ، لانه بأخذ العين يتحقق اخذ المنافع ، أو اخذ العين مستتبع لأخذ المنافع . ومن ثم جاز للمالك الرجوع الى الغاصب الاول في المنافع المتجددة الحاصلة بعد خروج العين عن يده ودخولها تحت الايادى المتأخرة ، فالعلم بغصبية احدى الشجرتين كما يترتب عليه ضمان نفس العين المغصوبة كذلك يترتب عليه ضمان منافعها المتجددة . هـذا من

حيث الحكم الوضعي ، واما الحكم التكليفي اي حرمة التصرف في الثمرة ، فهو وان كان منتفياً بانتفاء موضوعه وهو الثمرة في الزمان الاول ، إلا ان ملاكه قد تم بغصب العين الموجب لضمانها وضمان منافعها الموجودة بالفعل والمتجددة بعد ذلك وهو كون اليد عاديه بالنسبة الى العين ومنافعها الموجودة وغير الموجودة فتترتب حرمة التصرف في الثمرة بعد وجودها لا محالة .

والتحقيق عدم تمامية ما ذكره من الوجه للحكم الوضعي ولا ما ذكره للحكم التكليفي . اما ما ذكره للحكم الوضعي ، فلان الحكم بضمان منافع العين المغصوبة مسلم من حيث الكبرى ، كما ذكره الا انه لا يترتب الحكم على الكبرى الكلية الا بعد إحراز الصغرى خارجاً ، وتحققها مشكوك فيه إذ لم يحرز كون الثمرة من منافع العين المغصوبة ، لاحتمال كونها من منافع العين المملوكة ، فيجري استصحاب عدم كونها من منافع العين المغصوبة ، ولا يعارض باستصحاب عدم كونها من منافع العين المملوكة . لما ذكرناه سابقاً من انه لا مانع من جريان الاستصحابين اذا لم يستلزم مخالفة عملية ، ولو نوقش في الاستصحاب المذكور لاجل المعارضة فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة من الضمان .

واما الحكم التكليفي فتجري البراءة عنه ايضاً ، لعدم العلم بتحقق موضوعه وهو التصرف في مال الغير ، لعدم احراز كون الثمرة مال الغير . ولا تتحقق حرمة التصرف الا بعد احراز كون التصرف تصرفاً في مال الغير ، وهو مشكوك فيه فيرجع الى الاصل .

وأما ما يظهر من كلام شيخنا الانصاري (ره) في موارد متعددة من عدم جريان البراءة في الاموال تمسكاً بقوله ﷺ (لا يحل مال إلا من حيث احله الله) . ففيه (اولا) ـ ان الرواية مرسلة لا يصح الاعتماد عليها ، بل لم نجدها الى الآن في الجوامع المعتبرة . و (ثانياً) ـ ان الشك في الحرمة من اسباب

الحلية شرعاً لادلة البراءة ، فبالتعبد الشرعي يثبت كون النماء مما احله الله تعالى و (ثالثاً) ـ ان منشأ الشك في الحرمة احتمال كون النماء ملك الغير ، والاستصحاب يقتضي عدمه بناء على جريانه في الاعدام الازلية ، كما هو الصحيح على ماذكرناه في محله . وبهذا الاستصحاب يحرز كونه مما احله الله تعالى ، ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم دخوله في ملكه ، إذ لا يثبت بذلك كونه ملكاً للغير الذي هو الموضوع لحرمة التصرف الا على القول بالاصل المثبت ولا نقول به . واما جواز التصرف فلا يتوقف على كونه ملكا له ، بل يكفيه عدم كونه ملكاً للغير ، فلا يكون الاصل بالنسبة الى جواز التصرف مثبتاً .

هذا كله فيما إذا لم تكن الاطراف مسبوقة بملكية الغير ، كما لو اصطاد رجلان صيدين ، فغصب احدهما صيد الآخر واشتبها ، وحصل لأحدهما النماء واما إن كانت الاطراف مسبوقة بملكية الغير ، كما اذا اشترى احدى الشجرتين وغصب الاخرى فاشتبها ، وحصل لاحداهما النماء ، فلا اشكال في الحكم بضمان المنافع وحرمة التصرف فيها ، لاستصحاب بقاء الشجرة في ملك ما لكها وعدم انتقالها اليه . ومقتضى هذا الاستصحاب الحكم بملكية المنافع لمالك الشجرة ، فيحرم التصرف فيها ويضمنها .

وتوهم ـ ان استصحاب بقاء الشجرة ذات النماء على ملك ما لكها معارض باستصحاب بقاء الشجرة الاخرى على ملك ما لكها للعلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع ، فاجراء الاصل في الشجرة ذات النماء دون الاخرى ترجيح بلا مرجح ـ مدفوع بأنه لا معارضة بينهما ، لما عرفت غير مرة من ان العلم الاجمالي بمخالفة احد الاستصحابين للواقع لا يمنع من جريانهما ما لم يستلزم المخالفة العملية كما في المقام .

هـذا كله في التصرفات غير المتوقفة على الملك كالاكل والشرب واللبس

ونحوها . وأما التصرفات المتوقفة عليه كالبيع ونحوه ، فلا ينبغي الشك في عدم جوازها ، لما ذكرناه من ان الاستصحاب المذكور لا يثبت كونه ملكا له الا على القول بالاصل المثبت ، ولا نقول به .

ولا يخفى ان جميع ما ذكرناه في الثمرة من جواز التصرف فيها وعدمه وثبوت الضمان وعدمه يجري في حق غير الغاصب ايضاً : ممن وهب الغاصب له الثمرة أو اشتراها منه ، فليس ما ذكرناه من التفصيل مختصاً بالغاصب .

اذا عرفت ما ذكرناه من الأمرين . فلنعد الى حكم الملاقى لبعض اطراف الشبهة المحصورة ، فنقول : إن الكلام في الملاقى يتم في مسائل ثلاث : (الاولى) ما اذا كانت الملاقاة والعلم بها بعد العلم الاجمالي . (الثانية) ـ عكس الاولى بأن كانت الملاقاة والعلم بها قبل العلم الاجمالي . (الثالثة) ـ ما اذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاة وقبل العلم بها .

(اما المسألة الاولى) فملخص الكلام فيها ان نجاسة الملاقى بالكسر على فرض تحققها ليست توسعاً في نجاسة الملاقى بالفتح ، ولا تكون بمنزلة تقسيم النجس الواحد الى قسمين ، حتى تكون نجاسة الملاقى بالكسر قسما من نجاسة الملاقى بالفتح ، بل تكون نجاسة اخرى حاصلة من نجاسة الملاقى بالفتح حصول المعلول من العلة ، ولذا لا تجري على الملاقي بالكسر احكام الملاقى بالفتح ، فانه لو ولغ الكلب في اناء فلا بد في تطهيره من التعفير ، ولكنه لو لاقى شيء آخر هذا الاناء من الثواب او الاناء أو غيرها ، لا يجب في تطهيره التعفير . وكذا يجب الغسل من البول مرتين دون الملاقي له ، فلا يجب الغسل من الماء الملاقي للبول الا مرة واحدة .

فتحصل ان نجاسة الملاقى ليست عين نجاسة الملاقى بل غيرها ، نظير الطهارة الحاصلة من الماء الطاهر مثلا ، فانه لو اصاب المطر ثوباً متنجساً فطهره ، كانت طهارة الثوب غير طهارة المطر لامحالة حاصلة من طهارة المطر حصول المعلول

من العلة . و (بالجملة) نجاسة الملاقى بالكسر على فرض تحققها نجاسة جديدة حادثة ، والمفروض وجود الشك في تحققها ، والاصل عدمه . فلا ينبغي الشك في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى ، لان وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس موضوعه مركب من امرين النجس وملاقاته . والعلم الاجمالي بنجاسة أحد المائعين ليس إلا علماً بما هو جزء الموضوع ، والجزء الآخر وهو الملاقاة مشكوك فيه ، ولا يكون العلم منجزاً له ، فيرجع عند الشك فيه الى اصالة عدم ملاقاة النجس أو اصالة الطهارة .

وربما يقال بوجوب الاجتناب عن الملاقي ايضاً . ويستدل عليه بوجهين (الوجه الاول) ـ ان نجاسة الملاقي انما هي بنحو السراية الحقيقية من نجاسة الملاقى ، فنجاسة الملاقي متحدة مع نجاسة الملاقى ، غاية الامر انها توسعت بالملاقاة وثبتت لامرين بعد ما كانت ثابتة لامر واحد ، نظير ما لو قسم ما في احد الاناءين الى قسمين وجعل كل قسم في اناء ، فكما يجب الاجتناب عن كليهما وعن الطرف الآخر تحصيلا للموافقة القطعية ، كذلك يجب الاجتناب عن الملاقى والملاقي وعن الطرف الآخر تحصيلا للموافقة القطعية . والدليل على كون تنجس الملاقي بنحو السراية الحقيقية من نجاسة الملاقى هو الخبر المروي عن الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى اليقطيني عن النضر بن سويد عن عمر وبن شمر عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال اتاه رجل فقال وقعت فارة في خابية فيها سمن اوزيت فما ترى في اكله ؟ قال فقال ابو جعفر عليه السلام : (لا تأكله ، فقال له الرجل الفارة اهون علي من ان اترك طعامي من اجلها ، فقال عليه السلام إنك لم تستخف بالفارة ، وانما استخففت بدينك ، ان الله حرم الميتة من كل شيء) (١) .

---

(١) الوسائل ـ ج ١ ـ الباب (٥) من ابواب الماء المضاف والمستعمل ـ الحديث (٢) .

وتقريب الاستدلال ان السائل لم يرد بقوله الفارة اهون علي (الخ) اكل الفارة مع السمن او الزيت ، بل اراد اكل السمن او الزيت الملاقي لها ، فقول الامام عليه السلام ـ في مقام التعريض له ان الله حرم الميتة من كل شيء ـ يدل على ان نجاسة الملاقي للميتة هي عين نجاسة الميتة ، وحرمته عين حرمتها ، فأكل الملاقي للميتة ينافي الاجتناب عنها . (وبعبارة اخرى) علل الامام عليه السلام حرمة الملاقي بحرمة الميتة ، فيدل على اتحادهما .

وفيه ما تقدم من ان نجاسة الملاقي بالكسر حاصلة من نجاسة الملاقى بالفتح حصول المعلول من العلة ، لا انها عينها ، ولذا لا تجري عليها احكامها على ما تقدم بيانه .

واما الاستدلال بالخبر ففيه (اولا) ـ ان الخبر ضعيف بعمرو بن شمر ، فلا يصح التمسك به . و (ثانياً) ـ انه لا دلالة للخبر على ان نجاسة الملاقي عين نجاسة الملاقى بنحو السراية الحقيقية ، كيف والخبر غير ناظر الى هذه الجهة ، فان السائل استبعد كون الفارة مع صغرها موجبة النجاسة ما في الخابية من السمن والزيت ، على ما يظهر من كلامه : (الفأرة أهون علي) . فرد عليه الامام عليه السلام بأن الله حرم الميتة من كل شيء ، اى لا فرق بين الكبير والصغير . فغاية ما يستفاد من الخبر ان نجاسة الشيء الموجبة لحرمته مستلزمة لنجاسة ملاقيه وحرمته ، وليس في ذلك دلالة على ان نجاسة الملاقي بالكسر عين نجاسة الملاقى بالفتح ، وحرمته هي عين حرمته .

(الوجه الثاني) ـ انه بعد العلم بالملاقاة يحدث علم اجمالي آخر بوجود نجس بين الملاقي والطرف الآخر وهذا العلم الاجمالي مما لا مجال لانكاره بعد فرض الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه واقعاً . ومن ثم لو فرض انعدام الملاقى بالفتح كان العلم بالنجاسة المرددة بين الملاقي والطرف الآخر موجوداً ، فهذا

العلم الاجمالي الحادث بعد العلم بالملاقاة يقتضى الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر تحصيلا للموافقة القطعية نعم لو فرضت الملاقاة بعد انعدام الطرف الآخر ، لم يكن العلم الثاني مؤثراً في التنجيز ، لعدم كونه علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير الموجب لتساقط الاصول في الاطراف .

واجاب شيخنا الانصارى (ره) عن هذا الوجه من الاستدلال : بأن العلم الثانى لايمنع من جريان الاصل في الملاقى ، لان جريان الاصل في الملاقى بالكسر إنما هو في طول جريان الاصل في الملاقى بالفتح ، لكون الشك في الملاقي ناشئاً من الشك في الملاقى ، فيكون الاصل الجارى فى الملاقى اصلا جارياً في الشك السببي ، والاصل الجاري في الملاقى اصلا جارياً في الشك المسببي . ومن الظاهر أن الاصل السببي حاكم على الاصل المسببي ، فعلى تقدير جريان الاصل في الملاقى بالفتح لاتصل النوبة الى جريان الاصل في الملاقى بالكسر . وبعد سقوط الاصل في الملاقى بالفتح ـ لاجل المعارضة بينه وبين الاصل في الطرف الآخر ـ تصل النوبة الى جريان الاصل في الملاقي بالكسر ، فيجري فيه بلا معارض .

ويتوجه الاشكال على هذا الجواب بالشبهة الحيدرية . وتقريرها انه كما ان جريان اصالة الطهارة في الملاقي بالكسر في طول جريان اصالة الطهارة في الملاقى بالفتح . كذلك جريان اصالة الحل في الطرفين في طول جريان اصالة الطهارة فيهما ، إذ لو اجريت اصالة الطهارة وحكم بالطهارة لا تصل النوبة الى جريان اصالة الحل ، فتكون اصالة الطهارة في الملاقى بالكسر واصالة الحل في الطرف الآخر في مرتبة واحدة ، لكون كليهما مسببياً ، فانا نعلم اجمالا ـ بعد تساقط اصالة الطهارة في الطرفين ـ بأن هذا الملاقي بالكسر نجس أو ان الطرف الآخر حرام ، فيقع التعارض بين اصالة الطهارة في الملاقي واصالة الحل في الطرف الآخر ، ويتساقطان ، فيجب الاجتناب عن

الملاقي . نعم لا مانع من جريان اصالة الحل في الملاقي بالكسر بعد سقوط اصالة الطهارة فيه للمعارضة باصالة الحل في الطرف الآخر لعدم معارض له في هذه المرتبة .

والصحيح في الجواب عن الاستدلال المذكور ان يقال إن تنجيز العلم الاجمالي منوط ببطلان الترجيح بلا مرجح ، فانه بعد العلم الاجمالي لا يمكن جريان الاصل في جميع الاطراف ، للزوم المخالفة القطعية ، ولا في بعضها للزوم الترجيح بلا مرجح ، فتسقط الاصول ويتنجز التكليف لا محالة . وعليه فلو لم يجر الاصل في بعض الاطراف في نفسه لجهة من الجهات ، فلا مانع من جريان الاصل في الطرف الآخر ، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً . ولنذكر لتوضيح المقام امثلة :

(منها) ـ ما لو علمنا إجمالا بوقوع النجاسة في احد المائعين مثلا ، وكان احدهما المعين محكوماً بالنجاسة لاجل الاستصحاب مثلا قبل العلم الاجمالي ، فلا تجري فيه اصالة الطهارة بنفسها كي تكون معارضة بجريانها في الطرف الآخر ، فتجري اصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض . و (بعبارة اخرى) لا يكون العلم الاجمالي المذكور علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، بل ليس إلا احتمال التكليف في الطرف الآخر ، فيجري الاصل النافي بلا معارض .

و (منها) ـ ما لو كان مجرد الشك منجزاً للتكليف في بعض الاطراف ، كما لو علمنا اجمالا باننا لم نأت بصلاة العصر أو بصلاة العشاء ، وكان ذلك في الليل ، فان مجرد الشك في الاتيان بصلاة العشاء يكفي في تنجيز التكليف بالنسبة اليها ، لبقاء الوقت ، فوجوب الاتيان بها لا يحتاج الى جريان اصالة عدم الاتيان فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الطرف الآخر وهو صلاة العصر ، فيرجع الى قاعدة الحيلولة أو اصالة عدم وجوب القضاء ، لكونه بفرض جديد والاصل عدمه .

و (منها) ـ ما لو علمنا بنجاسة احد المائعين ، ثم علمنا اجمالا بوقوع نجاسة في احدهما أو فيهما إناء ثالث . فانه لا أثر للعلم الاجمالي الثاني في تنجيز التكليف بالنسبة الى الاناء الثالث ، لأن التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي الاول بالنسبة الى المائعين الاولين ، فليس العلم الاجمالي الثاني علماً بالتكليف على كل تقدير ، لاحتمال وقوع النجاسة في احد المائعين الأولين . وقد تنجز التكليف فيهما بالعلم الاول ، فليس في الاناء الثالث إلا احتمال التكليف . وينفيه الاصل الجاري بلا معارض . ومقامنا من هذا القبيل بعينه ، فان العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر او الطرف الآخر وان كان حاصلا بعد العلم بالملاقاة الا انه لا يمنع عن جريان الاصل في الملاقى بالكسر لان الاصل الجاري في الطرف الآخر قد سقط للمعارضة قبل حدوث العلم الثاني ، فليس العلم الاجمالي الثاني علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير ، إذ يحتمل ان يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبة اليه للعلم السابق ومعه لا يبقى إلا احتمال التكليف في الملاقي بالكسر ، فيجرى فيه الاصل النافي بلا معارض . وقد اشرنا سابقاً الى انه يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي ان لا يكون التكليف في بعض اطرافه منجزاً بمنجز سابق على العلم الاجمالي ، إذ معه لا يبقى إلا احتمال التكليف في الطرف الآخر . ولا مانع من الرجوع الى الاصل النافي .

هذا كله فيما اذا لم يكن الطرف الآخر الذي هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لاصل طولي سليم عن المعارض . كما اذا علمنا بنجاسة أحد المائعين ثم لاقى احدهما شيء آخر . واما اذا كان كذلك ، كما اذا علمنا بنجاسة مرددة بين الثوب والماء ثم لاقى الثوب شيء آخر ، فتسقط اصالة الطهارة في الطرفين للمعارضة ، وتبقى اصالة الحل في الماء بلا معارض ، لعدم جريانها في الثوب في نفسها . فيقع التعارض حينئذ بين اصالة الطهارة في الملاقي بالكسر وبين أصالة الاباحة في الماء

فانا نعلم إجمالا بأن هذا الملاقي نجس ، أو ان هذا الماء حرام ، وبعد تساقط الاصلين يكون العلم الاجمالي بالنسبة الى الملاقي بالكسر ايضاً منجزاً ، فيجب الاجتناب عنه ايضاً في هذا الفرض .

و (أما المسألة الثانية) وهي ما اذا حصلت الملاقاة وعلم بها ، ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي او شيء آخر ، فهي تتصور على صورتين : (الصورة الاولى) ـ ما إذا كان زمان نجاسة الملاقى على فرض تحققها واقعاً ، وزمان نجاسة ملاقيه متحداً . و (بعبارة اخرى) كان زمان المعلوم بالاجمال وزمان الملاقاة واحداً ، كما إذا كان ثوب في إناء فيه ماء ، وعلمنا اجمالا بوقوع نجاسة فيه أو في اناء آخر . (الصورة الثانية) ـ ان يكون زمان نجاسة الملاقى على فرض تحققها واقعاً سابقاً على زمان نجاسه الملاقي بالكسر . و (بعبارة اخرى) كان زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاة . كما إذا علمنا يوم السبت بأن احد هذين الاناءين كان نجساً يوم الخميس ، ولاقى احدهما الثوب يوم الجمعة .

(اما الصورة الاولى) ـ فقد وقع الخلاف بينهم في وجوب الاجتناب عن الملاقي فيها وعدمه ، فاختار شيخنا الانصاري (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ، بدعوى ان الأصل الجاري في الملاقى بالكسر متأخر رتبة عن الاصل الجاري في الملاقى بالفتح ، إذ الشك في نجاسة الملاقى ناشيء عن الشك في نجاسة ما لاقاه ، ولا تصل النوبة الى جريان الاصل في الملاقى إلا بعد سقوط الاصل فيما لاقاه . وبعد سقوطه للمعارضة بينه وبين الاصل في الطرف الآخر يجري الاصل في الملاقى بالكسر بلا معارض .

وذهب صاحب الكفايه (ره) الى وجوب الاجتناب من الملاقى بالكسر باعتبار ان العلم الاجمالي كما تعلق بالنجاسة المرددة بين الملاقى بالفتح والطرف

الآخر ، كذلك تعلق بالنجاسة المرددة بين الملاقي بالكسر وذاك الطرف ، فالامر دائر بين نجاسة الملاقى والملاقي ونجاسة الطرف الآخر ، نظير مالو علمنا إجمالا بوقوع نجاسة في الاناء الكبير او في الاناءين الصغيرين ، فكما يجب الاجتناب عن جميع الاواني الثلاث ، في هذا المثال ، كذلك يجب الاجتناب في المقام عن الملاقى والملاقي والطرف الآخر ، لعدم الفرق بين المثال وما نحن فيه ، إلا فى ان نجاسة الملاقي مسببة عن نجاسة الملاقى في المقام ، بخلاف المثال فان نجاسة احد الاناءين الصغيرين ليست مسببة عن نجاسة الآخر . ومجرد ذلك لا يوجب الفرق في التنجيز بعد كون نسبة العلم الاجمالى الى كليهما على حد سواء .

والصحيح ما ذهب اليه صاحب الكفاية (ره) من وجوب الاجتناب عن الجاري الملاقي في هذه الصورة ، لأن الاصل الجاري في الملاقى بالكسر وإن كان متأخراً رتبة عن الاصل الجاري في الملاقى بالفتح ، إلا أنه اي الاصل الجاري في الملاقى بالكسر ليس متأخراً عن الاصل الجاري في الطرف الآخر ، كما ان الاصل الجاري في الملاقى بالفتح ليس متأخراً عنه ، فكما يقع التعارض بين جريان الاصل في الملاقى بالفتح وجريانه في الطرف الآخر ، كذلك يقع التعارض بين جريان الاصل في الملاقى بالكسر وجريانه في الطرف الآخر . وبالنتيجة تسقط الاصول ، ويكون العلم الاجمالي منجزاً ، فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى والملاقي والطرف الآخر

وتوهم ـ ان الاصل الجاري في الملاقى بالكسر حيث يكون متأخراً عن الاصل الجاري في الملاقى بالفتح ، والاصل الجاري في الملاقى بالفتح مع الاصل الجاري في الطرف الآخر في رتبة واحدة ، فلزم كون الاصل الجاري في الملاقى بالكسر متأخراً عن الاصل الجاري في الطرف الآخر ، لان المتأخر عن احد المتساويين متأخر عن الآخر ايضاً لا محالة ـ مدفوع بأن ذلك انما يتم في التقدم والتأخر من حيث الزمان او من حيث الشرف ، دون التقدم والتأخر من حيث الرتبة

لان تأخر شيء عن احد المتساويين في الرتبة لا يقتضى تأخره عن الآخر ايضاً فان وجود المعلول متأخر رتبة عن وجود علته . وليس متأخراً عن عدمها ، مع ان وجود العلة وعدمها في رتبة واحدة ، لأنه ليس بينهما عليه ومعلولية . ويعبر عن عدم العلية والمعلولية بين شيئين بوحدة الرتبة .

و (بعبارة اخرى) التقدم والتأخر الرتبي عبارة عن كون المتأخر ناشئاً من المتقدم ومعلولا له ، وكون شيء ناشئاً من احد المتساويين فى الرتبة ومعلولا له لا يقتضى كونه ناشئاً من الآخر ومعلولا له ايضاً . مضافاً الى ان التقدم والتاخر الرتبي انما تترتب عليهما الآثار العقلية دون الاحكام الشرعية ، لأنها مترتبة على الموجودات الخارجية التي تدور مدار التقدم والتأخر الزماني دون الرتبي . ومما يدلنا على ذلك أنه لو علم المكلف إجمالا ببطلان وضوئه لصلاة الصبح أو بطلان صلاة الظهر لترك ركن منها مثلا ، يحكم ببطلان الوضوء وبطلان صلاة الصبح وبطلان صلاة الظهر ، فتجب اعادة الصلاتين ، مع ان الشك في صلاة الصبح مسبب عن الشك في الوضوء ، وكان الاصل الجاري فيها في مرتبة متأخرة عن الاصل الجاري فيه . إلا انه لاأثر لذلك بعد تساوي نسبة العلم الاجمالى الى الجميع ، فتسقط قاعدة الفراغ في الجميع . ولو كان للتقدم الرتبي اثر لكانت قاعدة الفراغ في صلاة الصبح جارية بلا معارض . لتساقطها في الوضوء وصلاة الظهر للمعارضة . فتجرى في صلاة الصبح بلا معارض ، لكون جريان القاعدة فيها في رتبة متأخرة عن جريانها في الوضوء ، فيحكم بصحة صلاة الصبح وبطلان الوضوء وصلاة الظهر . ولا اظن أن يلتزم به فقيه . فتحصل أن الصحيح ماذهب اليه صاحب الكفاية (ره) من وجوب الاجتناب عن الملاقي في هذه الصورة .

و (اما الصورة الثانية) وهي ما اذا كان زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاة ، كما إذا علمنا يوم السبت بأن احد هذين الاناءين كان نجساً يوم

الخميس ، ولاقى احدهما ثوب يوم الجمعة ، فقد ذكرنا في الدورة السابقة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي فيها ، لأن المعلوم بالاجمال هي النجاسة المرددة بين الماءين في مفروض المثال . وأما الثوب فليس من اطراف العلم الاجمالي ، فيكون الشك في نجاسته شكا في حدوث نجاسة جديدة غير ما هو معلوم اجمالا ، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه . والفرق بين الصورتين : انه في الصورة الاولى لايكون تخلل زماني بين نجاسة الملاقى بالفتح على تقدير تحققها واقعاً ونجاسة الملاقي بالكسر ، فالعلم الاجمالي قد تعلق من اول الامر بنجاسة الملاقى والملاقي والطرف الآخر ، نظير تعلق العلم الاجمالي بنجاسة إناء كبير أو إناءين صغيرين . بخلاف الصورة الثانية ، لكون زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقاة ، فيكون الملاقي بالكسر غير داخل في اطراف العلم الاجمالي ، ويكون الشك شكا في حدوث نجاسة جديدة ، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه ، والحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه . هذا ملخص ما ذكرناه في الدورة السابقة .

ولكن الظاهر عدم الفرق بين الصورتين ووجوب الاجتناب عن الملاقى في الصورة الثانية ايضاً ، اذ المعلوم بالاجمال فيها وان كان سابقاً بوجوده الواقعي على الملاقاة ، إلا أنه مقارن له بوجوده العلمي . والتنجيز من آثار العلم بالنجاسة لا من آثار وجودها الواقعي ، وحيث ان العلم الاجمالي متأخر عن الملاقاة فلا محالة يكون الملاقى بالكسر ايضاً من اطرافه . ولا اثر لتقدم المعلوم بالاجمال على الملاقاة واقعاً ، فانا نعلم اجمالا يوم السبت ـ في المثال المتقدم ـ بان احد الماءين والثوب نجس ، أو الماء الآخر وحده ، فيكون نظير العلم الاجمالي بنجاسة الاناء الكبير أو الاناءين الصغيرين ، فلا يمكن اجراء الاصل في الملاقى بالكسر ، لعين ما ذكرناه في الصورة الاولى ، فيجب الاجتناب عنه ايضاً .

و (بعبارة اخرى) لابد في جريان الاصل من الشك الفعلي كما يأتي

التعرض له مفصلا في باب الاستصحاب ان شاء الله تعالى . ولابد في التنجيز من العلم ، لعدم تنجز التكليف بوجوده الواقعي ما لم يعلم به المكلف ، فقبل العلم الاجمالي لا يكون في اطرافه شك . فلا مجال لجريان الاصل ولا لتساقط الاصول ، كما هو ظاهر . وبعد العلم الاجمالي كان الملاقى بالكسر ايضاً من اطرافه ، فتتساقط الاصول ، ويجب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى والطرف الآخر .

(أما المسألة الثالثة) وهي ما اذا كان العلم الاجمالي بعد الملاقاة وقبل العلم بها ، فهل الحكم فيها عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى وإلحاقها بالمسألة الاولى لاشتراكها في كون العلم الاجمالي مقدماً على العلم بالملاقاة أو الحكم فيها وجوب الاجتناب عن الملاقى والحاقها بالمسألة الثانية ، لاشتراكها في كون العلم الاجمالي متأخراً عن الملاقاة ؟ وقد التزمنا في الدورة السابقة بوجوب الاجتناب إلحاقاً لها بالمسألة الثانية ، لان العلم الاجمالي بحدوثه وان كان متعلقاً بنجاسة الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر ، إلا أنه بعد العلم بالملاقاة ينقلب الى العلم بنجاسة الملاقى أو الملاقى أو الطرف الآخر . والتنجيز في صورة الانقلاب يدور مدار العلم الثاني ، فتتساقط الاصول بمقتضى العلم الثاني ، ويجب الاجتناب عن الجميع . ونظير ذلك ما اذا علمنا اجمالا بوقوع نجاسة في الاناء الكبير أو الاناء الصغير ، ثم تبدل العلم المذكور بالعلم بوقوعها في الاناء الكبير او الاناءين الصغيرين ، فانه لا إشكال في وجوب الاجتناب عن الجميع ، لأن العلم الاول وان كان يوجب تساقط الاصلين في الاناء الكبير واحد الصغيرين حدوثاً ، ويوجب تنجيز الواقع فيهما ، الا ان العلم الثاني يوجب تساقط الاصول في الجميع بقاء ، لتبدل العلم الاول بالثاني . وقد ذكرنا ان التنجيز في صورة الانقلاب يدور مدار العلم الثاني .

هذا ملخص ما ذكرناه في الدورة السابقة . ولكن الظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي في هذه المسألة ، كما في المسألة الاولى ، وذلك لما ذكرناه في ذيل المسألة الثانية من أن مدار التنجيز إنما هو العلم بالنجاسة لا وجودها الواقعي فالملاقاة وإن كانت سابقة على العلم الاجمالي ، إلا انه لا يترتب عليها اثر ، فبعد العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح او الطرف الآخر يتساقط الاصلان فيهما للمعارضة . ويتنجز التكليف ، ويجب الاجتناب عنهما . ولا أثر للعلم بالملاقاة بعد تنجز التكليف بالعلم الأول ، فان العلم بالملاقاة وان كان يوجب علماً إجمالياً بنجاسة الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر ، إلا انه لا اثر لهذا العلم بالنسبة الى الطرف الآخر ، لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق ، وهو العلم الأول . فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الملاقي بالكسر ، لما ذكرناه سابقاً من انه لو كان التكليف في احد اطراف العلم الاجمالي منجزاً بمنجز سابق ، لا اثر للعلم الاجمالي بالنسبة اليه ، فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الطرف الآخر . والمقام من هذا القبيل ، فان التكليف قد تنجز في الطرف الآخر بالعلم السابق فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الملاقى بالكسر بعد العلم الاجمالي الثاني الحاصل من العلم بالملاقاة ، لعدم معارض له ، بلا فرق بين ان يكون زمان المعلوم بالاجمال متحداً مع زمان الملاقاة او سابقاً عليه . وما ذكرناه في الدورة السابقة من ان مدار التنجيز في صورة التبدل انما هو العلم الثاني وان كان صحيحاً في نفسه ، فانا اذا علمنا إجمالا بنجاسة القباء او القميص ، ثم تبدل علمنا بالعلم الاجمالي بنجاسة القباء أو العباء مثلا ، كان مدار التنجيز هو العلم الثاني لاستحالة فيجب الاجتناب عن القباء والعباء لا عن القباء والقميص ، إلا ان المقام ليس من قبيل التبدل ، بل من قبيل انضمام العلم الى العلم ، فانا نعلم اولا بنجاسة الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر ، ثم بعد العلم بالملاقاة كان العلم الاجمالي الاول باقياً

بحاله ولم يتبدل ، غاية الامر انه انضم اليه علم آخر وهو العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالكسر او الطرف الآخر . والعلم الثاني مما لا يترتب عليه التنجيز لتنجز التكليف في احد طرفيه بمنجز سابق ، وهو العلم الاول ، فيجرى الاصل في طرفه الآخر بلا معارض ، وهو الملاقي بالكسر . وكذا الحال في المثال الذي ذكرناه في الدورة السابقة ، فانه لا مانع من الرجوع الى الاصل في احد الاناءين الصغيرين لتنجز التكليف في الاناء الكبير وأحد الصغيرين بالعلم الاول فيجرى الاصل في الاناء الصغير الآخر بلا معارض .

بقي الكلام في ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من تثليث الاقسام وانه قد يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح دون الملاقي بالكسر كما في المسألة الاولى وقد يجب الاجتناب عن الملاقى والملاقي كما في المسألة الثانية ، وقد يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقى بالفتح وذكر لذلك موردين :

(المورد الاول) ـ ما اذا علم بالملاقاة ثم علم اجمالا بنجاسة الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر ، ولكن كان الملاقى بالفتح حين حدوث العلم خارجا عن محل الابتلاء ، فانه حينئذ تقع المعارضة بين جريان الاصل في الملاقي بالكسر وجريانه في الطرف الآخر ، ويسقطان فيجب الاجتناب عنهما . وأما الملاقى بالفتح فلا يكون مجرى للاصل بنفسه ، لخروجه عن محل الابتلاء ، فانه لا يترتب عليه أثر فعلي ويعتبر في جريان الاصل ترتب اثر عملي فعلي ، فاذا رجع الملاقى بالفتح بعد ذلك الى محل الابتلاء ، لم يكن مانع من الرجوع الى الاصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض ، لسقوط الاصل في الطرف الآخر قبل رجوعه الى محل الابتلاء ، فيكون حال الملاقى بالفتح في هذا الفرض حال الملاقى بالكسر في المسألة الاولى من حيث كون الشك فيه شكا في حدوث تكليف جديد يرجع فيه الى الاصل .

هذا والتحقيق عدم تمامية ما أفاده (ره) لأن الخروج عن محل الابتلاء لا يمنع من جريان الاصل فيه ، إذا كان له اثر فعلي . والمقام كذلك ، فان الملاقى بالفتح وان كان خارجا عن محل الابتلاء ، إلا انه يترتب على جريان اصالة الطهارة فيه اثر فعلي ، وهو الحكم بطهارة ملاقيه فمجرد الخروج عن محل الابتلاء أو عن تحت القدرة غير مانع عن جريان الاصل ، كما اذا غسل ثوب متنجس بماء مع القطع بطهارته أو مع الغفلة عن طهارته ونجاسته ، ثم انعدم ذلك الماء أو خرج عن محل الابتلاء ، ثم شك في طهارته فلا مانع من جريان اصالة الطهارة فيه ، لترتيب الحكم بطهارة الثوب المغسول به . وكذلك لو كان ماء نجساً ، فلاقاه ثوب حين الغفلة عن نجاسته ، ثم انعدم ذلك الماء أو خرج عن محل الابتلاء ، فشككنا في طهارته قبل ملاقاة الثوب لاحتمال وصول المطر اليه أو اتصاله بالجاري او الكر ، فانه لا مانع من جريان استصحاب النجاسة فيه لترتيب الحكم بنجاسة الثوب عليه مع أن المستصحب خارج عن محل الابتلاء او معدوم . والمقام من هذا القبيل ، فان الملاقى بالفتح وان كان خارجا عن محل الابتلاء ، إلا انه لا مانع من جريان اصالة الطهارة فيه في نفسه لترتيب الحكم بطهارة ملاقيه ، إلا ان العلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر يمنع من الرجوع الى الاصل في كل منهما ، فيجب الاجتناب عنهما . وأما الملاقي بالكسر فحكمه من حيث جريان الاصل فيه وعدمه على التفصيل الذي تقدم في المسائل الثلاث . وملخصه انه ان كان العلم بالملاقاة بعد العلم الاجمالي ، فلا مانع من جريان الاصل فيه كما في المسألة الاولى ، وان كان قبله فالعلم الاجمالي مانع عن جريان الاصل فيه . وكلام صاحب الكفاية (رحمه الله) مفروض على الثاني فراجع .

(المورد الثاني) . ما لو تعلق العلم الاجمالي أولا بنجاسة الملاقي

بالكسر او شيء آخر ، ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى بالفتح او ذلك الشيء قبل الملاقاة ، ولو مع العلم بأن نجاسة الملاقي بالكسر على تقدير تحققها ناشئة من الملاقاة لاغير ، كما لو علم يوم السبت إجمالا بنجاسة الثوب أو الاناء الكبير ، ثم علم يوم الاحد بنجاسة الاناء الكبير او الاناء الصغير يوم الجمعة وبملاقاة الثوب للاناء الصغير في ذلك اليوم ، ، فان نجاسة الثوب ولو مع عدم احتمالها من غير ناحية الملاقاة قد تنجزت بالعلم الاجمالى الحادث يوم السبت لتساقط الاصلين في طرفيه للمعارضة ، فيجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر وهو الثوب والاناء الكبير . وأما الملاقى بالفتح وهو الاناء الصغير ، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه ، لكون الشك فيه شكا حادثاً بعد تنجز التكليف في الاناء الكبير والثوب .

هذاوقد ذكرنا في الدورة السابقة عدم تمامية ماذكره من وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقى بالفتح في المورد الثاني ايضاً ، لأن التنجيز يدور مدار العلم الاجمالى حدوثاً وبقاء ، فالعلم الاجمالى الحادث يوم السبت في المثال وان اوجب تنجز التكليف بالنسبة الى الثوب والاناء الكبير ، الا انه بعد حدوث العلم الاجمالى يوم الاحد بنجاسة الاناء الكبير او الاناء الصغير ، ينحل العلم الأول بالثانى ، فيكون الشك في نجاسة الثوب شكا في حدوث نجاسة اخرى غير ما هو معلوم اجمالا ، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيه ، لخروجه عن اطراف العلم الاجمالى بقاء .

ولكن التحقيق تمامية ما ذكره (ره) من وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقى بالفتح في هذا المورد ، وذلك لما ذكرناه في ذيل المسألة الثانية من ان مناط التنجيز هو العلم الاجمالى لا النجاسة بوجودها الواقعي ، ولو لم يعلم بها المكلف فنجاسة الاناء الصغير على تقدير تحققها واقعاً مما لا اثر لها

من دون العلم بها . وبعد تنجز التكليف في الاناء الكبير والثوب لا أثر للعلم الثاني بنجاسة الاناء الكبير أو الاناء الصغير ، لكون التكليف في الاناء الكبير منجزاً بالعلم الاول ، فلا أثر للعلم الثاني بالنسبة اليه ، فيجرى الاصل في الاناء الصغير بلا معارض ، فتكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الاناء الكبير والثوب وهو الملاقي بالكسر دون الاناء الصغير وهو الملاقى بالفتح .

وأما ما ذكرناه في الدورة السابقة ـ من ان العلم الاجمالي الأول ينحل بالعلم الثاني ويخرج الملاقي بالكسر من اطرافه ، فيكون الشك في نجاسته شكا في نجاسة جديدة غير ما هو المعلوم بالاجمال ، فيجري فيه الاصل بلا معارض ـ ففيه ان الملاقي بالكسر وهو الثوب في مفروض المثال لم يخرج من اطراف العلم الاجمالي الثاني ، اذ المفروض حدوث العلم بالملاقاة مقارناً لحدوث العلم الاجمالي الثاني ، فيكون العلم الاجمالي بنجاسة الاناء الكبير او الاناء الصغير في مفروض المثال علماً إجمالياً بنجاسة الثوب والاناء الصغير او الاناء الكبير ، غاية الامر ان الشك في نجاسة الثوب ناشيء من الشك في نجاسة الاناء الصغير ، وهو لا يوجب خروج الثوب عن اطراف العلم الاجمالي الثاني ، بعد كون العلم بالملاقاة حادثاً حين حدوث العلم الاجمالي الثاني . وحيث ان التكليف بالنسبة الى الاناء الكبير قد تنجز بالعلم الاجمالي الأول ، ولا مجال لجريان الاصل فيه ، فيجري الاصل في الاناء الصغير بلا معارض .

فتحصل ان ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من تثليث الاقسام صحيح تام ، فالامر دائر بين وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح دون الملاقي بالكسر كما في المسألة الاولى ، ووجوب الاجتناب عن الملاقى والملاقي معاً كما في المسألة الثانية ووجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقى بالفتح عكس المسألة الاولى كما في المثال المذكور .

(المورد الثاني) ـ في دور ان الامر بين الاقل والاكثر وارتباطيين .

انتهى الامر في الأبحاث السابقة الى ان الشك إن كان في تحقق الجعل من قبل الشارع ، فهو مورد للبراءة العقلية والنقلية ، وإن كان في انطباق المجعول بعد العلم بالجعل . فهو مورد لقاعدة الاشتغال . و (بعبارة اخرى) الشك في التكليف مورد للبراءة ، والشك في المكلف به مورد لقاعدة الاشتغال ، فبعد الفراغ عن هذين الامرين يقع الكلام في الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين ، من حيث انه ملحق بالشك في التكليف ، ليكون وجوب الاكثر مورداً للبراءة أو انه ملحق بالشك في المكلف به ليكون مورداً لقاعدة الاشتغال ، فبعضهم نظر الى ان التكليف بالاقل متيقن وبالاكثر مشكوك فيه ، فألحقه بالشك في التكليف . وبعض آخر نظر الى وحدة التكليف وتردده بين الأقل والأكثر ، فألحقه بالشك في المكلف به ، لكون التكليف متيقناً ، انما الشك في انطباقه على الأقل او الاكثر ، فيكون الشك في المكلف به . وتحقيق المقام يقتضي التكلم في مقامين : (الاول) ـ في دور ان الامر بين الأقل و الأكثر في الاجزاء الخارجية . (الثاني) ـ في دوران الامر بين الاقل والأكثر في الاجزاء التحليلية ، كدور ان الامر بين الاطلاق والتقييد ، ودوران الامر بين الجنس والفصل مثلا .

(اما المقام الأول) فقال بعضهم بكونه مجرى لقاعدة الاشتغال ، وعدم جريان البراءة العقلية و البراءة النقلية ، وذهب جماعة منهم شيخنا الانصاري (رحمه الله) الي جريان البراءة العقلية والنقلية . وفصل صاحب الكفاية (ره) وتبعه المحقق النائيني (ره) فقال بجريان البراءة النقلية دون العقلية ، فتنقيح البحث يستدعى التكلم في جهتين : (الجهة الاولى) ـ في جريان البراءة العقلية وعدمه . (الجهة الثانية) ـ في جريان البراءة النقلية وعدمه .

(اما الجهة الاولى) ـ فالصحيح فيها ما ذهب اليه شيخنا الانصاري (ره) من جريان البراءة العقلية . وذكر لتقريبه وجوهاً :

(الوجه الأول) ـ ماذكره الشيخ (ره) في الرسائل من ان وجوب الاقل المردد بين النفسي والغيري متيقن ، اذ لو كان الاقل واجباً فوجوبه نفسي ، ولو كان الاكثر واجباً فوجوب الاقل غيري ، وأما وجوب الاكثر فهو مشكوك فيه ، فيجري فيه الاصل . وتمامية هذا الوجه يتوقف على اثبات امرين :

(الاول) ـ اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى ، وإلا لم يصح القول بأن وجوب الأقل متيقن مردد بين النفسي والغيري ، اذ على تقدير عدم اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري ، لا يكون هناك إلا وجوب نفسي شك في تعلقه بالاقل او الاكثر ، فلا علم بوجوب الاقل على كل تقدير . (الثاني) ـ كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسي والغيرى موجباً لانحلال العلم الاجمالي بالوجوب النفسي المردد تعلقه بالاقل او الاكثر ، اذ على تقدير عدم انحلال العلم الاجمالي لا يكون وجوب الاكثر مورداً لجريان البراءة .

(اما الامر الاول) ـ اي اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى فهو لم يثبت بل الثابت خلافه لما بيناه في بحث وجوب المقدمة من استحالة اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى ، لان الوجوب الغيري ناشىء عن توقف وجود على وجود آخر ، وليس وجود المركب غير وجود الاجزاء كي يتوقف عليه توقف وجود الشيء على وجود غيره ، فيترشح من وجوب المتوقف نفسياً وجوب المتوقف عليه غيرياً ، بل وجود المركب عين وجود الاجزاء . ولا فرق بينهما إلا بمجرد الاعتبار واللحاظ ، فان الاجزاء اذا لوحظت بشرط الشيء اي بشرط الانضمام فهي المركب . واذا لوحظت لا بشرط فهي الاجزاء .

و (اما الامر الثاني) ـ اي كون العلم بالوجوب الجامع بين النفسي

والغيري موجباً لا نحلال العلم الاجمالي بالوجوب النفسي ، فقد يقال فيه بعدم الانحلال ، بدعوى انه يعتبر في الانحلال أن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالاجمال ، والمقام ليس كذلك ، لأن المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي سواء كان متعلقاً بالاقل أو الاكثر ، والمعلوم بالتفصيل هو الوجوب الجامع بين النفسي والغيري ، فلا ينحل العلم الاجمالي ، ولكن التحقيق هو الانحلال على ما ذكرناه في بحث مقدمة الواجب مفصلا ، ولا نعيد الكلام فيه ، لان التقريب المذكور غير تام من جهة عدم تمامية الامر الاول ، فلا حاجة الى اعادة الكلام في تمامية الامر الثاني وعدمها .

(الوجه الثاني) ـ وهو ايضاً مأخوذ من كلام الشيخ وهو ان الاقل واجب يقيناً بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني ، اذ لو كان الواجب في الواقع هو الاقل فيكون الاقل واجباً بالوجوب الاستقلالي . ولو كان الواجب في الواقع هو الاكثر ، فيكون الاقل واجباً بالوجوب الضمني ، لان التكليف بالمركب ينحل الى التكليف بكل واحد من الاجزاء ، وينبسط التكليف الواحد المتعلق بالمركب الى تكاليف متعددة متعلقة بكل واحد من الاجزاء . ولذا لا يكون الآتي بكل جزء مكلفاً باتيانه ثانياً ، لسقوط التكليف المتعلق به ، بل الآتي بكل جزء يكون مكلفاً باتيان جزء آخر بعده ، لكون التكليف متعلقاً بكل جزء مشروطاً بلحوق الجزء التالي بنحو الشرط المتأخر .

فتحصل أن تعلق التكليف بالأقل معلوم ويكون العقاب على تركه عقاباً مع البيان واتمام الحجة . وتعلقه بالاكثر مشكوك فيه ، ويكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان . و (بعبارة اخرى) يكون العقاب على ترك الصلاة مثلا لاجل ترك الاجزاء المعلومة عقاباً مع البيان ، وهو العلم ، ويكون العقاب على تركها لاجل ترك الاجزاء المشكوك فيها عقاباً بلا بيان . والعقل يحكم بقبحه ، وهذا معنى

البراءة العقلية .

وهذا الوجه مما لا بأس به ، وتوضيحه يستدعي التنبيه على امر ، وهو ان محل الكلام في دوران الامر بين الأقل والأكثر إنما هو فيما اذا كان الاقل متعلقاً للتكليف بنحو لا بشرط القسمي ، بمعنى انا نعلم ان الواجب لو كان هو الاقل لا يضره الاتيان بالاكثر . وأما اذا كان الأقل مأخوذاً في التكليف بشرط لا حتى يضره الاتيان بالأكثر ، كما في دوران الامر بين القصر والتمام ، فهو خارج عن محل الكلام ، لكون الدوران فيه من قبيل الدوران بين المتباينين . و (بعبارة اخرى) الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر انما هو فيما اذا كان مقتضى الاحتياط الاتيان بالأكثر ، واذا كان الأقل مأخوذاً بشرط لا لا يمكن الاحتياط باتيان الأكثر ، لاحتمال كون الزائد مبطلا ، بل مقتضى الاحتياط هو الاتيان بالاقل مرة ، وبالأكثر اخرى . ولذا كان مقتضى الاحتياط عند الشك في القصر والتمام هو الجمع بينهما لا الاتيان بالتمام فقط . وهذا هو الميزان في تمييز دوران الأمر بين الأقل والأكثر عن دوران الأمر بين المتباينين .

اذا عرفت محل الكلام في دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، فاعلم ان ذات الأقل معلوم الوجوب وانما الشك في أنه مأخوذ في متعلق التكليف على نحو الاطلاق اي بنحو اللا بشرط القسمي ، أو مأخوذ بشرط شيء وهو الانضمام مع الأجزاء المشكوكة ، فانا نعلم بوجوب ذات الأقل اى الجامع بين الاطلاق والتقييد ، وإنما الشك في خصوصية الاطلاق والتقييد ، فانهما وان كانا قسمين من الماهية الجامعة بينهما ، إلا انه لا اشكال في كونهما قسيمين بالنسبة الى نفسيهما .

وبالجملة تعلق التكليف بذات الأقل متيقن ، وانما الشك في انه واجب

مطلق وبلا تقييد بشيء ، أو انه واجب مقيداً بانضمام الاجزاء المشكوكة . وحيث ان الاطلاق لا يكون تضييقاً على المكلف كما هو ظاهر ، فلا معنى لجريان البراءة العقلية او النقلية فيه ، فانه لا يحتمل العقاب في صورة الاطلاق حتى ندفعه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان او بحديث الرفع ، فتجرى البراءة العقلية في التقييد بلا معارض . وقد ذكرنا مراراً ان تنجيز العلم الاجمالي موقوف على تعارض الاصول في اطرافه وتساقطها ، وانه لو لم يجر الأصل في احد طرفيه في نفسه لا مانع من جريانه في الطرف الآخر ، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً . والمقام كذلك ، لما عرفت من ان الاطلاق توسعة على المكلف ، فلا يكون مورداً للبراءة في نفسه ، فتجري البراءة في التقييد بلا معارض ، نظير ما إذا علمنا إجمالا بحرمة شيء او إباحته ، فهذا العلم الاجمالي وان كان طرفاه متباينين ، إلا انه حيث لا تجري البراءة العقلية ولا النقلية في طرف الاباحة ، لعدم احتمال العقاب فيه كي يدفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو بحديث الرفع وامثاله من الأدلة النقلية ، فيكون احتمال الحرمة مورداً لجريان البراءة العقلية والنقلية بلا معارض .

هذا وقد ذكر لجريان البراءة موانع :

(منها) ـ ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من استحالة انحلال العلم الاجمالي في المقام لا ستلزامه الخلف وعدم نفسه . (اما الاول) فلان العلم بوجوب الأقل يتوسط على تنجز التكليف مطلقاً ، اى على تقديري تعلقه بالأقل وتعلقه بالأكثر ، فلو كان وجوبه على كل تقدير مستلزماً لعدم تنجزه فيما اذا كان متعلقاً بالأكثر كان خلفاً . (واما الثاني) فلانه يلزم من وجود الانحلال عدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر ، وهو مستلزم لعدم وجوب الأقل على كل تقدير المستلزم لعدم الانحلال . وملاك الاستحالة في التقريبين واحد .

وهو ان الانحلال يتوقف على تنجز التكليف على كل تقدير ، ومعه لا تنجز بالنسبة الى الأكثر ، فيلزم الخلف . ومن فرض وجود الانحلال عدمه .

والجواب عن كلا التقريبين كلمة واحدة ، وهي ان الانحلال لا يتوقف على تنجز التكليف على تقديري تعلقه بالأقل وتعلقه بالأكثر ، بل الانحلال وتنجز التكليف بالنسبة الى الأكثر متنافيان لا يجتمعان ، فكيف يكون متوقفاً عليه ، بل الانحلال مبني على العلم بوجوب ذات الأقل على كل تقدير ، اي على تقدير وجوب الأقل في الواقع بنحو الاطلاق ، وعلى تقدير وجوبه في الواقع بنحو التقييد ، فذات الاقل معلوم الوجوب ، إنما الشك في الاطلاق والتقييد وحيث ان الاطلاق لا يكون مجرى للاصل في نفسه على ما تقدم بيانه ، فيجري الاصل في التقييد بلا معارض . وينحل العلم الاجمالي لا محالة . وهذا واضح لا غبار عليه ، فلا يكون مستلزماً للخلف ، ولا وجود الانحلال مستلزماً لعدمه وانما نشأت هذه المغالطة من اخذ التنجز على كل تقدير شرطاً للانحلال . وهذا ليس مراد القائل بالبراءة .

و(منها) ـ ان التكليف المعلوم المحتمل تعلقه بالاقل والاكثر تكليف واحد متعلق بالاجزاء مقيداً بعضها ببعض ثبوتاً وسقوطاً ، إذ المفروض كون الاجزاء ارتباطياً ، ومعه لا يعقل سقوط التكليف بالاضافة الى بعض الاجزاء مع عدم سقوطه بالاضافة الى بعض آخر ، لكون التكليف واحداً والاجزاء ارتباطياً . وعليه فلا يحصل القطع بسقوط التكليف باتيان الاقل حتى بالنسبة الى نفس الاقل المقطوع وجوبه ، لاحتمال وجوب الاكثر ، واحتمال وجوبه ملازم لاحتمال عدم سقوط التكليف رأساً ، لانه ملازم لعدم سقوطه بالاضافة الى خصوص الأكثر ، فيكون المقام من موارد العلم بثبوت التكليف والشك في سقوطه ، فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال ، لأن العلم بشغل الذمة يقتضي العلم

بالفراغ . ولا يحصل الا بالتبيان الأكثر .

والجواب ان الشك في السقوط (تارة) يكون ناشئاً من الشك في صدور الفعل من المكلف بعد تمامية البيان من قبل المولى ، كما اذا علمنا بوجوب صلاة الظهر مثلا وشككنا في اتياننا بها ، ففي مثل ذلك تجري قاعدة الاشتغال بلا شبهة واشكال ، لتمامية البيان من قبل المولى ووصول التكليف الى المكلف انما الشك في سقوط التكليف بعد وصوله ، فلا بد من العلم بالفراغ بحكم العقل و (اخرى) يكون ناشئاً من عدم وصول التكليف الى المكلف ، فلا يعلم العبد بما هو مجعول من قبل المولى كما في المقام ، فان الشك في سقوط التكليف بالتبيان الأقل يكون ناشئاً من الشك في جعل المولى ، ففي مثل ذلك كان جعل التكليف بالنسبة الى الاكثر مشكوكا فيه فيرجع الى الاصل العقلي وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، والاصل النقلي المستفاد من مثل حديث الرفع ، فبعد الاتيان بالاقل وان كان الشك في سقوط التكليف واقعاً موجوداً بالوجدان ، لاحتمال وجوب الاكثر ، الا انه مما لا بأس به بعدالعلم بعدم العقاب على مخالفته لعدم وصوله الينا . والعقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان .

وبما ذكرناه ظهر الفرق بين المقام وبين دوران الامر بين المتباينين ، فانه بعد الاتيان باحد المحتملين يكون سقوط التكليف هناك ايضاً مشكوكا فيه ، ويكون الشك في السقوط ناشئاً من الشك في جعل المولى ، إلا أنه لا يجرى الاصل في احد الطرفين للمعارضة ، فيكون العلم الاجمالي منجزاً لا محالة ، بخلاف المقام لجريان الاصل في التقييد بلا معارض على ما عرفت مفصلا .

و (منها) ـ ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان العلم التفصيلي بوجوب الاقل انما هو على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد ، مع الشك في خصوصية الاطلاق والتقييد . وهذا المقدار من العلم التفصيلي هو المقوم للعلم

الاجمالي ، لان كل علم اجمالي علم اجمالي بالنسبة الى الخصوصيات ، وعلم تفصيلي بالنسبة الى الجامع ، فلا يكون هذا العلم التفصيلي موجباً للانحلال ، وإلا لزم انحلال العلم الاجمالي بنفسه .

و (بعبارة اخرى) انحلال العلم الاجمالي بعد كونه قضية منفصلة مانعة الخلو انما يكون بتبدلها بقضيتين حمليتين (احداهما) متيقنة (والاخرى) مشكوكة كما في الاقل والأكثر الاستقلاليين . وهذا مفقود في المقام . و (بعبارة ثالثة) الموجب لانحلال العلم الاجمالي هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل بنحو الاطلاق والموجود في المقام هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد ، فما هو موجود لا يكون موجباً للانحلال ، بل مقوم للعلم الاجمالي ، وما هو موجب للانحلال لا يكون موجوداً .

وبالجملة العلم التفصيلي بالجامع بين الخصوصيات لا يكون موجباً للانحلال وإلا كان موجباً له في المتباينين ايضاً ، لأن العلم بالجامع موجود عند دوران الأمر بين المتباينين ايضاً .

والجواب ان ما ذكره (ره) متين لو قلنا بالانحلال الحقيقي ، فان العلم التفصيلي بالجامع هو عين العلم الاجمالي باحدى الخصوصيتين ، فكيف يكون موجباً للانحلال الحقيقي ، ولكنا نقول بالانحلال الحكمي ، بمعنى ان المعلوم بالاجمال وإن كان يحتمل انطباقه على خصوصية الاطلاق وعلى خصوصية التقييد إلا انه حيث تكون إحدى الخصوصيتين مجرى للاصل دون الاخرى ، كان جريان الأصل في إحداهما في حكم الانحلال ، لما ذكرناه غير مرة من ان تنجيز العلم الاجمالي متوقف على تعارض الاصول في اطرافه وتساقطها ، فبعد العلم بوجوب الأقل بنحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد وإن لم يكن لنا علم باحدى الخصوصيتين حتى يلزم الانحلال الحقيقي ، إلا انه حيث يكون التقييد

مورداً لجريان الأصل بلا معارض كان جريانه فيه مانعاً عن تنجيز العلم الاجمالي فيكون بحكم الانحلال . وهذا الانحلال الحكمي لا يكون في المتباينين ، لعدم جريان الأصل في واحد منهما ، لا بتلائه بالمعارض ، فان الاصلين في المتباينين يتساقطان للمعارضة . وهذا هو الفارق بين المقامين .

و (منها) ـ ما ذكره صاحب الكفاية أخذاً من كلام الشيخ (ره) وهو ان الأحكام الشرعية تابعة للملاكات في متعلقاتها من المصالح والمفاسد ، على ما هو الحق من مذهب العدلية ، وحيث انه يجب تحصيل غرض المولى بحكم العقل ، فلا مناص من الاحتياط والاتيان بالأكثر ، إذ لا يعلم بحصول الغرض عند الاقتصار بالأقل لاحتمال دخل الأكثر في حصوله .

واجاب شيخنا الأنصاري (ره) عن هذا الاشكال بجوابين : (الأول) ـ أن الكلام في جريان البراءة وعدمه في المقام لا يكون مبتنياً على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ، بل عام . (الثاني) ـ ان الغرض مما لا يمكن القطع بحصوله في المقام على كل تقدير .

أما على تقدير الاتيان بالاقل فلاحتمال دخل الاكثر في حصوله . واما على تقدير الاتيان بالأكثر فلاحتمال دخل قصد الوجه في حصوله ، فلو اتينا بالزائد عن المتيقن بقصد الأمر الجزمي فهو تشريع محرم لا يحصل معه الغرض قطعاً ، وإن اتينا به بقصد الامر الاحتمالي ، فلا يقطع معه بحصول الغرض ، لاحتمال اعتبار قصد الوجه في حصوله ، فاذاً لا يجب علينا تحصيل القطع بتحقق الغرض ، لعدم امكانه ، فلا يبقى في البين إلا الحذر من العقاب وتحصيل المؤمن منه ، وهو يحصل باتيان الأقل المعلوم وجوبه . وأما الأكثر فاحتمال العقاب على تركه يدفع بالاصل وقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

هذا ملخص ما افاده (ره) من الجوابين ولا يخفى ما في كليهما :

(أما الاول) ففيه انه جدلي ، لان جواز الرجوع الى البراءة على مسلك الاشعري لايجدي القائل ببطلانه . و (أما الثاني) ففيه (أولا) ـ ان ما ذكره من عدم امكان القطع بحصول الغرض لو تم فانما يتم في التعبديات دون التوصليات لعدم توقف حصول الغرض فيها على قصد الوجه قطعاً ، فيلزم القول بوجوب الاحتياط في التوصليات دون التعبديات ، وهو مقطوع البطلان ، ولم يلتزم به أحد حتى الشيخ نفسه .

و (ثانياً) ـ ان اعتبار قصد الوجه على القول به يختص بصورة الامكان دون ما لو لم يمكن قصد الوجه اصلا ، لعدم المعرفة بالوجه كما في المقام ، اذ القول باعتبار قصد الوجه مطلقاً مستلزم لعدم إمكان الاحتياط في المقام ، لان معنى الاحتياط هو الاتيان بما يحصل معه العلم بفراغ الذمة . وهذا مما لا يمكن العلم به ، بناء على اعتبار قصد الوجه مطلقاً ، إذ لا يحصل العلم بالفراغ بالاتيان بالاقل ، لاحتمال وجوب الاكثر ، ولا بالاتيان بالاكثر لاحتمال اعتبار قصد الوجه ، فلا يحصل العلم بالفراغ لا بالاتيان بالاقل ولا بالاتيان بالاكثر . وهذا مما لم يلتزم به احد حتى الشيخ (ره) نفسه ، إذ لا إشكال ولا خلاف في إمكان الاحتياط ، بل في حسنه بالاتيان بالاكثر . انما الكلام في وجوبه وعدمه والسر فيه ان قصد الوجه على القول بوجوبه يختص بصورة الامكان ، ففي مثل المقام لا يكون واجباً قطعاً ، والا لزم بطلان الاحتياط رأساً .

و (ثالثاً) ـ ان احتمال اعتبار قصد الوجه مما لم يدل عليه دليل وبرهان بل هو مقطوع البطلان على ما تقدم بيانه في بحث التعبدي والتوصلي .

و (رابعاً) ـ ان اعتبار قصد الوجه مع عدم تمامية دليله إنما هو في الواجبات الاستقلالية ، دون الواجبات الضمنية ، أي الاجزاء ، فراجع الأدلة التي ذكروها لاعتبار قصد الوجه .

وأجاب المحقق النائيني (ره) عن اصل الاشكال بأن الغرض (تارة) تكون نسبته الى الفعل المامور به نسبة المعلول الى علته التامة ، كالقتل بالنسبة الى قطع الاوداج ، و (اخرى) تكون نسبته اليه نسبة المعلول الى العلل الاعدادية . والفرق بينهما واضح ، فان الغرض على الاول مترتب على الفعل المأمور به بلا توسط امر آخر خارج عن قدرة المكلف ، وعلى الثاني لا يترتب على الفعل المأمور به ، بل يتوقف على مقدمات اخرى خارجة عن قدرة المكلف كحصول السنبل من الحبة فان الفعل الصادر من المكلف هو الزرع والسقي ونحوهما من المقدمات الاعدادية . وأما حصول السنبل فيتوقف على مقدمات اخرى خارجة عن قدرة المكلف ، كحرارة الشمس وهبوب الريح مثلا ، فلو علمنا بأن الغرض من القسم الاول يجب القطع بحصوله ، بلا فرق بين أن يكون الامر في مقام الاثبات متعلقاً بنفس الغرض او بعلته ، ففي مثله لو دار الامر بين الاقل والاكثر كان مورداً للاحتياط ، فيجب الاتيان بالاكثر تحصيلا للقطع بغرض المولى ، ولو علمنا كون الغرض من القسم الثاني فلا اشكال في ان حصول الغرض ليس متعلقاً للتكليف لعدم صحة التكليف بغير المقدور ، فلا يجب على المكلف إلا الاتيان بما امر به المولى وهو نفس الفعل المأمور به . وفي مثله لو دار الامر بين الاقل والاكثر وجب الاتيان بالاقل ، للعلم بوجوبه على كل تقدير ، وكان وجوب الاكثر مورداً للاصل ، لعدم العلم به . وأما لو شككنا في ذلك ولم نعلم بأن الغرض من القسم الاول ليجب الاحتياط عند دوران الامر بين الاقل والاكثر أو من القسم الثاني ليرجع الى اصالة البراءة عن الاكثر ، فلا مناص من الرجوع الى الامر ، فان كان متعلقاً بالغرض كالامر المتعلقة بالطهارة من الحدث في مثل قوله تعالى : (ان كنتم جنباً فاطهروا) يستكشف منه كون الغرض مقدوراً لنا ، لانه لو لم يكن مقدوراً لم يأمر المولى الحكيم به ، لقبح التكليف بغير

المقدور ، فيجب الاحتياط عند دوران الامر بين الاقل والاكثر تحصيلا للعلم بغرض المولى ، وإن كان متعلقاً بفعل المأمور به كالاوامر المتعلقة بالصلاة والصوم ونحوهما ، يستكشف منه كون الغرض غير مقدور لنا ، وإلا كان تعلق الامر به أولى من تعلقه بالمقدمة ، فلا يجب الاحتياط عند دوران الامر بين الاقل والاكثر . والمقام من هذا القبيل ، فان الامر قد تعلق بنفس الفعل المأمور به ويستكشف منه ان الغرض ليس متعلقاً للتكليف ، فلا يجب علينا إلا الاتيان بما علم تعلق التكليف به وهو الاقل . وأما الاكثر فيرجع فيه الى الاصل .

وفيه ما تقدم في بحث الصحيح والاعم من ان المترتب على المأمور به غرضان : (أحدهما) ـ الغرض الاقصى الذي نسبته الى المأمور به نسبة المعلول الى العلل الاعدادية ، فليس مقدوراً للمكلف ولا متعلقاً للتكليف (ثانيهما) ـ الغرض الاعدادي الذي نسبته الى الفعل المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة ، وقد يعبر عنه في كلام بعض الاساطين بسد باب العدم من ناحية هذه المقدمة أي الفعل المأمور به ، فعلى القول بوجوب تحصيل الغرض يجب الاتيان بالاكثر تحصيلا للعلم بهذا الغرض الذي تكون نسبته الى المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة ، فكون الغرض الاقصى خارجا عن قدرة المكلف لا يفيد في دفع الاشكال ، بعد الالتزام بوجوب الاحتياط . فيما اذا كان الغرض مترتباً على المأمور به ترتب المعلول على العلة التامة ، لان الغرض الاعدادى الذي نشك في حصوله باتيان الاقل يكفي لوجوب الاحتياط والاتيان بالاكثر .

والصحيح في الجواب أن يقال أنه إن كان الغرض بنفسه متعلقاً للتكليف كما إذا أمر المولى بقتل زيد ، ففي مثل ذلك يجب على المكلف إحراز حصوله والاتيان بما يكون محصلا له يقيناً . وأما إن كان التكليف متعلقاً بالفعل المأمور به ، فلا يجب على العبد إلا الاتيان بما امر به المولى . وأما كون المأمور به وافياً بغرض

المولى ، فهو من وظائف المولى . فعليه ان يأمر العبد بما يفي بغرضه ، فلو فرض عدم تمامية البيان من قبل المولى لا يكون تفويت الغرض مستنداً الى العبد فلا يكون العبد مستحقاً للعقاب .

وبالجملة لا يزيد الغرض على اصل التكليف ، فكما ان التكليف الذى لم يقم عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، كذلك الغرض الذي لم يقم عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فاذا دار الامر بين الاقل والاكثر ، فكما أن التكليف بالزائد على القدر المتيقن مما لم تقم عليه حجة من قبل المولى فيكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان ، كذلك الغرض المشكوك ترتبه على الاقل أو الاكثر ، فانه على تقدير ترتبه على الاقل كانت الحجة عليه تامة . وصح العقاب على تفويته بترك الاقل . وعلى تقدير ترتبه على الاكثر لم تقم عليه الحجة من قبل المولى . وكان العقاب على تفويته بترك الاكثر عقاباً بلا بيان .

هذا كله بناء على ما هو المشهور من مذهب العدلية من تبعية الاحكام للملاكات في متعلقاتها ، واما على القول بكونها تابعة للمصالح في نفسها ، كما مال اليه صاحب الكفاية في بعض كلماته ، وكما هو الحال في الاحكام الوضعية مثل الملكية والزوجية ونحوها ، فالاشكال مندفع من اصله كما هو ظاهر .

المقام الثاني في جريان البراءة الشرعية وعدمه . وملخص الكلام فيه أنه ان قلنا بجريان البراءة العقلية ، فلا ينبغي الاشكال في جريان البراءة الشرعية ايضاً بملاك واحد . وهو عدم جريان الاصل في الاطلاق ، باعتبار كونه سعة على المكلف ، ولا يكون تضييقاً عليه ليشمله حديث الرفع ونحوه . فيجري الاصل في التقييد بلا معارض ، فكما قلنا ان الاصل عدم التقييد بمعنى قبح العقاب عليه لعدم البيان ، كذلك نقول برفع المؤاخذة على التقييد لكونه مما لا يعلم ،

فيشمله مثل حديث الرفع . وإن قلنا بعدم جريان البراءة العقلية وعدم انحلال العلم الاجمالي ، ففي جواز الرجوع الى البراءة الشرعية وجهان . ذهب صاحب الكفاية (ره) والمحقق النائيني (ره) الى الأول . اما صاحب الكفاية فذكر في وجهه ان عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ماشك في جزئيته ، فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر ، ويعينه في الأول . وأما المحقق النائيني (ره) فذكر في وجهه أن مفاد حديث الرفع ونحوه عدم التقييد في مرحلة الظاهر ، فيثبت به الاطلاق ظاهراً ، لأن عدم التقييد هو عين الاطلاق ، باعتبار أن التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة ، فالاطلاق عدم التقييد في مورد كان صالحاً للتقييد ، فبضميمة مثل حديث الرفع الى ادلة لاجزاء والشرائط يثبت الاطلاق في مرحلة الظاهر .

والتحقيق عدم صحة التفكيك بين البراءة العقلية والشرعية ، وأنه على تقدير عدم جريان البراءة العقلية كما هو المفروض لا مجال لجريان البراءة الشرعية ايضاً . وذلك لأن عمدة ما توهم كونه مانعاً عن جريان البراءة العقلية أمران : (الأول) ـ لزوم تحصيل الغرض المردد ترتبه على الاقل والاكثر . (الثاني) ـ أن الاقل المعلوم وجوبه على كل تقدير هو الطبيعة المرددة بين الاطلاق والتقييد فكل من الاطلاق والتقييد مشكوك فيه ، فلا ينحل العلم الاجمالي لتوقفه على اثبات الاطلاق ، فما لم يثبت الاطلاق كان العلم الاجمالي باقياً على حاله . وعليه يكون الشك في سقوط التكليف باتيان الاقل لا في ثبوته ، فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال دون البراءة . ومن الظاهر أن كلا من هذين الوجهين لو تم لكان مانعاً عن الرجوع الى البراءة الشرعية ايضاً .

(أما الوجه الاول) ـ فلان الغرض الواصل بالعلم الاجمالي لو لزم تحصيله على كل تقدير كما هو المفروض ، فلا ينفع الرجوع الى مثل حديث الرفع مع

الشك في حصول الغرض باتيان الاقل ، إذ غاية ما يدل عليه حديث الرفع ونحوه من أدلة البراءة الشرعية هو رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهراً ، بمعنى عدم العقاب على تركه . ومن المعلوم أن رفع الجزئية عن الجزء المشكوك فيه ظاهراً لا يدل على كون الغرض مترتباً على الاقل . (وبعبارة اخرى) اصالة عدم جزئية المشكوك لا يترتب عليها كون الغرض مترتباً على الاقل ، لعدم كونه من آثاره الشرعية ، فاحراز كون الغرض مترتباً على الاقل بها مبني على القول بالاصل المثبت ولا نقول به ، فيجب الاتيان بالاكثر لاحراز حصول الغرض (وبعبارة ثالثة) بعد الالتزام بوجوب تحصيل الغرض بحكم العقل وكون المكلف معاقباً بترك تحصيله . لا ينفع الرجوع الى مثل حديث الرفع ، لكونه دالا على عدم العقاب بترك الجزء المشكوك فيه ، لا على رفع العقاب بترك تحصيل الغرض . نعم لو كان ما دل على رفع الجزئية من الامارات الناظرة الى الواقع لترتبت عليه لوازمه العقلية ، فيحكم بترتب الغرض على الاقل . لحجية مثبتات الامارات دون الاصول على ما ذكر في محله ، كما انه لو كان دليل البراءة الشرعية وارداً في خصوص دوران الامر بين الاقل والاكثر لزم الحكم بكفاية الاقل ، وترتب الغرض عليه صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية . واما إذا لم تكن أدلة البراءة من الامارات الناظرة الى الواقع ، الى بل من الاصول الناظرة الى تعيين الوظيفة عند العجز عن الوصول الى الواقع ، ولم تكن واردة في خصوص دوران الامر بين الاقل والاكثر كما هو المفروض فلا يفيد الرجوع اليها لنفي وجوب الاكثر بعد حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض وعدم العلم بترتبه على الاقل .

و (أما الوجه الثاني) فلان جريان البراءة عن الاكثر ـ أي عن تقييد الاقل بانضمام الاجزاء المشكوك فيها ـ لا يثبت تعلق التكليف بالاقل على نحو الاطلاق ، إلا على القول بالاصل المثبت ، لما ذكرناه مراراً من ان التقابل بين

الاطلاق والتقييد بحسب مقام الثبوت هو تقابل التضاد ، إذ الاطلاق بحسب مقام الثبوت عبارة عن لحاظ الطبيعة بنحو السريان واللا بشرط القسمي . والتقييد عبارة عن لحاظها بشرط شيء . والطبيعة الملحوظة بنحو لا بشرط مضادة مع الطبيعة الملحوظة بشرط شيء . ومع كون التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد لا يمكن إثبات الاطلاق بنفي التقييد ، ومعه لا ينحل العلم الاجمالي المقتضي لوجوب الاحتياط ، فلا تجري البراءة النقلية كما لا تجري البراءة العقلية نعم بناء على ما ذكرناه من أن انحلال العلم الاجمالي لا يحتاج الى إثبات الاطلاق بل يكفيه جريان الاصل في احد الطرفين بلا معارض ، جرت البراءة العقلية والنقلية في المقام بملاك واحد .

فتلخص مما ذكرناه عدم صحة التفكيك بين البراءة العقلية والنقلية في المقام فلا بد من القول بجريان البراءة عقلا ونقلا ، كما اختاره شيخنا الانصاري (ره) وهو الصحيح على ما تقدم بيانه ، أو الالتزام بقاعدة الاشتغال وعدم جواز الرجوع الى البراءة العقلية والنقلية .

(تنبيه)

ذكر صاحب الكفاية (ره) في المقام اشكالا وهو أنه بعد جريان البراءة الشرعية عن وجوب الأكثر كيف يمكن الالتزام بوجوب الأقل . ولا دليل عليه ، فان الادلة الاولية تدل على وجوب المركب التام ، وبعد رفع جزئية الجزء المشكوك فيه بمثل حديث الرفع لا يبقى دليل على وجوب الباقي .

وأجاب عنه بأن نسبة حديث الرفع الى أدلة الاجزاء والشرائط نسبة

الاستثناء الى المستثنى منه ، فبضميمته اليها يحكم باختصاص الجزئية بغـــير حال الجهل .

والتحقيق أن وجوب الاقـل لا يحتاج الى دليل آخر ، فان نفس العلم الاجمالي بوجوب الاقل المردد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كاف في وجوبه فالاشكال المذكور وجوابه ساقط من أصله . والظاهر (والله العالم) أن الاشكال المذكور نشأ من الخلط بين الجهل والنسيان والاضطرار والاكراه ، فانه في باب الاضطرار بعد رفع جزئية بعض الاجزاء للاضطرار الى تركه بقوله ﷺ : (وما اضطروا) يحتاج وجوب الباقي الى الدليل ، لان الادلة الاولية انما دلت على وجوب المركب التام . وبعد رفع اليد عنها لادلة الاضطرار لم يبق دليل على وجوب بقية الاجزاء ، وكذا الحال في باب الاكراه والنسيان . والاشكال المذكور وارد لا مدفع له في هذه الموارد . ولا يفيد ما ذكره صاحب الكفاية في مقام الجواب عنه من أن نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء والشرائط هي نسبة الاستثناء الى المستثنى منه . وذلك لان النسبة المذكورة إنما تتم بعد ما دل دليل على وجوب البقية . والكلام فعـلا في وجود هذا الدليل ، ولا يمكن إثباته اى اثبات وجوب البقية بنفس حديث الرفع ، فان مفاده نفي وجوب ما اضطر اليه ، لا اثبات وجوب بقية الاجزاء والشرائط ، فبعد رفع اليد عن الادلة الاوليـة الدالة على المركب التام لاجل الاضطرار لم يبق دليل على وجوب البقية .

نعم لو دل دليل خاص على وجوب البقية في مورد كما في الصلاة ، فانها لا تسقط بحال ، فهو المتبع ، أو تمت قاعدة الميسور كبرى وصغرى ، فيعمل بها . وإلا فيشكل الحكم بوجوب البقية كما في الصوم ، فانه بعد الافطار في بعض أجزاء اليوم لاجل الاضطرار لا دليل على وجوب الامساك في بقية اجزاء

ذلك اليوم . وأوضح منه الوضوء فيما لم يكن الماء كافياً لغسل جميع الاعضاء ، فانه لا دليل على وجوب غسل بعض الاعضاء دون بعض آخر . وسيجيء التعرض لتفصيل ذلك في محله إن شاء الله تعالى . وقد عرفت أن كل ذلك أجنبي عن المقام ، لأن العلم الاجمالي بوجوب الأقل المردد بين كونه بنحو الاطلاق أو التقييد كاف في اثبات وجوبه بلا حاجة الى دليل آخر .

بقي الكلام في الاستصحاب ، فقد تمسك به للاشتغال مرة وللبراءة اخرى . أما التمسك به للاشتغال فتقريبه أن التكليف متعلق بما هو مردد بين الاقل والاكثر ، فالواجب مردد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع ، فان التكليف لو كان متعلقاً بالاقل ، فهو مرتفع بالاتيان به يقيناً ولو كان متعلقاً بالاكثر فهو باق يقيناً ، فبعد الاتيان بالاقل نشك في سقوط التكليف المتيقن ثبوته قبل الاتيان به ، فيستصحب بقاؤه على نحو القسم الثاني من استصحاب الكلي . وبعد جريان هذا الاستصحاب والحكم ببقاء التكليف تعبداً يحكم العقل بوجوب الاتيان بالاكثر تحصيلا للعلم بالفراغ ، لا أنه يترتب الحكم بوجوب الاكثر على نفس الاستصحاب حتى يكون مثبتاً بالنسبة اليه ، بل المترتب على الاستصحاب هو الحكم ببقاء التكليف فقط . وأما وجوب الاتيان بالأكثر فانما هو بحكم العقل بعد إثبات الاشتغال وبقاء التكليف ، للملازمة بين بقاء التكليف وحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالفراغ . هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بالاستصحاب للاشتغال .

ويرد عليه (أولا) — أن جريان القسم الثاني من استصحاب الكلي متوقف على كون الحادث مرددا بين المرتفع والباقي ، لاجل تعارض الاصل في كل منهما ، كما اذا تردد الحدث المتحقق ممن كان متطهراً بين الأصغر والأكبر فان أصالة عدم تحقق الأكبر معارض بأصالة عدم تحقق الاصغر ، فبعد

الوضوء نشك في ارتفاع الحدث المتيقن حدوثه ، لكونه مردداً بين ما هو مرتفع يقيناً وما هو باق كذلك ، فيستصحب الحدث الكلي . وأما فيما لم تتعارض فيه الاصول ، بل احرز حال الفرد الحادث بضميمة الاصل الى الوجدان فلم يبق مجال للرجوع الى استصحاب الكلي كما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر ، ثم احتمل عروض الجنابة له بخروج بلل يحتمل كونه منياً ، ففي مثل ذلك لا معنى للرجوع الى استصحاب الكلي بعد الوضوء ، لأن الحدث الاصغر كان متيقناً . إنما الشك في انقلابه الى الاكبر ، فتجري اصالة عدم حدوث الاكبر . وبضم هذا الاصل الى الوجدان يحرز الفرد الحادث وأنه الاصغر ، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلي . والمقام من هذا القبيل بعينه ، فان وجوب الاقل هو المتيقن . وبضميمة اصالة عدم وجوب الأكثر يحرز حال الفرد ، ويتعين في الاقل ، فلم يبق مجال لجريان استصحاب الكلي .

وبالجملة الرجوع الى القسم الثاني من استصحاب الكلي إنما هو فيما إذا كان الفرد الحادث مردداً بين المرتفع والباقي . وأما لو كان أحد الفردين متيقناً والآخر مشكوكا فيه ، فيجرى الاصل فيه بلا معارض ، فلا تصل النوبة الى استصحاب الكلي .

و (ثانياً) ـ أن الاستصحاب المذكور ـ على تقدير جريانه في نفسه ـ معارض باستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر لو لم نقل بكونه محكوماً فيسقط للمعارضة أو لكونه محكوماً . واما التمسك بالاستصحاب للبراءة فتقريبه بوجوه :

(التقريب الأول) ـ استصحاب عدم لحاظ الأكثر حين جعل التكليف . وفيه (أولا) ـ ان عدم اللحاظ ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي ، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه . و (ثانياً) ـ أن الأمر في المقام دائر بين

لحاظ الأقل بشرط شيء الذي هو عبارة عن لحاظ الأكثر ، وبين لحاظ الأقل بنحو اللا بشرط القسمي ، بعد العلم الاجمالي بتحقق أحدهما ، لاستحالة الاهمال في مقام الثبوت . وكما أن لحاظ الأقل بشرط شيء مسبوق بالعدم ومشكوك الحدوث ، كذلك لحاظ الأقل بنحو اللا بشرط القسمي ايضاً مسبوق بالعدم ومشكوك الحدوث ، فجريان الاستصحاب في كل منهما معارض بجريانه في الآخر

(التقريب الثاني) ـ استصحاب عدم الجزئية لما هو مشكوك الجزئية ، وحيث أن الجزئية امر انتزاعي تنتزع عن الأمر بالمركب ، فاستصحاب عدم الجزئية يرجع الى استصحاب عدم تعلق الأمر بالمركب من هذا الجزء المشكوك فيه وهو التقريب الثالث ويرد عليه ان هذا الاستصحاب معارض بمثله حسب ما اشرنا اليه آنفاً من ان الأقل المتيقن الذى تعلق الأمر والتكليف به أمره دائر بين الاطلاق والتقييد ، فكما أن تعلق التكليف بالأقل على نحو التقييد مشكوك الحدوث ، كذلك تعلق التكليف به على نحو الاطلاق ايضاً مشكوك الحدوث فاجراء الاستصحاب فيهما مناف للعلم الاجمالي ، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح فتلخص مما ذكرناه عدم صحة التمسك بالاستصحاب في المقام ، لا للاشتغال ولا للبراءة .

(المقام الثاني) في دوران الامر بين الاقل والاكثر في الاجزاء التحليلية وهو على أقسام ثلاثة :

(القسم الاول) ـ أن يكون مايحتمل دخله في المامور به على نحو الشرطية موجوداً مستقلا غاية الامر أنه يحتمل تقيد المامور به به ، كما إذا احتمل اعتبار التستر في الصلاة مثلا . والحكم في هذا القسم هو ما ذكرناه في دوران الامر بين الاقل والاكثر في الاجزاء الخارجية من جريان البراءة عقلا ونقلا ، فان الاقل المتيقن الذى تعلق التكليف به امره دائر بين الاطلاق والتقييد ، فتجري

اصالة البراءة عن الاشتراط . ولا تعارضها أصالة البراءة عن الاطلاق ، لعدم كون الاطلاق ضيقاً على المكلف ، فلا يكون مورداً للبراءة في نفسه ، ويجري في المقام جميع الاشكالات المتقدمة والموانع من جريان البراءة والجواب عنها هو ما تقدم حرفاً بحرف ، ولا حاجة الى الاعادة .

(القسم الثاني) ـ ان يكون ما يحتمل دخله في الواجب أمراً غير مستقل عنه خارجا ، ولم يكن من مقوماته الداخلة في حقيقته ، بل كانت نسبته اليه نسبة الصفة الى الموصوف والعارض الى المعروض ، كما لو دار أمر الرقبة الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنة أو الاعم منها ومن الكافرة . وهذا القسم كسابقه في جريان البراءة العقلية والنقلية فيه بملاك واحد ، فان تعلق التكليف بالطبيعي المردد بين الاطلاق والتقييد معلوم اجمالا ، فتجري أصالة البراءة عن التقييد بلا معارض ، ولا تعارض باصالة البراءة عن الاطلاق ، لعدم كون الاطلاق ضيقاً وكلفة على المكلف ، ولا يكون مجرى للاصل في نفسه كما مر مراراً .

واستشكل صاحب الكفاية (ره) في جريان البراءة العقلية فيه وفي سابقه بدعوى أن جريان البراءة في موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر مبنى على انحلال العلم الاجمالي بكون الاقل متيقناً على كل تقدير . والمقام ليس كذلك لان وجود الطبيعي في ضمن المقيد متحد معه بل عينه خارجا ، ووجود الطبيعي في ضمن غيره مما هو فاقد للقيد مباين له ، فلا يكون هناك قدر متيقن في البين لينحل به العلم الاجمالي وتجري اصالة البراءة .

وفيه (اولا) ـ ان الملاك في الانحلال جريان الاصل في بعض الاطراف بلا معارض ، كما مر مراراً . والمقام كذلك ، فان تعلق التكليف بطبيعي الرقبة المردد بين الاطلاق بالنسبة الى الايمان والكفر أو التقييد بخصوص الايمان

معلوم وهذا هو القدر المتيقن . إنما الشك في خصوصية الاطلاق والتقييد ، وحيث أن في الاطلاق توسعة على المكلف لاضيقاً وكلفة عليه ، فلا يكون مورداً لجريان الاصل في نفسه ، فتجري اصالة البراءة عن التقييد بلا معارض . و (بعبارة اخرى) المراد من كون الاقل متيقناً الموجب لانحلال العلم الاجمالي ليس هو المتيقن في مقام الامتثال ، كي يقال أن وجود الطبيعي في ضمن المقيد مباين مع وجوده في ضمن غيره ، فلا يكون هناك قدر متيقن ، بل المراد هو المتيقن في مقام تعلق التكليف وثبوته . ولا ينبغي الاشكال في وجود القدر المتيقن في هذا المقام ، فان تعلق التكليف بالطبيعي المردد بين الاطلاق والتقييد متيقن . إنما الشك في خصوصية الاطلاق والتقييد فتجري البراءة عن التقييد بلا معارض على ما ذكرناه مراراً .

و (ثانياً) ـ ان هذا الاشكال لو تم لجرى في الشك في الجزئية ايضاً ، وذلك لأن كل واحد من الأجزاء له اعتباران : (الأول) ـ اعتبار الجزئية وان الوجوب المتعلق بالمركب متعلق به ضمناً . (الثاني) ـ اعتبار الشرطية وان سائر الأجزاء مقيد به ، لأن الكلام في الأقل والأكثر الارتباطيين ، فيكون الشك في الجزئية شكا في الشرطية بالاعتبار الثاني . فيجري الاشكال المذكور ، فلا وجه لاختصاصه بالشك في الشرطية .

(القسم الثالث) ـ ان يكون ما يحتمل دخله في الواجب مقوماً له بان تكون نسبته اليه نسبة الفصل الى الجنس ، كما اذا تردد التيمم الواجب بين تعلقه بالتراب او مطلق الارض الشامل له والرمل والحجر وغيرها ، وكما اذا أمر المولى عبده باتيان حيوان فشك في أنه اراد خصوص الفرس أو مطلق الحيوان ، ففي مثله ذهب صاحب الكفاية (ره) والمحقق النائيني (ره) الى عدم جريان البراءة

أما صاحب الكفاية فقد تقدم وجه اشكاله والجواب عنه ، فلا نحتاج الى الاعادة . وأما المحقق النائيني (ره) فذكر ان الجنس لا تحصل له في الخارج الا في ضمن الفصل ، فلا يعقل تعلق التكليف به ، إلا مع أخذه متميزاً بفصل فيدور امر الجنس المتعلق للتكليف بين كونه متميزاً بفصل معين او بفصل مامن فصوله . وعليه فيكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، لا من دوران الامر بين الاقل والاكثر . لانه لا معنى للقول بأن تعلق التكليف بالجنس متيقن ، إنما الشك في تقيده بفصل ، بل نقول تقيده بالفصل متيقن إنما الشك والترديد في تقيده بفصل معين او فصل من فصوله ، لما ذكرناه من عدم معقولية كون الجنس متعلقاً للتكليف إلا مع اخذه متميزاً بفصل ، فيدور الامر بين التخيير والتعيين . والعقل يحكم بالتعيين ، فلا مجال المرجوع الى البراءة عن كلفة التعيين .

ثم إنه (ره) قسم دوران الامر بين التخيير والتعيين الى اقسام ثلاثة ، واختار في جميعها الحكم بالتعيين . وحيث ان التعرض لذكر الاقسام وما لها من الاحكام مما تترتب عليه فوائد كثيرة في استنباط الاحكام الشرعية ، فنحن نتبعه في ذكر الاقسام ونتكلم في احكامها حسب مايساعده النظر فنقول :

(القسم الاول) ـ ما إذا دار الامر بين التخيير والتعيين في مرحلة الجعل في الاحكام الواقعية ، كما اذا شككنا في ان صلاة الجمعة في عصر الغيبة هل هي واجب تعييني او تخييري ؟

(القسم الثاني) ـ ما اذا دار الامر بين التخيير والتعيين في مرحلة الجعل في الاحكام الظاهرية ، ومقام الحجية ، كما اذا شككنا في ان تقليد الاعلم واجب تعييني على العامي العاجز عن الاحتياط ، او هو مخير بين تقليده وتقليد غير الأعلم ؟

(القسم الثالث) ـ ما اذا دار الأمر بين التخيير والتعيين في مقام الامتثال لأجل التزاحم ، بعد العلم بالتعيين في مقام الجعل ، كما إذا كان هنا غريقان يحتمل كون احدهما بعينه نبياً مثلا ، ولم نتمكن إلا من إنقاذ احدهما ، فيدور الأمر بين وجوب انقاذه تعييناً او تخييراً بينه وبين الآخر ، هذه هي اقسام دوران الامر بين التخيير والتعيين . وقبل الشروع في بيان حكم الاقسام من البراءة أو الاحتياط لابد من بيان امرين :

(الاول) ـ ان محل الكلام انما هو فيما اذا لم يكن في البين أصل لفظي من الاطلاق ونحوه ، ولااستصحاب موضوعي يرتفع به الشك ، كما اذا علمنا بالتعيين ثم شككنا في انقلابه الى التخيير أو بالعكس ، فانه مع وجود احد الامرين يرتفع الشك فلا تصل النوبة الى البراءة او الاحتياط .

(الثاني) ـ ان محل الكلام إنما هو فيما اذا كان الوجوب في الجملة متيقناً ودار امره بين التخيير والتعيين . كما في الامثلة التي ذكرناها . وأما اذا لم يكن الوجوب متيقناً في الجملة ، كما اذا دار الامر بين كون شيء واجباً تعيينياً أو واجباً تخييرياً او مباحاً ، فلا ينبغي الشك في جواز الرجوع الى البراءة عن الوجوب .

اذا عرفت هذين الامرين فنقول : اما القسم الاول فله صور ثلاث :

(الصورة الاولى) ـ ان يعلم وجوب كل من الفعلين في الجملة ، ويدور الامر بين ان يكون الوجوب فيهما تعيينيا ليجب الاتيان بهما معاً في صورة التمكن ، أو تخييريا ليجب الاتيان بأحدهما . (الصورة الثانية) ـ ان يعلم وجوب فعل في الجملة ، وعلم ايضاً سقوطه عند الاتيان بفعل آخر ، ودار الامر بين ان يكون الفعل الثاني عدلا للواجب ، ليكون الوجوب

تخييرياً بينه وبين الواجب الاول ، او مسقطاً له لاشتراط التكليف بعدمه كالقراءة الواجبة في الصلاة المرددة بين ان يكون وجوبها تعيينياً مشروطاً بعدم الائتمام ، أو يكون تخييرياً بينهما على ما مثلوا . وفي التمثيل بها لهذا المقام إشكال سيجيء التعرض له قريباً ان شاء الله تعالى . وتظهر الثمرة بين الاحتمالين فيما اذا عجز المكلف عن القراءة ، فانه على تقدير كون الوجوب تخييرياً يتعين عليه الائتمام ، كما هو الحال في كل واجب تخييري تعذر عدله . وعلى تقدير كون وجوب القراءة تعيينياً مشروطاً بعدم الائتمام لا يجب عليه الائتمام .

ثم إن هاتين الصورتين على طرفي النقيض ، فان وجوب ما يحتمل كونه عدلا للواجب الاول معلوم في الجملة في الصورة الاولى ، إنما الشك في ان الاتيان به مسقط للامتثال بالواجب الاول اولا . واما في الصورة الثانية فالمسقطية متيقنة ، انما الشك في كونه عدلا للواجب الاول ليكون واجباً تخييرياً ، أو ان عدمه شرط لوجوب الواجب .

(الصورة الثالثة) ـ ان يعلم وجوب فعل في الجملة ، واحتمل كون فعل آخر عدلا له ، مع عدم احراز وجوبه ولا كونه مسقطاً ، كما اذا علمنا بوجوب الصيام في يوم ، واحتملنا ان يكون إطعام عشرة مساكين عدلا له في تعلق الوجوب التخييري بهما ، هذه هي الصور الثلاث .

(اما الصورة الاولى) فلا اثر للشك فيها فيما اذا لم يتمكن المكلف إلا من احد الفعلين ، ضرورة وجوب الاتيان به حينئذ اما لكونه واجباً تعيينيا أو عدلا لواجب تخييري متعذر . (وبعبارة اخرى) يعلم كونه واجبا تعيينيا فعلا غاية الامر لا يعلم انه تعييني بالذات أو تعييني بالعرض ، لاجل تعذر عدله . وإنما تظهر الثمرة فيما اذا تمكن المكلف من الاتيان بهما معاً ، فيدور الأمر بين وجوب

الاتيان بهما وجواز الاقتصار على احدهما . والتحقيق هو الحكم بالتخيير ، وجواز الاكتفاء بأحدهما ، لان تعلق التكليف بالجامع بينهما متيقن ، وتعلقه بخصوص كل منهما مجهول مورد لجريان البراءة بلا مانع .

و (أما الصوره الثانية) فقد عرفت انه لا ثمرة فيها في كون الوجوب تعيينياً أو تخييرياً ، الا فيما إذا تعذر ما علم وجوبه في الجملة ، فانه على تقدير كون وجوبه تخييرياً ، يجب عليه الاتيان بالطرف الآخر المعلوم كونه مسقطاً للواجب ، وعلى تقدير كون وجوبه تعيينياً لا شيء عليه ، فالشك في التعيين والتخيير في هذه الصورة يرجع الى الشك في وجوب ما يحتمل كونه بدلا للواجب عند تعذره . وهو مورد للبراءة ، فتكون النتيجة في هذه الصورة هي نتيجة التعيين دون التخيير .

ثم إن المحقق النائيني (ره) استدل على كون الوجوب تعيينياً في خصوص مسألة القراءة والائتمام التي ذكروها مثالا لهذه الصورة بما ورد عن النبي (ص) من ان سين بلال عند الله شين بتقريب ان الائتمام لو كان بدلا للقراءة لوجب عليه الائتمام على تقدير التمكن منه ، وعدم جواز الاكتفاء بالسين بدلا عن الشين .

وفيه (اولا) ان الرواية ضعيفة بالارسال فلا يصح الاستدلال بها .

و (ثانياً) ـ ان ما يتحمله الامام عن المأموم هي القراءة ، وليس فيها حرف الشين ليتعين الائتمام عند تعذر التلفظ به على تقدير كون الوجوب تخييرياً فأمر بلال دائر بين ترك الصلاة رأساً والاكتفاء بالسين بدلا عن الشين في التشهد الذي لا فرق فيه بين الاتيان بالصلاة فرادى أو جماعة ، لعدم قدرته على التلفظ بالشين . والتكليف بغير المقدور قبيح يستحيل صدوره من الحكيم تعالى فقال النبي صلى الله عليه وآله ـ على تقدير صحه الرواية ـ ان تكليفه الاكتفاء بالسين لا ترك الصلاة رأساً .

وهذا مما لا يرتبط بالمقام أصلا . ولو كان الاستدلال المذكور مبنياً على ان قوله ﷺ: ان سين بلال شين يدل على ان التلفظ بالحروف غلطاً يكفي عن التلفظ بها صحيحاً عند التعذر ، حتى في القراءة ، فلا يجب الائتمام ، فيستكشف منه عدم كونه عدلا للقراءة . فيرده ان هـذا خروج عن مفاد النص ، فان مفاده الاكتفاء بالسين بدلا عن الشين لا الاكتفاء بكل لفظ عن الآخر .

و (ثالثاً) ـ ان التمثيل بمسألة القراءة والائتمام للمقام غير صحيح ، لان المكلف مكلف بطبيعي الصلاة وله ان يوجده في ضمن اي فرد من افراده فهو مخير بين الاتيان بالصلاة فرادى ، فتجب عليه القراءة والاتيان بها جماعة ، فيتحملها الامام عنه ، فليس هناك ترديد ودوران بين التخيير والتعيين بل التخيير بين هذين الفردين من الكلي ثابت ومعلوم ، مع كون احدهما افضل من الآخر كالتخيير في سائر الجهات والخصوصيات المتفاوتة في الفضيلة أو في بعض الاحكام فان المكلف مخير بين الاتيان بالصلاة في البيت والاتيان بها في المسجد ، مع التفاوت بينهما في الفضيلة . وعليه فلو تعذر الاتيان بفرد لا اشكال في وجوب الاتيان بفرد آخر ، فانه لا ريب في تعين الاتيان بالصلاة في البيت على تقدير تعذر الاتيان بها في المسجد وبالعكس ، ففي المقام لا ينبغي الاشكال في وجوب الاتيان بالصلاة جماعة على تقدير تعذر الاتيان بها فرادى ، لعدم القدرة على القراءة . هذا ما تقتضيه القاعدة ، إلا أنه وردت نصوص كثيرة (١) تدل على

---

(١) الوسائل (الطبعة الحديثة) ج ٤ ـ الباب الثالث من ابواب القراءة في الصلاة ـ الحديث (١) والباب (٥٩) من ابواب القراءة ـ الحديث (٢) والباب (٣٠) من ابواب قراءة القرآن ـ الحديث (٤) .

جواز الاكتفاء بما يحسنه من القراءة عند تعذر الجميع ، وإلا فيكتفي بما تيسر له من القرآن ولولا هذه النصوص لكان مقتضى القاعدة هو وجوب الائتمام على من لم يتمكن من القراءة الصحيحة .

و (أما الصورة الثالثة) فذهب جماعة من المحققين الى أن المرجع فيها اصالة الاشتغال والحكم بالتعيين . واستدل عليه بوجوه :

(الوجه الاول) ـ ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من ان دوران الامر بين التعيين والتخيير إن كان من جهة احتمال اخذ شيء شرطاً للواجب ، فيحكم فيه بالتخيير ، لان الشرطية امر قابل للوضع والرفع ، فيشملها حديث الرفع عند الشك فيها . وأما إن كان الدوران بينهما من جهة احتمال دخل خصوصية ذاتية في الواجب كما في المقام ـ لا يمكن الرجوع فيه الى ادلة البراءة ، لان الخصوصية إنما تكون منتزعة من نفس الخاص ، فلا تكون قابلة للوضع والرفع فلا يمكن الرجوع عند الشك فيها الى ادلة البراءة ، فلا مناص من الحكم بالاشتغال والالتزام بالتعيين في مقام الامتثال .

وفيه ان الخصوصية وإن كانت منتزعة من نفس الخاص وغير قابلة للوضع والرفع ، إلا ان اعتبارها في المأمور به قابل لهما ، فاذا شك في ذلك كان المرجع هو البراءة .

(الوجه الثاني) ـ ما ذكره المحقق النائيني (ره) وهو ان الشك في المقام شك في حصول الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف فيكون المرجع قاعدة الاشتغال والحكم بالتعيين ، فاذا دار الامر في كفارة تعمد الافطار مثلا بين خصوص صيام شهرين و بين الاعم منه ومن اطعام ستين مسكيناً ، كان الصيام مفرغا للذمة يقيناً . وأما الاطعام فسقوط التكليف المعلوم به مشكوك فيه ، فلا يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال بحكم العقل .

والذي ينبغي ان يقال ان التخيير المحتمل في المقام إما ان يكون تخييراً عقلياً ، كما اذا دار الامر بين تعلق التكليف بحصة خاصة أو بالجامع العرفي بينها وبين غيرها من سائر حصص الجامع . وإما ان يكون تخييراً شرعياً ، كما اذا كان مايحتمل وجوبه مبايناً في الماهية لما علم وجوبه في الجملة ولم يكن بينهما جامع عرفي ، نظير ما تقدم من المثال في كفارة تعمد الافطار . وقد ذكر في محله ان الوجوب التخييري في هذا القسم يتعلق بالجامع الانتزاعي المعبر عنه باحد الشيئين او احد الاشياء ، أما في موارد احتمال التخيير العقلي ، فتعلق التكليف بالجامع معلوم ، وانما الشك في كونه مأخوذاً في متعلق التكليف على نحو الاطلاق واللا بشرط ، او على نحو التقييد وبشرط شيء ، اذ لا يتصور الاهمال بحسب مقام الثبوت والاطلاق والتقييد وان كانا متقابلين ولم يكن شيء منهما متيقنا ، إلا انك قد عرفت سابقاً ان انحلال العلم الاجمالي غير متوقف على تيقن بعض الاطراف ، بل يكفي فيه جريان الاصل في بعض الاطراف بلا معارض . وقد سبق ان جريان اصالة البراءة العقلية والنقلية في جانب التقييد غير معارض بجريانها في طرف الاطلاق ، فاذا ثبت عدم التقييد ظاهراً لادلة البراءة لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشك الى الشك في الامتثال ، ليكون المرجع قاعدة الاشتغال ، فان الشك في الامتثال منشأه الشك في اطلاق الواجب وتقييده ، فاذا ارتفع احتمال القيد بالاصل يرتفع الشك في الامتثال ايضاً . ومن ذلك يظهر الحال في موارد احتمال التخيير الشرعي ، وان الحكم فيه ايضا هو التخيير ، لان تعلق التكليف بعنوان احد الشيئين في الجملة معلوم ، وانما الشك في الاطلاق والتقييد فتجرى اصالة البراءة عن التقييد . وبضم الاصل الى الوجدان يحكم بالتخيير .

(الوجه الثالث) ـ ما ذكره المحقق النائيني (ره) ايضاً ، وهو ان الوجوب التخييري يحتاج الى مؤنة زائدة في مقامي الثبوت والاثبات اما في مقام الثبوت فلا

حتياجه الى ملاحظة العدل ، وتعليق التكليف بالجامع بينه وبين الطرف الآخر .
وأما في مقام الاثبات فلاحتياجه الى ذكر العدل وبيانه فما لم تقم الحجة على المؤنة الزائدة يحكم بعدمها ، فيثبت الوجوب التعييني .

وفيه (اولا) ـ أنا لا نسلم ان الوجوب التخييري بحسب مقام الثبوت يحتاج الى مؤنة زائدة بنحو الاطلاق ، أي سواء كان التخيير المحتمل تخييراً عقلياً او تخييراً شرعياً ، فان التخيير العقلي يحتاج الى لحاظ الجامع فقط ، كما ان الوجوب التعييني يحتاج الى لحاظ الواجب الخاص فقط ، فليس هناك مؤنة زائدة في الوجوب التخييري . نعم فيما كان التخيير المحتمل تخييراً شرعياً يحتاج الى مؤنة زائدة ، لأن الجامع في التخيير الشرعي هو عنوان احد الشيئين كما كما تقدم . ومن الواضح ان لحاظ احد الشيئين يحتاج الى لحاظ نفس الشيئين فيكون الوجوب التخييري محتاجا الى مؤنة زائدة بالنسبة الى الوجوب التعييني .

و (ثانياً) ـ ان مرجع ما ذكره الى استصحاب عدم لحاظ العدل . واثبات الوجوب التعييني به متوقف على القول بالاصل المثبت ولا نقول به ، مضافا الى كونه معارضاً باستصحاب عدم لحاظ الطرف الآخر بالخصوص ، على ما سيجيء التعرض له في الجواب عن الوجه الرابع ان شاء الله تعالى . هذا كله فيما ذكره بحسب مقام الثبوت .

وأما ما ذكره من ان الوجوب التخييري يحتاج الى مؤنة زائدة في مقام الاثبات ، فهو إنما يتم فيما اذا دل دليل لفظي على وجوب شيء ، من دون ذكر عدل له فيتمسك باطلاقه لاثبات كون الوجوب تعيينياً . وأما فيما اذا لم يكن هناك دليل لفظي كما هو المفروض في المقام ، إذ محل كلامنا عدم وجود دليل لفظي والبحث عن مقتضى الاصول العملية ، اشرنا الى ذلك في اول بحث دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فلا يترتب عليه الحكم بالوجوب التعييني في المقام

بل لا ارتباط له بمحل البحث اصلا .

(الوجه الرابع) ـ ما ذكره بعضهم من التمسك باصالة عدم وجوب ما يحتمل كونه عدلا لما علم وجوبه في الجملة . وبضم هـذا الأصل الى العلم المذكور يثبت الوجوب التعييني .

وفيه أنه ان اريد بالأصل المذكور أصالة البراءة العقلية بمعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فمن الظاهر انه غير جار في المقام ، اذ لا يحتمل العقاب على ترك خصوص ما احتمل كونه عدلا للواجب في الجملة . وأما الجامع بينهما فاستحقاق العقاب على تركه معلوم ، فلا معنى للرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان . وان اريد به البراءة الشرعية ، فهو ايضاً غير تام ، لأن تعلق التكليف بالجامع معلوم على الفرض . وتعلقه بخصوص ما يحتمل كونه عدلا غير محتمل ، فلا معنى لجريان البراءة فيهما . وأما جريان البراءة في جعل العدل لما علم وجوبه في الجملة ، فهو راجع الى جريان البراءة عن الاطلاق . ومن الواضح عدم جريانها لما تقدم من ان الاطلاق توسعة لا منة في رفعه فلا يكون مشمولا لأدلة البراءة الشرعية . وإن اريد به استصحاب عدم جعل العدل للواجب المعلوم في الجملة ، ففيه (اولا) ـ انه معارض باستصحاب عدم جعل الوجوب التعييني لما يحتمل وجوبه تعييناً . و (ثانياً) ـ انه لا يثبت الوجوب التعييني بالاستصحاب المذكور إلا على القول بالأصل المثبت ولا نقول به .

فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام انه لا وجه للقول بالتعيين في هـذا القسم من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، وان المرجع هو البراءة عن وجوب الاتيان بخصوص ما يحتمل كونه واجباً تعييناً ، فتكون النتيجة هي الحكم بالتخيير .

ثم إن الحكم بالتخيير إنما يتم فيما اذا كان المكلف متمكناً من الاتيان بما

يحتمل كونه واجباً تعيينياً ، ليدور امر الوجوب الفعلي الثابت في الجملة بين التعيين والتخيير . واما إذا لم يتمكن من ذلك فالشك في كون الوجوب المجعول تعيينياً او تخييريا يرجع الى الشك في تعلق الوجوب الفعلي بما يحتمل كونه عدلا ولا يحكم حينئذ بالتخيير ليترتب عليه الوجوب المذكور ، بل يرجع الى اصالة البراءة عنه ، لأنه مجهول ، وكان العقاب على مخالفته عقابا بلا بيان ، هذا كله في القسم الأول من دوران الأمر بين التخيير والتعيين .

و (اما القسم الثاني) وهو دوران الأمر بين التخيير والتعيين في الحجية فيحكم فيه بالتعيين ، لأن ما علم بحجيته المرددة بين كونها تعيينية او تخييرية قاطع للعذر في مقام الامتثال ومبرىء للذمة بحسب مقام الظاهر يقيناً . واما الطرف الآخر المحتمل كونه حجة على نحو التخيير ، فهو محكوم بعدم الحجية عقلا وشرعا ، لما عرفت في اول بحث حجية الظن من ان الشك في الحجية بحسب مقام الجعل مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية ، فكل ما شك في حجيته لشبهة حكمية او موضوعية لا يصح الاعتماد عليه في مقام العمل . ولا يصح إسناد مؤداه الى المولى في مقام الافتاء ، فتكون النتيجة هي الحكم بالتعيين .

و (أما القسم الثالث) وهو ما اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال لاجل التزاحم فالحق فيه ايضاً هو الحكم بالتعيين . وتحقيق ذلك يستدعي ذكر امرين (الأول) ان التزاحم في مقام الامتثال يوجب سقوط احد التكليفين عن الفعلية لعجز المكلف عن امتثالهما ويبقى الملاكان في كلا الحكمين على حالهما ، اذ المفروض ان عجز المكلف هو الذي اوجب رفع اليد عن احد الحكمين في ظرف امتثال الآخر وإلا كان الواجب عليه امتثالهما معاً لتامية الملاك فيهما

(الثاني) ـ ان تنوب الملاك الملزم بعد إحرازه بمنزلة مخالفة التكليف الواصل في القبح واستحقاق العقاب بحكم العقل ، ولا يرتفع قبحه إلا بعجز المكلف

تكوينا او تشريعا ، كما اذا امره المولى بما لا يجتمع معه في الخارج ، فما لم يتحقق احد الأمرين يحكم العقل بقبح التفويت واستحقاق العقاب عليه .

إذا عرفت هذين الامرين ، فنقول اذا كان احد الواجبين المتزاحمين معلوم الأهمية ، فلا محالة يكون التكليف الفعلي متعلقا به بحكم العقل ، والملاك في الطرف الآخر وان كان ملزما في نفسه ، الا ان تفويته مستند الى عجزه تشريعا ، لان المولى امره بصرف القدرة في امتثال الاهم ، فيكون معذوراً في تفويته . نعم لو عصى التكليف بالأهم كان مكلفا بالمهم بناء على ما ذكرناه في محله من امكان التكليف بالضدين على نحو الترتب ، وإذا كان الواجبان المتزاحمان متساويين من حيث الملاك ، فلا يعقل تعلق التكليف الفعلي المطلق بخصوص احدهما دون الآخر ، بقبح الترجيح بلا مرجح . فلا مناص من الالتزام بتعلق التكليف بكل منهما مشروطا بعدم الاتيان بالآخر او بهما معا على نحو التخيير على الخلاف المذكور في شرح الواجب التخييري . وعلى كل تقدير لا اشكال في جواز الاكتفاء باحدهما عن الآخر لعدم قدرته على ازيد من ذلك في تحصيل غرض المولى ، وأما اذا كان احدهما محتمل الاهمية فلا إشكال في جواز الاتيان به وتفويت الملاك في الآخر ، لدوران الامر بين كونه واجبا متعينا في مقام الامتثال ، أو مخيراً بينه وبين الطرف الآخر . وعلى كل تقدير كان الاتيان به خاليا عن المحذور . واما الاتيان بالطرف الآخر وتفويت الملاك الذي احتمل اهميته ، فلم يثبت جوازه ، فانه متوقف على عجز المكلف عن تحصيله تكوينا أو تشريعا . والمفروض قدرته عليه تكوينا ، وهو واضح وتشريعا لعدم امر المولى باتيان خصوص الطرف الآخر ليوجب عجزه عن تحصيل الملاك الذي احتمل اهميته فلا يجوز تفويته ، والا لاستحق العقاب عليه بحكم العقل .

ومما ذكرناه ظهر الفرق بين هذا القسم والقسم الأول ، فان الشك في التخيير والتعيين في القسم الاول إنما كان ناشئاً من الشك في كيفية الجعل والجهل بمقتضي التكليف ، وبما يفي بغرض المولى ، فلا مانع فيه من الرجوع الى البراءة عن التكليف الزائد علي القدر المتيقن ؛ بخلاف الشك في هذا القسم ، فانه ناشيء من التزاحم وعدم القدرة على الامتثال ، بعد العلم بتعلق التكليف وباشتمال كل من الواجبين علي الملاك الملزم ، فلا مناص فيه من القول بالاشتغال تحصيلا للفراغ اليقيني والأمن من العقوبة علي كل تقدير .

(تنبيهات)

(الاول) ـ انه اذا ثبت كون شيء جزءاً للمأمور به أو شرطا له في الجملة ودار الامر بين كون الجزئية او الشرطية مطلقة ليبطل العمل بفقدانه ولو في حال النسيان ، أو مختصة بحال الذكر ليختص البطلان بتركه عمداً ، فهل القاعدة تقتضي الاطلاق ما لم يثبت التقييد بالدليل او تقتضي الاختصاص بحال الذكر ما لم يثبت الاطلاق بدليل خاص ؟ وجهان . وتحقيق ذلك يقتضي البحث عن امكان تكليف الناسي بغير ما نسيه من الاجزاء والشرائط واستحالته ، فاذا ثبتت صحة العمل الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط نسيانا ، كما في الصلاة ان كان المنسى من غير الاركان ، فهل يكون الحكم بالصحة لاجل انطباق المامور به على هذا العمل لاختصاص الجزئية او الشرطية بحال الذكر او لوفاء المأتي به بالملاك الملزم وسقوط الامر باستيفاء ملاكه . وهذا البحث وإن لم تترتب عليه ثمرة في الفرض المذكور اي فيما ثبتت صحة العمل الفاقد بالدليل ، إلا انه يترتب الاثر فيما لم تثبت صحة

العمل بالدليل باعتبار جريان الاصل العملي كما ستعرفه ان شاء الله تعالى .

فذهب جماعة الى استحالة توجيه التكليف الى الناسى ، وان الصحة في الفرض المذكور انما هي الوفاء بالملاك لا لانطباق المأتي به على المأمور به ، نظراً الى ان الناسي ان التفت الى كونه ناسيا انقلب الى الذاكر ، فلا يكون الحكم الثابت لعنوان الناسي فعليا في حقه ، وان لم يلتفت الى نسيانه ، فلا يعقل انبعاثه عنه ، وما لم يمكن الانبعاث لم يمكن البعث بالضرورة ، فعلى تقديرى الالتفات وعدمه يستحيل فعلية التكليف في حقه ، ومع استحالة الفعلية يمتنع الجعل بالضرورة .

واختار صاحب الكفاية (ره) امكان ذلك بوجهين : (الوجه الاول) ـ ان يوجه الخطاب الى الناسي لا بعنوانه ، بل بعنوان آخر ملازم له واقعا ، وان لم يكن الناسى ملتفتا الى الملازمة ليعود المحذور . وفيه ان هذا مجرد فرض وهمي لا واقع له ، ولاسيما ان النسيان ليس له ميزان مضبوط ليفرض له عنوان ملازم ، فانه يختلف باختلاف الاشخاص والازمان ، واختلاف متعلقه من الاجزاء الشرائط ، فكيف يمكن فرض عنوان يكون ملازما للنسيان اينما تحقق ولا سيما اذا اعتبر فيه عدم كون الناسي ملتفتا الى الملازمة بينهما .

الوجه الثاني ان يوجه التكليف الى عامة المكلفين بما يتقوم به العمل ثم يكلف خصوص الذاكر ببقية الاجزاء والشرائط ، فتختص جزئيتها وشرطيتها بحال الذكر . وهذا الوجه مما لا بأس به في مقام الثبوت ، إلا أنه يحتاج في مقام الاثبات الى الدليل . وقد ثبت ذلك في الصلاة ، فان الأمر بالاركان فيها مطلق بالنسبة الى عامة المكلفين . وأما بقية الاجزاء والشرائط فالأمر بها مختص بحال الذكر بمقتضى حديث (لاتعاد الصلاة الا من خمس) وغيره من النصوص الواردة في موارد خاصة . وعليه فالناسي وان كان غير ملتفت الى

نسيانه إلا أنه ملتفت الى أن مايأتي بهو المأمور به ، فيأتي به بما أنه المامور به غايةالأمر أنه يتخيل أن مايأتي به مماثل لما يأتي به غيره من الذاكرين . وان الأمر المتوجه اليه هو الأمر المتوجه اليهم . وهذا التخيل مما لايضر بصحة العمل بعد وجود الأمر الفعلي في حقه ومطابقة المأتي به للمأمور به ، وإن لم يكن الناسي ملتفتاً الى كيفية الأمر . ولعل هذا هو مراد الشيخ (ره) فيما أفاده في المقام من إمكان توجيه الخطاب الى الناسي والحكم بصحة عمله ، وان كان مخطئاً في التطبيق ، فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني (ره) من ان الخطأ في التطبيق إنما يعقل فيما إذا امكن جعل كل من الحكمين في نفسه ، وكان الواقع احدهما . وتخيل المكلف انه الآخر ، كما اذا أتى المكلف بعمل باعتقاد أنه واجب ، فبان كونه مستحباً أو بالعكس . وهذا بخلاف المقام . لأن تكليف الناسي مستحيل في مقام الثبوت ، فكيف يمكن ادراجه في كبرى الخطأ في التطبيق . فتحصل أن الصحيح إمكان توجيه التكليف الى الناسي في مقام الثبوت وإثباته يحتاج الى دليل .

إذا عرفت ذلك فلنرجع الى اصل البحث ونقول : إن الكلام (تارة) يكون فيما تقتضيه الاصول اللفظية . و (اخرى) فيما تقتضيه الاصول العملية ، فيقع الكلام في مقامين : (اما المقام الأول) فملخص الكلام فيه أن دليل الجزئية أو الشرطية إما ان يكون له اطلاق يشمل حال النسيان ايضاً ، كقوله ﷺ (لاصلاة الا بفاتحة الكتاب) وقوله ﷺ (لاصلاة لمن لم يقم صلبه) أو لا يكون له اطلاق ، كما في الاستقرار المعتبر في الصلاة ، فان عمدة دليله الاجماع ، وهو دليل لبي لا اطلاق له . والقدر المتيقن منه حال الذكر والالتفات وعلى كل من التقديرين اما ان يكون لدليل اصل الواجب كالصلاة اطلاق يشمل جميع الحالات ، أولا يكون له اطلاق هذه هي صور اربع :

(الصورة الاولى) ـ ما اذا كان لكل من دليل الجزئية أو الشرطيه ودليل اصل الواجب اطلاق ، وحكمها انه يتقدم اطلاق دليل الجزئية على اطلاق دليل الواجب ، ويحكم بالجزئية أو الشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات . وذلك لأن اطلاق دليل المقيد يتقدم على اطلاق دليل المطلق على ما ذكر في محله . وفيها لا مجال للرجوع الى البراءة ورفع الجزئية أو الشرطية في حال النسيان ، اذ الاطلاق دليل لا يمكن معه الرجوع الى الأصل كما هو ظاهر . ويعلم منه حكم الصورة الثانية وهي ما اذا كان لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق فقط ، من دون ان يكون لدليل الواجب أطلاق ، فانه يؤخذ باطلاق دليل الجزئية او الشرطية ويحكم بالجزئية المطلقة او الشرطية المطلقة الشاملة لجميع الحالات بلا شبهة واشكال

وتوهم ـ انه لا يعقل الاطلاق في دليل الجزئية او الشرطية لانهما تنتزعان من الأمر بالمركب والأمر بالمقيد ، ومن الظاهر ان الأمر بما هو مركب من المنسي اومقيد به مستحيل ، لأنه تكليف بغير المقدور ، فلايعقل الجزئية اوالشرطية المطلقة مدفوع بأنه ليس المراد باطلاق دليل الجزئية اوالشرطية ثبوت الجزئية والشرطية حال النسيان ليقال أنه مستحيل ، بل المراد بثوتهما في جميع حالات الأمر بالمركب والمقيد ولازم الاطلاق المذكور سقوط الأمر بالمركب او المقيد عند نسيان الجزء او الشرط لا ثبوته متعلقاً بما يشتمل على المنسى من الجزء او الشرط ، فيكون العمل الفاقد لبعض الاجزاء او الشرائط حال النسيان باطلا من هذه الجهة .

(ان قلت) ان حديث الرفع رافع لجزئية المنسي او شرطيته ، لما عرفت سابقاً من ان الرفع بالاضافة الى غير ما لا يعلمون واقعي ، فيكون الحديث حاكماً على اطلاقات الادلة المثبتة للاحكام في ظرف الخطأ والنسيان وغيرهما مما هو في الحديث الشريف . وبذلك تثبت صحة العمل المأتي به حال النسيان ، وكونه مطابقاً لما أمر به فعلا . نعم الرفع بالنسبة الى ما لا يعلمون ظاهري بشهادة نفس

ما لا يعلمون ، فانه يدل على ان هناك شيئاً لا يعلمه المكلف ، فرفع عنه ظاهراً لجهله به .

(قلت) : رفع الخطأ والنسيان لا يترتب عليه فيما نحن فيه الا نفي الالزام عن المركب من المنسي أو المقيد به ، ضرورة ان نفي الجزئية او الشرطية لا يكون الا برفع منشأ انتزاعهما من الامر بالمركب او المقيد ، ولا يترتب عليه ثبوت الأمر بغير المنسى كما هو المدعى ، مضافاً الى ما ذكرناه عند البحث عن حديث الرفع من ان نسيان جزء أو شرط في فرد من افراد الواجب لا يكون مشمولا لحديث الرفع اصلا فراجع . ومما ذكرناه ظهر الحال فيما اذا اكره اواضطر الى ترك جزء او شرط ، فانه يوجب سقوط الأمر بالمركب او المقيد في ظرف الاكراه او الاضطرار لا الامر ببقية الاجزاء والشرائط مما لا يكون مكرهاً او مضطراً الى تركه . هذا فيما اذا لم يدل دليل بالخصوص ، والا فلا اشكال في عدم سقوط الامر ووجوب الاتيان بما يتمكن منه ، كما في باب الصلاة على مايأتي الكلام فيه مفصلا ان شاء الله تعالى .

واما الصورة الثالثة وهي ما اذا لم يكن لدليل الجزئية او الشرطية اطلاق وكان لدليل الواجب اطلاق ، فيؤخذ به ويحكم بصحة العمل الفاقد للجزء او الشرط المنسي والوجه فيه ظاهر .

واما الصورة الرابعة ـ وهي ما اذا لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق ، ولا لدليل الواجب اطلاق ، فتصل النوبة فيها الى البحث عن الاصول العملية . ويقع الكلام فيها في المقام الثاني . ثم انه قد يقال بأن كل ما ثبتت جزئيته او شرطيته بورود الامر به بنفسه ، فلا اطلاق له ليشمل حال النسيان ، لاشتراط التكليف بالقدرة والمنسي غير مقدور ، فلو كان لدليل الواجب اطلاق حينئذ يرجع اليه لاثبات التكليف بغير المنسي من الاجزاء والشرائط .

وفيه ما ذكرناه في محله من ان الاوامر المتعلقة بالاجزاء والشرائط ليست اوامر مولوية ، بل هي ارشاد الى الجزئية او الشرطية حسب اختلاف المقامات كما ان النهي عن الاتيان بشيء في الواجب ارشاد الى المانعية لا زجر مولوي عنه وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق الأمر المتعلق بالجزء اوالشرط لاثبات الجزئية او الشرطية المطلقة ، فتكون النتيجة سقوط الامر بالمركب او المقيد ، عند نسيان الجزء او الشرط على ما تقدم بيانه .

المقام الثاني فيما اذا لم يكن لدليل الجزئية او الشرطية اطلاق ، ولا لدليل الواجب اطلاق . فلابد فيه من البحث عن مقتضى الاصول العمليةوتحقيق الكلام في هذا المقام يقتضي البحث في موردين : (المورد الاول) ما اذا لم يتمكن المكلف من الاتيان بالعمل مستجمعاً لجميع الاجزاء والشرائط بعد نسيان جزء أو شرط منه . (المورد الثاني) ـ ما اذا تمكن من ذلك .

(أما المورد الاول) ـ فالشك في الجزئية او الشرطية المطلقة فيه ملازم للشك في وجوب غير المنسي من الاجزاء والشرائط ، فانه اذا امر المولى عبده بالوقوف في يوم معين من طلوع الشمس الى الزوال مثلا ، ونسي المكلف فلم يقف ساعة من اول النهار ، وشك في ان جزئية الوقوف في هذه الساعة مطلقة ليترتب عليها سقوط الامر بالوقوف في الساعات المتأخرة ، أو انها مقيدة بحال الذكر ليكون الامر متعلقاً بالوقوف في الساعات المتأخرة ، فلا محالة يكون الشك في الاطلاق والتقييد شكا في التكليف بغير المنسي من الاجزاء والشرائط فيكون المرجع هو البراءة ، ويحكم بعدم وجوب الاتيان بغير المنسي من الاجزاء والشرائط . وهذا واضح .

(واما المورد الثاني) ـ فيكون الشك في اطلاق الجزئية او الشرطية او تقييدهما بحال الذكر شكا في جواز الاكتفاء بما اتى به من الاجزاء والشرائط

وعدمه ، فانه إذا نسي المكلف جزء من الصلاة ، وتذكر بعد تجاوز محله ، فان كانت الجزئية مطلقة لزمه اعادتها والاتيان بها مستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط وإن كانت الجزئية مقيدة بحال الذكر اكتفى بما أتى به ، ولا تجب عليه الاعادة لأن العمل المأتي به حينئذ لم يكن فاقداً لشيء من الاجزاء والشرائط ، فينطبق المامور به على المأتي به . وعليه فيكون المرجع ايضاً هو البراءة عن وجوب الجزء او الشرط حال النسيان ، بعد ما عرفت من إمكان تكليف الناسي بغير ما نسيه من الاجزاء والشرائط .

و (بعبارة اخرى) بعد العلم بوجوب الصلاة وبجزئية التشهد مثلا المرددة بين الاطلاق والتقييد بحال الذكر ، تردد الواجب بين خصوص المشتمل على التشهد أو الجامع بينه وبين الفاقد له حال النسيان ، فيكون القدر الجامع معلوماً انما الشك في خصوص المشتمل على التشهد على الاطلاق ، فيؤخذ بالقدر المتيقن ، وهو وجوب التشهد حال الذكر ، ويرجع الى البراءة في المشكوك فيه وهو التشهد حال النسيان . هـذا بناء على ما هو الصحيح من امكان تكليف الناسي على ما تقدم بيانه وأما بناء على استحالته ، فما صدر من الناسي غير مأمور به يقيناً ، فالشك في صحته وفساده يكون ناشئاً من الشك في وفائه بغرض المولى وعدمه ، فلا مناص من الرجوع الى قاعدة الاشتغال . والحكم بوجوب الاتيان بالعمل مستجمعاً لجميع الاجزاء والشرائط ، لان سقوط الأمر بالاتيان بغير المامور به يحتاج الى دليل مفقود في المقام على الفرض . وهذه هي الثمرة التي اشرنا اليها عند التكلم في امكان تكليف الناسي . ومما ذكرناه ظهر الحال من حيث جريان البراءة وعدمه فيما اذا استند ترك الجزء او الشرط الى الاضطرار أو الاكراه ونحوهما ، فلا حاجة الى الاعادة .

(التنبيه الثانى)

في حكم الزيادة عمداً أو سهواً في المركبات الاعتبارية . وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي البحث (أولا) عن مفهوم الزيادة من جهتين : (الاولى) ـ في امكان تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية وعدمه . (الثانية) ـ في اعتبار قصد الزيادة في تحققها وعدمه .

(أما الجهة الاولى) فقد يقال باستحالة تحقق الزيادة ، لأن الجزء المأخوذ في المركب ان اخذ فيه على نحو الاطلاق من دون تقييد بالوجود الواحد أو الاكثر ، فلا يعقل فيه تحقق الزيادة ، اذ كل ما اتى به من افراد ذلك الجزء كان مصداقاً للمأمور به ، سواء كان المأتي به فرداً واحداً أو اكثر ، وإن اخذ فيه مقيداً بالوجود الواحد ، أي اخذ بشرط لا بالنسبة الى الوجود الثاني ، فالاتيان به مرة ثانية مستلزم لفقدان الجزء لا لزيادته ، إذ انتفاء القيد المأخوذ في الجزء موجب لانتفاء المقيد فكان الجزء المأخوذ في المأمور به منتفياً بانتفاء قيده ، فلا يتصور تحقق الزيادة على كل تقدير .

وفيه (اولا) ـ ان اعتبار الاطلاق واللا بشرطية في الجزء لا ينافي تحقق الزيادة فيه ، فان أخذ شيء جزء للمأمور به على نحو اللا بشرطية يتصور على وجهين : (احدهما) ـ ان يكون الطبيعي مأخوذاً في المركب من دون نظر الى الوحدة والتعدد ، وفي هذا لا يمكن تحقق الزيادة كما ذكر .

(ثانيهما) ـ ان يكون مأخوذاً بنحو صرف الوجود المنطبق على اول الوجودات ، ففي مثل ذلك وان كان انضمام الوجود الثاني وعدمه على حد سواء في عدم الدخل في جزئية الوجود الأول ، فان هذا هو

معنى أخذه لا بشرط ، إلا أنه لا يقتضى كون الوجود الثاني ايضاً مصداقا للمأمور به . وحينئذ تتحقق الزيادة بتكرر الجزء لا محالة .

و (ثانياً) ـ ان عدم صدق الزيادة حقيقة بالدقة العقلية مما لا يترتب عليه اثر ، لأن الأحكام الشرعية تابعة للصدق العرفي . ومن الظاهر صدق الزيادة عرفا ولو مع اخذ الجزء بشرط لافضلا عما اذا اخذ على نحو لا بشرط . هذا كله فيما اذا كان الزائد من سنخ اجزاء المأمور به ، كما إذا اتى بركوعين او سجودين مثلا . وأما اذا كان الزائد غير مسانخ لاجزاء المأمور به ، فصدق الزيادة فيه عرفاً ظاهر لاخفاء فيه .

(أما الجهة الثانية) ـ فتحقيق الكلام فيها هو التفصيل بين الموارد المنصوصة وغيرها ، بأن يقال باعتبار القصد في تحقق عنوان الزيادة في غير الموارد المنصوصة . والوجه فيه ان المركب الاعتباري كالصلاة مثلا مركب من امور متباينة مختلفة وجوداً ومهية . والوحدة بينها متقومة بالقصد والاعتبار ، فلو اتى بشيء بقصد ذلك المركب كان جزء له ، والا فلا . وأما الموارد المنصوصة فتحقق عنوان الزيادة فيها غير متوقفة على القصد كالسجود ، لما ورد من ان الاتيان بسجدة التلاوة في اثناء الصلاة زيادة فيها ، فبالتعبد الشرعي يجري عليه حكم الزيادة وإن لم يكن من الزيادة حقيقة . ويلحق بالسجدة الركوع بالاولوية القطعية . ويترتب على ذلك عدم صحة الاتيان بصلاة فى اثناء صلاة اخرى في غير الموارد المنصوصة ، فان الركوع والسجود المأتي بهما بعنوان الصلاة الثانية محقق للزيادة في الصلاة الاولى الموجبة لبطلانها ، كما افتى به جماعة من الفقهاء : منهم المحقق النائيني (ره) والمرحوم السيدالاصفهاني (ره) قدس الله اسرارهم

اذا عرفت تحقيق القول في مفهوم الزيادة ، فنقول إن الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة يكون ناشئاً من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به . ومن

الظاهر ان مقتضى الاصل عدمه مالم يقم دليل على اعتباره ، فلا باس بالزيادة العمدية فضلا عن الزيادة السهوية . هذا فيما إذا لم تكن الزيادة موجبة للبطلان من جهة اخرى ، كما إذا قصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد . فانه لا اشكال في بطلان العمل في هذا الفرض اذا كان عبادياً ، لأن ما قصد امتثاله من الامر لم يكن متحققاً وما كان متحققاً لم يقصد امتثاله . نعم او قصد المكلف امتثال الأمر الفعلي ، وقد اتى بالزائد لا عتقاد كونه جزء المامور به من جهة الخطأ في التطبيق أو من جهة التشريع في التطبيق صح العمل ، لما عرفت من ان الزيادة بنفسها لاتوجب البطلان . والتشريع في التطبيق وان كان قبيحاً عقلا وشرعاً إلا انه لاينافي التقرب بامتثال الامر الموجود وقد اتي بمتعلقه وقصد امتثاله كما هو المفروض .

هذا ماتقتضيه القاعدة بلا فرق بين عمل دون عمل وبين جزء دون جزء إلا انه وردت نصوص تدل على بطلان الصلاة والطواف بالزيادة ، فلابد من ملاحظتها والحكم بما يستفاد منها من الصحة او البطلان بالزيادة ، فنقول اما الصلاة فالروايات الواردة فيها على طوائف :

(الطائفة الاولى) ـ ما تدل على بطلانها بالزيادة مطلقاً كقوله (ع) : (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) . (١)

(الطائفة الثانية) ـ ما تدل على بطلانها بالزيادة السهوية كقوله (ع) : (إذا استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدبها ، فاستقبل صلاته استقبالا) (٢)

(الطائفة الثالثة) ـ ما تدل على بطلانها بالاخلال سهواً في الأركان بالزيادة

---

(١) ـ (٢) الوسائل (الطبعة الحديثة) ج ٥ ـ ص٣٣٢ ـ الباب ١٩ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث (١ ـ ٢) .

او النقصان . واما الاخلال بغير الاركان سهواً فلا يوجب البطلان ، كقوله ﷺ : (لاتعاد الصلاة إلا من خمس الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود) (١) وتوهم اختصاص هذا الحديث الشريف بالنقيصة لعدم تصور الزيادة في الوقت والقبلة والطهور - كما عن المحقق النائيني (ره) - مدفوع بأن ظاهر الحديث ان الاخلال بغير هذه الخمس لا يوجب الاعادة ، والاخلال بها يوجب الاعادة ، سواء كان الاخلال بالزيادة او النقيصة . وهذا المعنى لايتوقف على ان تتصور الزيادة والنقيصة في كل واحد من هذه الخمس ، فعدم تحقق الزيادة في الوقت والقبلة والطهور في الخارج لا يوجب اختصاص الحديث بالنقيصة ، بعد قابلية الركوع والسجود للزيادة والنقيصة .

ومقتضى الجمع بين هذه الروايات هو الحكم ببطلان الصلاة بالزيادة العمدية مطلقاً ، وبالزيادة السهوية ايضاً ان كان الزائد من الاركان ، وبعدم البطلان بالزيادة السهوية ان كان الزائد من غير الأركان . وذلك لان الطائفة الاولى الدالة على البطلان بالزيادة وإن كانت عامة من حيث العمد والسهو ، ومن حيث كون الزائد ركناً أو غير ركن ، الا انها خاصة بالزيادة ؛ فالنسبة بينها وبين حديث لا تعاد - الدال على عدم بطلان الصلاة بالاخلال سهواً في غير الاركان - هي العموم من وجه ، لان حديث لا تعاد وان كان خاصاً من جهة ان الحكم بالبطلان فيه مختص بالاخلال بالاركان ، الا انه عام من حيث الزيادة والنقصان كما ان الطائفة الثانية الدالة على البطلان بالزيادة السهوية عامة من حيث الاركان وغيرها ، وخاصة بالزيادة ، فالنسبة بينها وبين حديث لاتعاد ايضاً هي العموم من وجه فتتم المعارضة في مورد الاجتماع - وهو الزيادة السهوية في غير الاركان ، فان

(١) الوسائل - الطبعة الحديثة - ج ٤ - ص ١٢٤ - الباب (١) من ابواب قواطع الصلاة - الحديث (٤) .

مقتضى الطائفة الاولى والثانية بطلان الصلاة بها . ومقتضى حديث لاتعاد عدم البطلان ، الا ان حديث لاتعاد حاكم عليهما ، بل على جميع ادلة الاجزاء والشرائط والموانع كلها ، لكونه ناظراً اليها وشارحا لها ، اذ ليس مفاده انحصار الجزئية والشرطية في هذه الخمس ، بل مفاده ان الاخلال سهواً بالاجزاء والشرائط التي ثبتت جزئيتها وشرطيتها لا يوجب البطلان الا الاخلال بهذه الخمس ، فلسانه لسان الشرح والحكومة ، فيقدم على ادلة الاجزاء والشرائط بلا لحاظ النسبة بينه وبينها ، كما هو الحال في كل حاكم ومحكوم .

فتحصل مما ذكرناه أن الزيادة العمدية موجبة لبطلان الصلاة مطلقاً بمقتضى إطلاق الطائفة الاولى ، وبمقتضى الاولوية القطعية في الطائفة الثانية . ولا معارض لها لاختصاص حديث لا تعاد بالاخلال السهوي ، لظهوره في اثبات الحكم لمن أتى بالصلاة ، ثم التفت الى الخلل الواقع فيها ، فلا يعم العامد . وان الزيادة السهوية موجبة للبطلان ان كانت في الاركان بمقتضى اطلاق الطائفتين الاولى والثانية وخصوص حديث لا تعاد . وأما الزيادة السهوية في غير الاركان ، فهي مورد المعارضة . وقد عرفت انه لا مناص من تقديم حديث لا تعاد والحكم بعدم البطلان فيها .

هذا كله في الزيادة . وأما النقيصة فلا ينبغي الشك في بطلان الصلاة بها ان كانت عمدية بمقتضى الجزئية والشرطية ، وإلا لزم الخلف كما هو ظاهر . واما ان كانت سهوية فهي موجبة للبطلان ان كانت في الاركان دون غيرها من الاجزاء والشرائط بمقتضى حديث لا تعاد .

واما الطواف فلا اشكال في بطلانه بالزيادة العمدية ، لما ورد من ان الطواف مثل الصلاة ، فاذا زدت فعليك بالاعادة . وأما الزيادة السهوية فلا توجب البطلان . فان تذكر قبل ان يبلغ الركن فليقطعه ، وليس عليه شيء ،

وان تذكر بعده فلا شيء عليه ايضاً ، إلا انه مخير بين رفع اليد عن الطواف الزائد وبين ان يجعله طوافا مستقلا ، فيضم اليه ستة اشواط حتى يتم طوافان ولا ينافيه ما ورد من عدم جواز اقتران الاسبوعين لا ختصاصه بصورة العمد . وحكم الزيادة العمدية والسهوية في السعي هو حكم الطواف .

واما النقيصة العمدية فلا اشكال في كونها موجبة لبطلان الطواف . وأما النقيصة السهوية فلا توجب البطلان ، فان تذكر وهو في محل الطواف فيأتي بالمنسي ويتم طوافه ، وان تذكر وهو ساع بين الصفا والمروة ، فيقطع السعي ويرجع الى البيت ، ويتم طوافه ثم يسعى ، وان لم يتذكر الا وقد اتى اهله فيستنيب من يطوف عنه . وكل ذلك للنصوص الواردة في المقام فراجع (١) والتفصيل موكول الى محله في الفقه .

(التنبيه الثالث)

إذا تعذر الاتيان ببعض اجزاء الواجب أو بعض شرائطه ، فهل القاعدة تقتضي سقوط التكليف رأساً أو بقاءه متعلقاً بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط والتكلم ـ في هذا البحث من جهة التمسك بالاطلاق او الرجوع الى الاصل العملي من البراءة او الاشتغال على تقدير عدم وجود الاطلاق ـ قد ظهر الحال فيه مما تقدم في التنبيه الاول ، عند البحث عن نسيان الجزء او الشرط ، فلا حاجة الى الاعادة . والكلام في هذا التنبيه متمحض في البحث عن وجوب المقدار الميسور من الاجزاء والشرائط من جهة الاستصحاب ، أو من جهة الروايات الواردة في المقام . وقد يعبر عن هذا البحث بالبحث عن تمامية قاعدة الميسور وعدمها .

(١) الوسائل ـ الطبعة الحديثة ـ ج ٩ ـ الباب ٣٢ و ٣٤ و ٥٦ من ابواب الطواف .

اما الاستصحاب فتقريبه بوجوه :

(الوجه الاول) ـ ان يستصحب الوجوب الجامع بين الضمني والاستقلالي المتعلق بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط ، فان وجوبها الضمني قبل طروء التعذر في ضمن وجوب المركب كان ثابتاً ، ونشك في ارتفاع اصل الوجوب بارتفاعه فنتمسك بالاستصحاب ونحكم ببقائه .

(وفيه) انه مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي ولا نقول به ، فان الفرد المعلوم تحققه وهو الوجوب الضمني قد ارتفع يقيناً ، والفرد الآخر وهو الوجوب الاستقلالي مشكوك الحدوث ، فليس هنا وجود واحد متيقن الحدوث مشكوك البقاء ليحكم ببقائه للاستصحاب .

(الوجه الثاني) ـ ان يستصحب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان التامة ، بأن يقال ان اصل الوجوب قبل تعذر بعض الاجزاء كان ثابتاً ، فيشك في ارتفاعه بعد طرو التعذر ، فيحكم ببقائه للاستصحاب .

وفيه (اولا) ـ ان الوجوب عرض لا يتحقق الا متعلقاً بشيء ، وعليه فالوجوب المتيقن كان متعلقاً بالمركب من المتعذر وغيره والوجوب المشكوك فيه بعد التعذر هو وجوب آخر متعلق بغير ما تعلق به الوجوب الاول ، فجريان الاستصحاب في خصوص ما كان متيقناً لا معنى له ، للعلم بارتفاعه ، وكذا في خصوص ما هو متعلق بغير المتعذر ، لعدم العلم بحدوثه . وفي الجامع بينهما متوقف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي ولا نقول به .

و (ثانياً) ـ ان استصحاب الوجوب ـ بنحو مفاد كان التامة وهو ما لوحظ فيه نفس الوجوب مع قطع النظر عن متعلقه ـ لا يترتب عليه وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط الا على القول بالاصل المثبت ، ولا نقول به على ما سيجيء الكلام فيه في محله ان شاء الله تعالى . ونظير المقام ما اذا علمنا

بوجوب إكرام زيد ، ثم علمنا بارتفاعه ، واحتملنا وجوب إكرام عمرو ، فهل يصح جريان الاستصحاب في اصل الوجوب بنحو مفاد كان التامة ليترتب عليه وجوب اكرام عمرو ؟

(الوجه الثالث) ـ ان يستصحب الوجوب الاستقلالي الثابت للصلاة مثلا فيما اذا لم يكن الجزء المتعذر من الأجزاء المقومة ، باعتبار ان الصلاة الفاقدة للجزء المتعذر متحدة مع الواجدة له بنظر العرف ، فيقال ان هذه الصلاة كانت واجبة قبل طروء التعذر ، فيستصحب بقاؤها على صفة الوجوب بعد التعذر ايضاً . والفرق بين هذا الوجه والوجهين السابقين هو ان جريان الاستصحاب ـ على هذا التقريب ـ يختص بما اذا كان المتعذر غير مقوم للواجب بنظر العرف ، لتكون القضية المتيقنة متحدة مع المشكوك فيها ، بخلاف التقريبين السابقين ، فانه لو صح جريان الاستصحاب عليهما لا يختص بمورد دون مورد ، كما هو ظاهر وتمامية هذا الوجه تتوقف على امرين :

(الاول) ـ صحة جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية ، من جهة الشك في المجعول الشرعي ، والمختار عدمها لابتلائه بالمعارض ، وهو استصحاب عدم الجعل على ما سنتكلم فيه في مبحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى .

(الثاني) ـ احراز كون المتعذر غير مقوم للواجب ، ليكون الشك في وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط شكا في البقاء لا في الحدوث . وعليه فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب عند الشك في وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط في المركبات الشرعية ، بدعوى انه لا طريق لنا الى تمييز المقوم من غيره في المركبات الشرعية ، فكل جزء او شرط كان متعذراً يحتمل كونه مقوماً ومعه لا يصح جريان الاستصحاب ، لعدم احراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها نعم ان كان المركب من المركبات العرفية كان تميز المقوم من اجزائه عن

غير المقوم منها موكولا الى نظر العرف ، فكلما كان المتعذر مقوما بنظرهم لا يجرى الاستصحاب ، كما انه اذا كان المتعذر غير مقوم بنظرهم لا مانع من جريان الاستصحاب .

ولكن التحقيق انه اذا ثبت من الشرع كون جزء او شرط مقوماً للمركب ، فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب عند تعذره . وأما اذا لم يصدر من الشارع بيان في ذلك ، فالظاهر ايكال الامر الى العرف ، فان كانت نسبة المتعذر الى البقية غير معتد بها في نظرهم ، كنسبة الواحد الى العشرين مثلا ، فيجري الاستصحاب . وأما ان كانت النسبة معتداً بها بنظرهم كنسبة النصف او الثلث الى المجموع مثلا ، فلا يجرى الاستصحاب .

ثم إن جريان الاستصحاب في المقام يختص بما اذا كان التعذر حادثاً بعد دخول الوقت وأما اذا كان حادثا قبل دخول الوقت أو مقارناً لاول الوقت ، فلا مجال لجريان الاستصحاب لعدم كون الوجوب متيقناً في زمان ليجرى فيه الاستصحاب ويحكم ببقائه بل المرجع حينئذ هو البراءة عن وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط

هذا والتزم المحقق النائيني (ره) بجريان الاستصحاب ولو كان التعذر مقارناً لاول الوقت ، بدعوى ان جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية لا يتوقف على فعلية الموضوع خارجا ، فان اجراءه وظيفة المجتهد لا المقلد ، ولا يعتبر فيه تحقق الموضوع خارجا . ومن ثم يتمسك الفقيه ـ في حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال ـ بالاستصحاب مع عدم تحقق الموضوع خارجا .

وفيه ان جريان الاستصحاب وإن لم يكن متوقفاً على تحقق الموضوع في الخارج ، إلا انه متوقف على فرض تحقق الموضوع في الخارج ، فان الفقيه يفرض امرأة حائضاً ثبتت حرمة وطئها ، وشك في ارتفاعها بانقطاع الدم ،

فيتمسك بالاستصحاب ويحكم بحرمة وطئها على نحو القضية الحقيقية . ولا يعقل ان يفرض امرأة ايام طهرها ويحكم بحرمة وطئها للاستصحاب ، باعتبار انه لايعتبر في جريان الاستصحاب تحقق الموضوع خارجا ، إذ لا يقين بحرمة وطئها ولو على حسب الفرض ليحكم ببقائها للاستصحاب والمقام من هذا القبيل ، فان الفقيه إذا فرض مكلفاً تعذر عليه الاتيان ببعض اجزاء المركب مقارناً لاول الوقت ، لا يقين له بثبوت التكليف عليه ، ولو بالفرض والتقدير ، اذ التكليف بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط مشكوك الحدوث من اول الامر ، فكيف يحكم بوجوب غير المتعذر تمسكا بالاستصحاب ؟

و (بالجملة) لابد في جريان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولو على سبيل الفرض والتقدير وفي المقام فرض الشك في الحدوث فلا يعقل جريان الاستصحاب فيه ، ولعمري ان هذا واضح ويزداد وضوحاً بذكر اقسام جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي ، فنقول ان الاستصحاب الجاري في الاحكام الشرعية يتصور على وجوه :

(الاول) ـ ان يستصحب الحكم باعتبار مرحلة الجعل والتشريع عند احتمال نسخه ، ولا ينبغي الشك في ان جعل الحكم وتشريعه لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجا ، فان الجعل جعل على الموضوع المقدر لا على الموضوع المحقق ، بل ربما يكون جعل الحكم وتشريعه موجباً لعدم تحقق الموضوع في الخارج ، كما في الحكم بالقصاص . ويشير الى هذا المعنى قوله تعالى : (ولكم في القصاص حياة ياأولى الالباب) ففي مثل ذلك يجعل الحكم على الموضوع المقدر على نحو القضية الحقيقية ولا رافع له إلا النسخ ، فاذا شك في بقائه لاحتمال النسخ يتمسك بالاستصحاب ، ويحكم ببقائه بلا دخل لوجود الموضوع في الخارج وعدمه .

(الثاني) ـ ان يستصحب الحكم الكلي عند الشك في بقائه لاجل الشك في سعة موضوعه وضيقه كما اذا شككنا في حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال . ولا اشكال ايضاً في عدم توقف جريان الاستصحاب فيه على تحقق الموضوع في الخارج ، بل الفقيه يجري الاستصحاب مبنياً على الفرض والتقدير كما تقدم ، فان فتاوى الفقيه كلها مبتنية على فرض وجود الموضوع ومفاد (لو) فيقول لو صار شخص جنباً وجب عليه الغسل ، ولو افطر احد عمداً في شهر رمضان كان عليه كذا من الكفارة ، وهكذا والفرق بين هذا القسم والقسم السابق بعد اشتراكهما في عدم توقف الاستصحاب على وجود الموضوع خارجاً ان الشك في هذا القسم شك في مقدار المجعول من أول الامر وان الموضوع في القضية الحقيقية المجعولة امر وسيع او ضيق . واما القسم الأول فليس الشك فيه ناشئاً من الشك في حد الموضوع ، بل من احتمال النسخ وعدم بقاء الحكم في عمود الزمان ولذا كان الشك في القسم الثاني ناشئاً من تبدل خصوصية في الموضوع ، مع القطع بعدم النسخ ، بخلاف القسم الاول ، فان الشك فيه ناشيء من احتمال النسخ مع القطع بعدم تبدل شيء من خصوصيات الموضوع . فالقسمان من هذه الجهة متماكسان .

(الثالث) ـ ان يستصحب الحكم الجزئي الثابت لموضوع شخصي عند الشك في بقائه وزواله لاجل الطوارىء الخارجية ، مع احراز الحكم الكلي من جهة عدم النسخ ومن جهة تحديد موضوعه سعة وضيقاً ، كما اذا شككنا في طهارة ثوب لاحتمال ملاقاته البول مثلا ، فيجري الاستصحاب ، ويحكم ببقاء طهارته . وإجراء الاستصحاب في هذا القسم لا يختص بالفقيه ، بل للمقلد ايضاً اجراؤه بعد ما حصل له اليقين في الحدوث والشك في البقاء . وجريان الاستصحاب في هذا القسم متوقف على تحقق الموضوع خارجا ، كما هو واضح .

اذا عرفت ذلك يظهر لك ان جريان الاستصحاب ـ في محل الكلام ، مع كون التعذر حادثاً مقارناً لأول الوقت ـ مما لاوجه له ، لأن الحكم غير متيقن في زمان ليكون الشك في بقائه ، فيجري الاستصحاب ، أما على القسم الاول فواضح ، لعدم كون الشك في المقام ناشئاً من احتمال النسخ على الفرض . وأما على القسم الثاني فلانه لا يقين بحدوث الحكم ولو على سبيل الفرض والتقدير ، اذ التكليف بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط مشكوك الحدوث من اول الامر فاذا فرض الفقيه مكلفاً تعذر عليه الاتيان ببعض اجزاء المركب مقارناً لاول الوقت ، فهو شاك في حدوث التكليف عليه ابتداءاً ، بلا سبق يقين منه ولو على سبيل الفرض والتقدير ، فلا يقاس المقام بالشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال ، اذ الحرمة هناك متيقنة ، فيشك في ارتفاعها بانقطاع الدم فيجري الاستصحاب ويحكم ببقائها .

هذا كله من حيث جريان الاستصحاب وعدمه . وأما الروايات التي استدل بها على قاعدة الميسور ، فهي ثلاث روايات :

(الرواية الاولى) ـ ما رواه ابو هريرة المروية بطرق العامة ، قال : « خطبنا رسول الله ﷺ ، فقال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يارسول الله ؟ فسكت ﷺ حتى قالها ثلاثاً ، فقال رسول الله (ص) لو قلت نعم لوجب ، ولما استطعتم ، ثم قال (ص) ذروني ما تركتكم ، فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، واذا نهيتكم عن شيء فدعوه » . وزاد في الكفاية قوله ﷺ لكفرتم بعد قوله لما استطعتم . ولم اجده حسب ما راجعت الكتب الحاوية لهذه الرواية . وعلى كل تقدير يقع الكلام (تارة) في سند هذه الرواية (واخرى) في دلالتها ، فيقع الكلام في مقامين :

(أما المقام الاول) فلا شبهة في ان الرواية من المراسيل الضعاف ، ولاسيما ان راويها ابو هريرة الذى حاله اظهر من ان يخفى . وقد تصدى لاثبات كونه متعمداً في الكذب على الرسول ﷺ سماحة السيد شرف الدين العاملي (ره) ولا سيما انها غير موجودة في كتب متقدمي الاصحاب ، وانما رواها المتأخرون نقلا عن محكي كتاب غوالي اللئالي . والكتاب المذكور ايضاً ليس موثوقا به وقد تصدى للقدح عليه من ليس من عادته القدح في كتب الاخبار ، كصاحب الحدائق (ره) . وأما دعوى انجبارها بعمل الاصحاب فمدفوعة (اولا) بعدم ثبوت استناد الاصحاب عليها في مقام العمل ، ومجرد موافقة فتوى الاصحاب لخبر ضعيف لا يوجب الانجبار ما لم يثبت استنادهم عليه ، ولم يعلم من الاصحاب العمل بقاعدة الميسور إلا في الصلاة وفيها دليل خاص دل على عدم جواز تركها بحال فلم يعلم استنادهم على الرواية المذكورة . و (ثانياً) ـ بان مجرد عمل الاصحاب لا يوجب الانجبار بعد كون الخبر في نفسه ضعيفاً غير داخل في موضوع الحجية ، على ما ذكرناه في محله .

هذا مضافاً الى انه في صحيح النسائي مروي بوجه آخر لا يدل على المقام أصلا ، وهو قوله ﷺ « فاذا امرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم ، واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه » ومن المعلوم ان كلمة ما في هذه الرواية ظاهرة في كونها زمانية ، فمفاد الرواية هو وجوب الاتيان بالمأمور به عند الاستطاعة والقدرة . وهذا المعنى اجنبي عن المقام . وتوهم ـ ان اختلاف الطريقين لا يضر بالاستدلال بعد كون احدهما منجبراً بالشهرة عند الاصحاب دون الآخر ـ مدفوع بأن الرواية كما نقلت في كتب العامة بوجهين كذلك نقلت في كتب الخاصة ايضاً بوجهين ، فان الموجود في باب صلاة المراة من البحار (ص ٩٥) (فأتوا به ما استطعتم) فلا وجه لدعوى انجبار احد الطريقين ، فالمنجبر على

تقدير التسليم انما هو احدى الروايتين اجمالا ، فلا يصح الاستدلال بخصوص احداهما مع عدم ثبوت انجبارها .

وأما المقام الثاني فتوضيح الكلام فيه ان محتملات الرواية ثلاثة :

(الاحتمال الاول) ان تكون كلمة ما موصولة ومفعولا لقوله (فائتوا) وكلمة من تبعيضية متعلقة بما استطعتم ، فيكون مفاد الرواية وجوب الاتيان بما هو المقدور من اجزاء المأمور به وشرائطه . والاستدلال بالرواية على المقام مبني على هذا المعنى ، ولكنه على تقدير تسليم ظهور الجملة فيه في نفسها لا يمكن الالتزام به ، لعدم انطباقه على المورد (اولا) فان الذي يعلم بعدم قدرته على الطواف او بعض الاعمال الاخر من مناسك الحج ، لا يجب عليه الاتيان بالبقية اتفاقاً ، ولعدم مناسبته للسؤال الذي وقع هذا الكلام في جوابه (ثانياً) فان السؤال إنما هو عن وجوب الحج في كل سنة ، ولا يناسبه الجواب بوجوب الاتيان بما هو مقدور من اجزاء المركب وشرائطه .

(الاحتمال الثاني) ـ أن تكون كلمة ما موصولة وكلمة من بيانية ، فيكون حاصل المعنى انه إذا امرتكم بطبيعة فائتوا ما استطعتم من افرادها ، ولا يبعد ان تكون كلمة من اذا كانت بيانية متحدة في المعنى معها اذا كانت تبعيضية غاية الامر انه تختلف مصاديق التبعيض باختلاف الموارد ، فان الفرد بعض الطبيعة ، كما ان الجزء بعض المركب ، فكما ان كلمة من ـ في قولنا اشتريت من البستان نصفه ـ مستعملة في التبعيض ، كذلك في قولنا لا املك من البستان إلا واحداً وعليه فكلمة من في كلا الاحتمالين مستعملة في التبعيض . وهذا المعنى الذى لا يتم معه الاستدلال بالرواية على المقام وان كان وجيهاً في نفسه ، إلا انه ايضاً لا ينطبق على المورد ، لعدم وجوب الاتيان بما هو مقدور من افراد الحج في كل سنة بلا خلاف بين المسلمين إلا ماشذ ، بل هو خلاف ظاهر نفس الرواية ،

فانها ظاهرة أو صريحة في عدم وجوبه في كل سنة ، فلاحظ قوله ﷺ : لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم ، فلا يمكن حمل الرواية على هذا المعنى ايضاً .

(الاحتمال الثالث) ـ ان تكون كلمة من زائدة كما في قوله تعالى : (قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم) او تكون للتعدية بمعنى الباء وكلمة ما مصدرية زمانية ، فيكون حاصل المعنى انه اذا امرتكم بشيء فائتوا به حين استطاعتكم ، فلا يستفاد من الرواية إلا اشتراط التكليف بالقدرة الساري في جميع التكاليف الشرعية . وهذا المعنى مما لا مناص من الالتزام به بعد عدم إمكان الالتزام بالاحتمالين الاولين ، وعليه فلا مجال للاستدلال بالرواية على قاعدة الميسور .

(الرواية الثانية) ـ هي المرسلة المحكية عن كتاب الغوالي ايضاً عن امير المؤمنين (ع) انه قال : (ما لا يدرك كله لا يترك كله) وتقريب الاستدلال بها ان لفظة كل المذكورة في الرواية مرتين امرها دائر بحسب مقام التصور بين صور اربع : (الاولى) ـ ان يكون المراد بها في كلتا الفقرتين العموم الاستغراقي (الثانية) ـ ان يكون المراد بها فيهما العموم المجموعي (الثالثة) ـ ان يكون المراد بها في الفقرة الاولى العموم الاستغراقي وفي الثانية العموم المجموعي (الرابعة) ـ عكس الثالثة .

اما الصورة الاولى والثانية فلا يمكن الالتزام بهما ، اذ لا يعقل الحكم بوجوب الاتيان بكل فرد فرد ، مع تعذر الاتيان بكل فرد فرد . وكذا الحكم بوجوب الاتيان بالمجموع ، مع تعذر الاتيان بالمجموع . وكذا لا يمكن الالتزام بالصورة الثالثة اذ لا يعقل وجوب الاتيان بالمجموع مع تعذر الاتيان بكل فرد فرد فتعين الالتزام بالصورة الرابعة فيكون المراد النهي عن ترك الجميع عند تعذر المجموع فيكون مفاد الرواية انه اذا تعذر الاتيان بالمجموع لا يجمع في الترك ، بل يجب الاتيان بغير المتعذر ، وهذا المعنى يشمل الكلي الذي له افراد متعددة ، تعذر

الجمع بينها ، والكل الذي له اجزاء مختلفة الحقيقة قد تعذر بعضها ، لان العام اذا لوحظ بنحو العموم المجموعي لا يفترق الحال بين كون اجزائه متفقة الحقيقة او مختلفة الحقيقة . وعليه فكلما كان الواجب ذا افراد او ذا اجزاء وجب الاتيان بغير المتعذر من افراده أو اجزائه .

ولا يخفى انه لا يفترق الحال في الاستدلال بهذه الرواية بين ان تكون لا في قوله عليه السلام (لا يترك) ناهية والجملة إنشائية ، أو تكون نافية والجملة خبرية اريد بها الانشاء والطلب ، فانه كثيراً ما يعبر عن المطلوب بلفظ الخبر رغبة في وقوعه . هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بهذه الرواية .

واستشكل صاحب الكفاية (ره) على الاستدلال بها بأن ظهور النهي في التحريم يعارضه إطلاق الموصول الشامل للمستحبات ايضاً . وحيث انه لا مرجح لاحدهما على الآخر لا يستفاد منها الارجحان الاتيان بما هو المقدور دون وجوبه .

وفيه (اولا) ـ ما ذكرناه في مباحث الالفاظ من ان الوجوب ليس داخلا في مفهوم الأمر ، ولا الحرمة داخلة في مفهوم النهي ، فان مفهوم الامر هو الطلب والوجوب انما هو بحكم العقل ، فان العقل بعد صدور الطلب من المولى يحكم بلزوم إطاعة المولى ، ويرى العبد مستحقاً للعقاب على ترك ما أمر المولى بفعله وهذا هو معنى الوجوب ، وكذا الحرمة إنما هي بحكم العقل بلزوم الاطاعة وكون العبد مستحقاً للعقاب على فعل ما نهي المولى عنه ، فلم يستعمل الامر في موارد الوجوب والاستحباب إلا في معنى واحد . إنما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص في الترك من قبل المولى وعدمه ، فعلى الاول لم يبق مجال لحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل ، فكان الفعل راجحاً مع الترخيص في تركه . وهذا هو معنى الاستحباب . وعلى الثاني يحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل جريا على قانون

العبودية . وهذا معنى الوجوب . وكذا الحال في النهي ، فان المستعمل فيه في موارد الحرمة والكراهة شيء واحد انما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص من قبل المولى على الفعل وعدمه ، فعلى الاول كان الفعل مكروهاً . وعلى الثاني حراماً بحكم العقل ، فتحصل ان شمول الموصول المستحبات لا ينافي ظهور النهي في التحريم ، لان الترخيص بترك المقدور من أجزائها لا ينافي حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدور من اجزاء الواجب ، بعد عدم ثبوت الترخيص في تركها .

و (ثانياً) ـ ان رجحان الاتيان بغير المتعذر من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه لعدم القول بالفصل ، فان الامر دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع فرجحانه مستلزم لوجوبه كما هو ظاهر .

والتحقيق في الجواب ـ مضافاً الى كون الرواية ضعيفة غير منجبرة على ما تقدم بيانه ـ ان يقال إن امر الرواية دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها ، ليكون الوجوب المستفاد منها مولويا وبين حملها على تعذر بعض افراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر ، ليكون الوجوب ارشادياً الى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره . وحيث انه لا جامع بين الوجوب المولوي والارشادي لتكون الرواية شاملة لها ، ولا قرينة على تعيين احدهما ، فتكون الرواية مجملة غير قابلة للاستدلال بها .

هذا وقد ذكرنا في الدورة السابقة إشكالا آخر على الاستدلال بها وهو انه لو حملنا الرواية على تعذر مجموع المركب مع التمكن من بعض اجزائه ، لزم تقييدها بما إذا كان المتمكن منه معظم الاجزاء اذ لو كان المتعذر هو معظم الاجزاء لا يجب الاتيان بالباقي ، بلا خلاف واشكال والتقييد خلاف الاصل ، فالمتعين حملها على تعذر بعض افراد الواجب مع التمكن من بعض آخر لعدم لزوم التقييد فيه ولكن الانصاف ان هذا الاشكال غير وارد عليه . بناء على كون المراد من

الموصول هو الجامع بين الكل والكلي ، كما هو مبنى الاستدلال ، اذ المفروض دخول الكلي الذي تعذر بعض أفراده في الموصول ، سواء كان المتعذر معظم الافراد والمتمكن منه اقلها أو بالعكس ، فلا دوران بين التقييد وعدمه ، ليترجح الثاني على الاول . نعم لو كان الاستدلال مبنياً على حمل الرواية على خصوص تعذر المركب دون الجامع بينه وبين الكلي ، كان للاشكال المذكور وجه .

(إن قلت) : ظهور الامر في المولوية يعين احتمال تعذر بعض اجزاء المركب ، فلم يبق اجمال في الرواية . (قلت) هذا إنما يصح فيما اذا علم متعلق الامر وشك في كونه مولوياً أو إرشادياً . واما إذا دار الامر بين تعلقه بما لا يصح تعلقه به إلا ارشادياً ، وبين تعلقه بما يكون تعلقه به مولوياً ، فلا ظهور للامر في تعيين متعلقه ، اذ ليس ظهور الامر في المولوية ظهوراً وضعياً ليكون قرينة على تعيين المتعلق ، بل هو ظهور مقامي ناشيء عن كون المتكلم في مقام الجعل والتشريع ، فلا يصلح للقرينية على تعيين المتعلق .

(الرواية الثالثة) ـ هي المرسلة المنقولة عن كتاب الغوالي ايضاً عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال (الميسور لا يسقط بالمعسور) وهي كسابقتها من حيث السند ، فيجري فيها جميع ما ذكرناه في الرواية السابقة من المناقشات السندية ولا حاجة الى الاعادة . وأما من حيث الدلالة فتحقيق الكلام فيها يتوقف على بيان المحتملات ، وهي امور :

(الاول) ـ ان تكون كلمة لا نهياً ابتداء . وعليه فيجري جميع ما ذكرناه من اجمال الرواية وعدم ظهور النهي في كونه مولوياً أو إرشادياً ، وعدم صحة ارادة الجامع . وكذا يجرى ما ذكره صاحب الكفاية من الاشكال وهو ان شمول الميسور للمستحبات مانع عن التمسك بها على وجوب الباقي من اجزاء المأمور به . وقد عرفت جوابه ايضاً فلا حاجة الى الاعادة . ولكن

التحقيق عدم إمكان الالتزام بهذا الاحتمال ، لان النهي سواء كان مولوياً أو إرشاديا لابد من أن يتعلق بفعل المكلف ، وما هو تحت قدرته واختياره وجوداً وعدما وسقوط الواجب عن ذمة المكلف كثبوته بيد الشارع ، وليس مقدوراً للمكلف ، فلا معنى للنهي عنه ولو ارشادياً .

(الثاني) ـ ان تكون الجملة خبرية قصد بها الانشاء ، فالجملة وإن كانت خبرية ونافية بحسب الصورة اللفظية ، إلا أنها انشائية بحسب اللب والمعنى ، وهذا الاحتمال ايضاً ساقط لعين ما ذكرناه في الاحتمال الاول ، فانه لا فرق بينهما الا بحسب الصورة .

(الثالث) ـ ان تكون الجملة خبرية محضة اريد بها الاخبار عن عدم سقوط الواجب والمستحب عند تعذر بعض اجزاء المركب أو تعذر بعض افراد الطبيعة أو عدم سقوط وجوبه او استحبابه ، فان السقوط والثبوت كما يصح اسنادهما الى الحكم ، كذلك يصح إسنادهما الى الواجب والمستحب ايضاً ، فكما يقال سقط الوجوب عن ذمة المكلف أو ثبت في ذمته كذلك يصح أن يقال سقط الواجب او ثبت في ذمته . وكيف كان فالرواية على هذا الاحتمال تدل على بقاء الحكم أو متعلقه في ذمة المكلف عند تعذر بعض الاجزاء أو بعض الافراد ، بل نسب الى الشيخ الكبير كاشف الغطاء (ره) دلالتها على وجوب المرتبة النازلة من الشيء اذا تعذرت المرتبة العالية منه ، فيما اذا عدت المرتبة النازلة ميسورة من المرتبة العالية بنظر العرف ، فاذا تعذر الايماء بالرأس والعين للسجود على ما هو المنصوص يجب الايماء باليد لقاعدة الميسور ، باعتبار ان الايماء باليد مرتبة نازلة من الايماء بالنسبة الى الايماء بالرأس والعين ، هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بالرواية للمقام . ولكن التحقيق عدم تمامية الاستدلال المذكور ، لأن السقوط فرع الثبوت . وعليه فالرواية مختصة بتعذر بعض افراد

الطبيعة باعتبار أن غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتاً قبل طرو التعذر ، فيصدق انه لا يسقط بتعذر غيره ، بخلاف بعض اجزاء المركب ، فانه كان واجباً بوجوب ضمني قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع ، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك ، فهو وجوب استقلالي وهو حادث ، فلا معنى للاخبار عن عدم سقوطه بتعذر غيره . وكذلك الحال في المرتبة العالية ، فان وجوبها لو ثبت بعد تعذر المرتبة العالية لكان وجوبا حادثاً جديداً ، لا يصح التعبير عنه بعدم السقوط ؛ فارادة معنى عام من الرواية شامل لموارد تعذر بعض الافراد ، وموارد تعذر بعض الاجزاء وموارد تعذر المرتبة العالية تحتاج الى عناية لا يصار اليها إلا بالقرينة .

فتحصل من جميع ما ذكرناه فى المقام عدم تمامية قاعدة الميسور ، ووجوب الاتيان بالميسور من الاجزاء عند تعذر بعضها . نعم لا نضائق عن وجوب الاتيان بغير المتعذر من الاجزاء في بعض موارد مخصوصة لاجل أدلة خاصة ، كما في الصلاة ، فانها لا تسقط بحال بمقتضى الاجماع والروايات على ما ذكر في محله

(التنبيه الرابع)

فى حكم ما إذا تردد الامر بين جزئية شيء أو شرطيته ، وبين ما نعيته أو قاطعيته ، بمعنى أنا نعلم إجمالا باعتبار أحد الامرين في الواجب إما فعل هذا الشيء او تركه . وتحقيق الكلام فيه يستدعي البحث في مسائل ثلاث :

(المسألة الاولى) ـ ما اذا كان الواجب واحداً شخصياً ، لم تكن له

افراد طولية ولا عرضية ، كما اذا ضاق الوقت ولم يتمكن المكلف إلا من الاتيان بصلاة واحدة ، ودار الامر بين الإتيان بها عاريا أو في الثوب المتنجس ، والحكم فيه هو التخيير بلا شبهة واشكال ، إذ الموافقة القطعية متعذرة ، والمخالفة القطعية بترك الصلاة رأساً غير جائزة يقيناً ، فلم يبق إلا الموافقة الاحتمالية الحاصلة بكل واحد من الامرين . وهذا واضح .

(المسألة الثانية) ـ ما إذا كانت الوقائع متعددة ، وان لم يكن للواجب افراد طولية ولا عرضية ، كما اذا دار الامر بين كون شيء شرطاً في الصوم أو مانعاً عنه . وحيث أن المكلف به متعدد فالحكم فيه هو التخيير الابتدائي ، فله أن يختار الفعل في جميع الايام أو الترك كذلك . ولا يجوز له ان يأتي به في يوم ويتركه في يوم آخر ، لكونه موجباً للمخالفة القطعية . وقد تقدم ان العقل يحكم بقبحها ولو كانت تدريجية ملازمة للموافقة القطعية ايضاً من جهة . وسر تفصيل الكلام فيه في بحث دوران الامر بين المحذورين .

(المسألة الثالثة) ـ ما إذا كان الواجب واحداً ذا أفراد طولية بحيث يكون المكلف متمكناً من الاحتياط . وتحصيل العلم بالموافقة بالاتيان بالواجب مع هذا الشيء مرة وبدونه اخرى ، كما في المثال المذكور في المسألة الاولى ، مع سعة الوقت ، فهل الحكم في مثل ذلك هو التخيير ايضاً أو الاحتياط وتكرار العمل ؟ ظاهر شيخنا الانصاري (ره) ابتناء هذه المسألة على النزاع في دوران الامر بين الاقل والاكثر ، فعلى القول بوجوب الاحتياط هناك لابد من الاحتياط في المقام أيضاً . وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بجريان البراءة في المقام فان العلم الاجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له ، لعدم تمكن المكلف من المخالفة العملية القطعية ، لدوران الامر بين فعل شيء وتركه ، وهو لا يخلو من احدهما ، مع قطع النظر عن العلم الاجمالي ، فلم يبق إلا الشك في

الاعتبار ، وهو مورد لاصالة البراءة .

ولكن التحقيق وجوب الاحتياط والاتيان بالواجب مع هذا الشيء مرة وبدونه اخرى ، وذلك لأن المأمور به هو الطبيعي ، وله افراد طولية ، فالمكلف متمكن من الموافقة القطعية بتكرار العمل ، ومن المخالفة القطعية بترك العمل رأساً ، فيكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف لا محالة ، فيجب الاحتياط . وأما عدم التمكن من المخالفة القطعية في الفرد الخارجي لاستحالة ارتفاع النقيضين فهو لا ينافي تنجيز العلم الاجمالي بعد تمكن المكلف من المخالفة القطعية في اصل المأمور به وهو الطبيعة ، اذ الاعتبار إنما هو بما تعلق به التكليف لا بالفرد الخارجي فلامناص من القول بوجوب الاحتياط في المقام . وإن قلنا بالبراءة في دوران الامر بين الأقل والأكثر ، اذ في المقام لنا علم إجمالي باعتبار شيء في المأمور به ، غاية الامر انا لا ندري ان المعتبر هو وجوده أو عدمه في المأمور به ، فلابد من الاحتياط والاتيان بالعمل مع وجوده تارة وبدونه اخرى ، تحصيلا للعلم بالفراغ بخلاف دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، فانه ليس فيه الا احتمال اعتبار شيء في المأمور به ، فيكون مجرى للبراءة على ما مر تفصيل الكلام فيه ، فكيف يقاس العلم بالاعتبار على الشك فيه ، ومن العجيب ان الشيخ (ره) التزم بوجوب الاحتياط عند دوران الأمر بين القصر والتمام ، مع انه داخل تحت كبرى هذه المسألة ومن صغرياتها ، لان الركعة الثالثة والرابعة امرهما دائر بين الجزئية والمانعية كما هو واضح . وان شئت قلت إن التسليم في الركعة الثانية على تقدير وجوب القصر جزء للواجب ، وعلى تقدير وجوب التمام مانع عن الصحة ومبطل للصلاة .

(خاتمة في شرائط جريان الاصول)

أما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء ، سوى ما اعتبر في تحقق عنوانه ، وهو إدراك الواقع على ما هو عليه ، وكل ما اعتبر في حسنه فهو على تقدير صحته يرجع الى اعتباره في صدق هذا العنوان ، ضرورة انه مع صدقه لا تبقى حالة منتظرة لحكم العقل بحسنه ، فالاحتياط في المعاملات بالمعنى الاعم المقابل للعبادات الشامل للعقود والايقاعات وغيرها من التوصليات لا يعتبر في حسنه إلا الجمع بين المحتملات الذي به يتحقق اصل عنوان الاحتياط ، ما لم يؤد الى اختلال النظام ، ولم يخالف الاحتياط من جهة اخرى . إذ مع كونه مخلا بالنظام لا يصدق عنوان الاحتياط ، لكونه مبغوضاً للمولى . وكذا مع كونه مخالفاً للاحتياط من جهة اخرى ، فانه لا يصدق عليه عنوان الاحتياط ، وادراك الواقع على ما هو عليه .

وأما الاحتياط في العبادات ، فبلا شك في حسنه فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلي . وكذا فيما اذا لم يكن الواقع منجزاً عليه كما في الشبهات البدوية من الشبهات الموضوعية مطلقاً ، والشبهات الحكمية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل . وأما ان كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي بالعلم او العلمي ، أو كان الواقع منجزاً عليه على تقدير وجوده ، كما في الشبهات البدوية الحكمية قبل الفحص ، ففي جواز الاحتياط قبل الفحص وعدمه اقوال : (ثالثها) ـ التفصيل بين كون الاحتياط مستلزماً للتكرار وعدمه (رابعها) ـ التفصيل بين موارد العلم الاجمالي بثبوت التكليف وعدمه

والصحيح جوازه مطلقاً ، إذ المعتبر في تحقق العبادة أمران : تحقق العمل في الخارج وكونه مضافاً ومنسوباً الى المولى ، وكلاهما متحقق في الاحتياط . وأما اعتبار نية الوجه والتمييز وغيرهما مما ذكروه وجهاً لعدم جواز الاحتياط فلا دليل على اعتباره . وقد تقدم تفصيل الكلام فيه في مبحث القطع فراجع .

وأما البراءة العقلية ، فلا ريب في اعتبار الفحص في جريانها ، لأن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما هو عدم البيان ، فما لم يحرز ذلك بالفحص لا يستقل العقل بقبح العقاب ، إذ ليس المراد من البيان إيصال التكليف الى العبد قهراً ، بل المراد منه بيانه على الوجه المتعارف ، وجعله بمرأى ومسمع من العبد ، بحيث يمكن الوصول اليه ، فلو كان التكليف مبنياً من قبل المولى ولم يتفحص عنه العبد ، صح العقاب على مخالفته ، ولا يكون عقابه بلا بيان .

وأما البراءة الشرعية ، فلا اشكال ايضاً في عدم اعتبار الفحص في جواز الرجوع اليها في الشبهات الموضوعية عملا باطلاق أدلتها من قوله ﷺ : « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه » وغيره مما ذكر في محله وقد ورد بعض الاخبار في خصوص الشبهات الموضوعية فراجع . وأما الشبهات الحكمية فقد استدل لاعتبار الفحص في الرجوع الى البراءة فيها مع اطلاق الأدلة فيها ايضاً بامور :

(الاول) ـ دعوى الاجماع على ذلك . وفيه ان اتفاق الفقهاء على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية وان كان مسلماً ، الا انه لا يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم ﷺ لأنه معلوم المدرك ، فاذاً لابد من النظر في المدرك ولا يصح الاعتماد بنفس الاتفاق ، فانه ضم قول غير المعصوم الى مثله .

(الثاني) ـ ان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف الزامية في الشريعة المقدسة مانع عن الرجوع الى البراءة قبل الفحص .

وأورد عليه صاحب الكفاية (ره) بما حاصله أن موجب الفحص لو كان هو العلم الاجمالي لزم جواز الرجوع اليها قبل الفحص ، بعد انحلاله بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال ، مع أنه غير جائز قطعاً ، فلابد من ان يكون الوجه لوجوب الفحص امراً آخر غير العلم الاجمالي . وخلاصة هذا الايراد ان الدليل اخص من المدعي .

وأشكل عليه المحقق النائيني (ره) بأن المعلوم بالاجمال ذو علامة وتميز ، فالعلم الاجمالي المتعلق به غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال ، لأن الواقع قد تنجز حينئذ بماله من العلامة والتميز ، فكيف يعقل انحلاله قبل الفحص بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال ، فانه إذا علم اجمالا بدين مردد بين الأقل والاكثر ، مع العلم بكونه مضبوطاً في الدفتر ، فهل يتوهم احدجواز الرجوع الى البراءة في المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عما في الدفتر ؟ والمقام كذلك ، فان التكاليف المعلومة بالاجمال مضبوطة في الكتب المعتبرة عند الشيعة . وعليه فالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الاجمالي ليصح الرجوع الى البراءة قبل الفحص . نعم اذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز وكان مرددا بين الاقل والاكثر ، جاز الرجوع الى البراءة بعد الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال ، لكن المقام ليس من هذا القبيل كما عرفت .

وتوضيح ما افاده قدس سره أن منشأ العلم الاجمالي بالتكاليف الالزامية أحد امور ثلاثة : (الاول) ـ هو العلم بثبوت الشرع والتصديق بالنبوة . (الثاني) ـ العلم الاجمالي بمطابقة جملة من الامارات للواقع . (الثالث) ـ العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة وهذه العلوم الثلاثة ينحل السابق منها باللاحق ، فتكون اطراف العلم الاجمالي بالتكاليف خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة وتكون هذه الكتب كالدفتر في

المثال ، فلا ينحل العلم الاجمالي المذكور بالظفر بالمقدار المتيقن قبل الرجوع الى هذه الكتب والفحص عنها هذا توضيح مرامه زيد في علو مقامه .

وفيه (اولا) ـ ان كون المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز إنما يمنع عن انحلال العلم الاجمالي على تقدير التسليم فيما إذا لم يكن بنفسه مردداً بين الأقل والاكثر ، كما إذا علمنا اجمالا بوجود اناء نجس بين اوانى محصورة مرددة بين الاقل والاكثر ، وعلمنا ايضاً بنجاسة اناء زيد المعلوم وجوده بينها ، فلو علم بعد ذلك تفصيلا بنجاسة اناء معين منها وجداناً أو تعبدياً ، كما اذا قامت البينة على نجاسته من دون احراز انه اناء زيد ، امكن القول بعدم كونه موجباً لانحلال العلم الثاني الذي يكون لمتعلقه علامة وتميز ، لعدم كون المعلوم بالتفصيل معنوناً بذلك العنوان اي عنوان انه اناء زيد ، واما ان كان ماله العلامة والتميز ايضاً مردداً بين الاقل والاكثر ، كما اذا كان اناء زيد المعلوم نجاسته في مفروض المثال ايضاً مردداً بين الاقل والاكثر ، ثم علمنا بعد ذلك بكون اناء معين اناء زيد ، فينحل العلم الاجمالي الثاني ايضاً ، ويكون الشك في نجاسة غيره من الاواني شكا بدوياً لا محالة . والمقام من هذا القبيل ، لان التكاليف المعلومة بالاجمال بعنوان انها مذكورة في الكتب المعتبرة بنفسها مرددة بين الاقل والاكثر ، فاذا ظفرنا بالمقدار المتيقن ، ينحل العلم الاجمالي لامحالة

و (ثانياً) ـ انه لا نسلم عدم الانحلال حتى فيما اذا كان المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز ، ولم يكن مردداً بين الاقل والاكثر ، إذ بعد العلم التفصيلي بنجاسة اناء بعينه يحتمل ان يكون هو اناء زيد المعلوم كونه نجساً ، ومعه لا يبقى علم بوجود نجاسة في غيره من الاواني ، اذ العلم لا يجتمع مع احتمال الخلاف بالضرورة ، فينحل العلم الاجمالي بالوجدان . وليس لنا علمان إجماليان علم بوجود نجس مردد بين الأقل والاكثر ، وعلم بنجاسة اناء زيد حتى يقال

بعد العلم بنجاسة اناء بخصوصه ان العلم الأول قد انحل دون العلم الثانى ، بل مرجع العلم بوجود نجاسة مرددة بين الأقل والاكثر والعلم بنجاسة اناء زيد الى العلم بوجود نجس واحد بعنوانين ، فاذا علمنا تفصيلا بنجاسة اناء معين من الاوانى ينحل العلم الاجمالي لا محالة .

و (ثالثاً) ـ انه على تقدير تسليم عدم الانحلال وبقاء العلم الاجمالى على حاله لا يكون هذا العلم منجزاً بالنسبة الى الزائد على القدر المتيقن ، لما ذكرناه مراراً من ان التنجيز دائر مدار تعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالى وتساقطها . وحيث انه لا معنى لجريان الاصل في الطرف المعلوم كونه نجساً في مفروض المثال ، فيجرى الاصل فى غيره بلا معارض . فلا يكون العلم الاجمالى منجزاً .

وأما ما ذكره (ره) من عدم جواز الرجوع الى البراءة بعد الظفر بالقدر المتيقن من الدين المضبوط في الدفتر ، فهو على تقدير صحته لابد من ان يكون مستنداً الى أمر آخر غير العلم الاجمالي ، كما ادعى ذلك في موارد من الشبهات الموضوعية التي لا كلام في جواز الرجوع الى البراءة فيها قبل الفحص . منها ما لو شك في بلوغ المال حد النصاب . ومنها ما لو شك في حصول الاستطاعة للحج وغيرهما من الموارد . وذكروا الوجه في ذلك انا علمنا من الخارج ان الشارع لا يرضى بالرجوع الى الاصل في هذه الموارد قبل الفحص ، للزوم المخالفة الكثيرة ، فلو صح هذا الادعاء لقلنا بمثله في مثال الدين ، فانه ايضاً شبهة موضوعية ، والا التزمنا بجواز الرجوع الى البراءة قبل الفحص فيه . ومن الشواهد على أن عدم جواز الرجوع الى الاصل في المقدار الزائد على القدر المتيقن على تقدير تسليمه ليس من جهة العلم الاجمالي أنه لو فرض عدم التمكن من الرجوع الى الدفتر لضياعه مثلا لم يكن مانع من الرجوع الى الاصل في الزائد

على القدر المتيقن ، مع أنه لو كان المانع هو العلم الاجمالي لم يكن فرق بين التمكن من الفحص وعدمه كما هو ظاهر . فالمتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام أن المانع من الرجوع الى الاصل قبل الفحص لابد من أن يكون شيئاً آخر غير العلم الاجمالي ، كما ذكره صاحب الكفاية (ره) .

(الثالث) ـ دعوى انصراف الأدلة الى مابعد الفحص بحكم العقل بوجوب الفحص ، وعدم جواز الرجوع الى البراءة قبله فانه كما يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كذلك يحكم بوجوب الفحص عن أحكام المولى من باب وجوب دفع الضرر المحتمل . وبالجملة فكما أنه على المولى إبلاغ أحكامه الى عبيده ، وبيان مراداته لهم جرياً على وظيفة المولوية ، فكذلك يجب على العبد الفحص عن أحكام المولى جرياً على وظيفة العبودية ، إذ لا يجب على المولى إلا بيان أحكامه على النحو المتعارف ، من أن يجعلها في معرض الوصول . وأما فعلية الوصول والبحث عنها فهي من وظائف العبد . فهذا الحكم العقلي بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور في إطلاقات أدلة البراءة ، فهي مختصة من أول الامر بما بعد الفحص في الشبهات الحكمية . وهذا الوجه مما لا بأس به .

(الرابع) ـ الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم ، مقدمة للعمل وهي كثيرة : (منها) ـ قوله تعالى : (فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لاتعلمون) . ومن الروايات ، ماورد في تفسير قوله تعالى : (فلله الحجة البالغة) من أنه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت ؟ فان قال نعم ، قيل له فهلا عملت ؟ وإن قال لا ، قيل له فهلا تعلمت حتى تعمل ؟ ومن الظاهر أنه لو جاز الرجوع الى البراءة أو غيرها من الاصول قبل الفحص والتعلم ، لم يجب سؤال اهل العلم كما في الآية الشريفة . ولم يتوجه العتاب الى من لم يتعلم ، كما في الرواية ، وهذا الوجه ايضاً لا بأس به .

(الخامس) ـ الأخبار الدالة على وجوب التوقف . وقد تقدم ذكر جملة منها في مبحث البراءة . والنسبة بينها وبين اخبار البراءة وإن كانت هي التباين لدلالة أخبار البراءة باطلاقها على البراءة مطلقاً قبل الفحص وبعده . وكذا جملة من أخبار التوقف تدل على وجوب التوقف مطلقاً ، إلا أن مورد جملة من أخبار التوقف هي الشبهة قبل الفحص ، كقوله عليه السلام : فارجه حتى تلقي امامك أي يجب عليك التوقف حتى تلقى إمامك ، فتتفحص وتسأله ، فنسبتها الى أخبار البراءة هي الخصوص المطلق ، فتخصص اخبار البراءة بما بعد الفحص وبعد هذا التخصيص تكون النسبة بين اخبار البراءة وبين بقية اخبار التوقف الدالة على وجوب التوقف مطلقاً ايضاً هو العموم المطلق ، فتخصص اخبار التوقف بما قبل الفحص ، كما هو الشأن في جميع المتعارضين ، فانه تلاحظ النسبة بينهما بعد ورود التخصيص في احدهما او في كليهما من الخارج . ولا تلاحظ النسبة بينهما في انفسهما ، مع قطع النظر عن ورود التخصيص الخارجي على ما هو مذكور في محله . هذا بناء على الاغماض عما ذكرناه من كون اخبار البراءة مختصة بما بعد الفحص ، لاجل قرينة عقلية ، والا فلا تحتاج الى تخصيص ادلة البراءة ببعض اخبار التوقف ، بل هي بنفسها مختصة لاجل القرينة العقلية على ما تقدم بيانه .

وبما ذكرناه ظهر اختصاص أدلة الاستصحاب ايضاً بما بعد الفحص . وظهر ايضاً عدم جواز الرجوع إلى سائر الاصول العقلية قبل الفحص كالتخيير العقلي ونحوه .

وملخص الكلام في المقام أن الاصول العقلية في نفسها قاصرة عن الشمول لما قبل الفحص ، لأن موضوعها عدم البيان ، وهو لا يحرز إلا بالفحص فلا مقتضي لها قبله . وأما الاصول النقلية فأدلتها وإن كانت مطلقة في نفسها ، الا

أنها مقيدة بما بعد الفحص بالقرينة العقلية المتصلة والنقلية المنفصلة .

بقي الكلام في جهات لابد لنا من التعرض لها :

(الجهة الاولى) ـ في مقدار الفحص ، فهل يجب الفحص بمقدار يحصل العلم بعدم الدليل أو يكفي الاطمئنان ، أو يكفي مجرد الظن بالعدم ؟ وجوه خيرها اوسطها . أما عدم وجوب تحصيل العلم فلعدم الدليل عليه . مضافاً الى كونه مستلزماً للعسر والحرج ، بل موجب لسد باب الاستنباط لعدم حصول القطع بعدم الدليل عادة ، وان أصر في الفحص . واما عدم اعتبار الظن فلعدم الدليل على اعتباره ، فهو لا يغني عن الحق شيئاً . فتعين الوسط وهو كفاية الاطمئنان لكونه حجة ببناء العقلاء ، ولم يردع عنه الشارع . واما تحقق الصغرى لهذه الكبرى اي حصول الاطمئنان بعدم الدليل ، فهو سهل لمن تصدى لاستنباط الاحكام الشرعية فعلا ، فان المتقدمين من العلماء اتعبوا انفسهم الشريفة ورتبوا الاخبار وبوبوها ، فبالرجوع الى اخبار باب وبعض الابواب الاخرى المناسبة لهذا الباب يحصل الاطمئنان . ولولا هذا الترتيب والتبويب لكان اللازم هو الفحص في كتب الاخبار من اولها الى آخرها لتحصيل الاطمئنان في مسألة واحدة

(الجهة الثانية) ـ بعد ماعرفت وجوب تعلم الاحكام الشرعية والفحص عنها ، وقع الاشكال في ان وجوبه طريقي لا يترتب العقاب عند تركه الا على مخالفة الواقع كما هو المشهور ، او نفسي يعاقب العبد على تركه ولو لم يخالف الواقع ، كما عن المحقق الاردبيلي (ره) وصاحب المدارك ومال اليه صاحب الكفاية (ره) في آخر كلامه . وقبل الشروع في تحقيق المقام وبيان المختار فيه لابد من التنبيه على امور :

(الاول) ـ ان محل الكلام هو العلم بالاحكام الفرعية . واما العلم بالاصول الاعتقادية كالعلم بالتوحيد والنبوة وسائر ما يجب تحصيله والاعتقاد به ، فهو

خارج عن محل الكلام . ولا اشكال في وجوب تحصيله والتعلم نفسياً لا طريقياً عينياً لا كفائياً .

(الثاني) ـ ان وجوب تعلم الاحكام الشرعية مقدمة للعمل مختص بالواجبات والمحرمات . وما يرجع اليهما من الاحكام الوضعية كالنجاسة والطهارة والزوجية والملكية ونحوها ، اذ لا يجب تعلم المستحبات والمكروهات لا نفسياً ولا طريقياً .

(الثالث) ـ ان محل الكلام انما هو وجوب التعلم والفحص عن الحكم الخاص المتعلق بهذا المكلف نفسه بالوجوب العيني . والمراد من التعلم هو الأعم من المعرفة بالاجتهاد او بالرجوع الى الرسالة ان كان مقلداً . واما تعلم كلي الاحكام الشرعية بالاجتهاد حتى الاحكام المتعلقة بغيره كمسائل الحيض والنفاس وغيرهما ، فلا اشكال في وجوبه كفائياً ، فهذا ايضاً خارج عن محل الكلام فلا وجه للاستدلال على وجوب الفحص في المقام بآية النفر ، كما تركبه شيخنا الانصاري (ره) فانها دليل على وجوب تعلم الاحكام الشرعية كفائياً . ولا كلام لنافيه ، انما الكلام في وجوب التعلم والفحص بالوجوب العيني عما يجب على نفس هذا المكلف .

اذا عرفت هذه الامور ، فنقول ان الصحيح هو الوجوب الطريقي . وتظهر صحته بذكر دليل القول بالوجوب النفسي وجوابه ، وهو ان الاوامر المتعلقة بالتعلم والسؤال ظاهرة في الوجوب النفسي .

والجواب ان كون الامر ظاهراً في الوجوب النفسي العيني التعييني ، وان كان مسلما كما تقدم في مبحث الاوامر ، الا ان في المقام خصوصية داخلية وقرينة خارجية توجب ظهور الاوامر المتعلقة بالتعلم في الوجوب الطريقي مقدمة للعمل اما الخصوصية الداخلية فهي ان نفس السؤال عن شيء وتعلمه طريق الى العمل بهذا الشيء ، فالامر بالسؤال بنفسه ظاهر في الوجوب الطريقي بحسب الارتكاز

العرفي فان السؤال عن الطريق الى كربلاء مثلا إنما هو للمشي من هذا الطريق ، فالامر بالسؤال عن طريق كربلاء ظاهر في الوجوب الطريقي ، لا الوجوب النفسي بأن يكون مجرد السؤال عن الطريق مطلوباً نفسياً ، فكذا الحال في قوله تعالى : (فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) فان الامر بالسؤال فيه ظاهر في الوجوب الطريقي . وأن السؤال من اهل الذكر انما هو للعمل ، لا لكونه مطلوباً بنفسه . ولعل ظهور الامر بالسؤال في الوجوب الطريقي ظاهر غير قابل للانكار .

وأما القرينة الخارجية فروايتان : (احداهما) ـ ما ورد في تفسير قوله تعالى : (فلله الحجة البالغة) وقد تقدم ذكره ، فان قوله فهلا تعلمت حتى تعمل صريح في أن وجوب التعلم إنما هو للعمل . (الثانية) ـ ما ورد في مجدور صار جنباً فغسلوه فمات ، فقال ﷺ : (قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يموه ؟) فان عتاب الامام (ع) ودعاءه عليهم لم يكن لمجرد ترك السؤال ، بل لترك التيمم ايضاً ، إذ من الواضح ان مجرد السؤال والتعلم لم يكن موجباً لنجاته من القتل الذي نسبه الامام (ع) اليهم وعيرهم به ، وإنما الموجب لنجاته العمل بالتيمم ، فكان الأمر بالسؤال والتعلم انما هو للعمل لا محالة .

هذا مضافاً الى أنه على تقدير ترك التعلم والفحص لو صادف خلاف الواقع بارتكاب الحرام او ترك الواجب ، فالقول باستحقاق العقاب لاجل ترك التعلم دون مخالفة الواقع بعيد ، لأن وجوب الفحص والتعلم انما هو لتنجز الواقع قبله فكيف يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع ، واستحقاقه على ترك الفحص عنه ، فانه خلف . والالتزام باستحقاق عقابين أبعد ، ولم يقل به أحد . فتعين القول باستحقاق عقاب واحد لاجل مخالفة الواقع ، دون ترك الفحص والتعلم . وهذا هو معنى الوجوب الطريقي . وأما لو ترك الفحص

ولكنه صادف الواقع من باب الاتفاق ، فلا يستحق العقاب إلا على القول باستحقاق المتجري للعقاب . وقد تقدم الكلام فيه مفصلا في بحث القطع.

ثم إنه ربما يستشكل في الوجوب الطريقي فيما اذا كان الواجب مشروطاً بشرط غير حاصل كالموقت قبل وقته ، ولم يكن المكلف متمكناً من الاتيان به في ظرفه لتركه التعلم قبل حصول الشرط ، باعتبار انه قبل حصول الشرط لم يثبت وجوب الواجب حتى يجب تعلمه وتحصيل سائر مقدماته ، وبعد حصوله لايكون قادراً على الامتثال ، فالتكليف ساقط للعجز ، فيلزم عدم وجوب التعلم لا قبل حصول الشرط ولا بعده . ولعله لاجل هذا الاشكال التزم صاحب الكفاية (ره) وغيره بالوجوب النفسي .

وتحقيق الحال حول هذا الاشكال يقتضى البسط في المقال . فنقول وعلى الله الاتكال . قد يكون الواجب فعلياً مع اتساع الوقت لتعلمه والاتيان به ، فلا اشكال في عدم وجوب التعلم عليه قبل الوقت ، لعدم فعلية وجوب الواجب فانه بعد الوقت مخير بين التعلم والامتثال التفصيلي ، والأخـــذ بالاحتياط والاكتفاء بالامتثال الاجمالي ، سواء كان الاحتياط مستلزماً للتكرار أم لا ، بناء على ما تقدم بيانه من أن الصحيح جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي ، ولو كان مستلزماً للتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي .

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتساع الوقت للتعلم وللاتيان به ، ولـكن المكلف يتمكن من الاحتياط والامتثال الاجمالي ، ولا اشكال ايضاً في عدم وجوب التعلم عليه قبل الوقت ، لعدم فعلية وجوب الواجب ، ولا بعد الوقت لعدم اتساع الوقت له وللاتيان بالواجب على الفرض ، فله ان يتعلم قبل الوقت ، وله ان يحتاط بعد دخوله . وتوهم ـ ان الامتثال الاجمالي انما هو في طول الامتثال التفصيلي ، فمع القدرة على الثاني لايجوز الاكتفاء بالاول ـ غير جار في هذا

الفرض ، لعدم التمكن من الامتثال التفصيلي في ظرف العمل ، نعم هو متمكن من التعلم قبل الوقت ، إلا انه لا يجب عليه حفظ القدرة على العمل قبل الوقت ولم يقل بوجوبه احد .

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتساع الوقت للتعلم وللاتيان به ، ولا يكون المكلف متمكناً من الاحتياط ، ولكنه متمكن من الامتثال الاحتمالي فقط ، كما اذا شك في الركوع حال الهوي الى السجود ، مع عدم تعلمه لحكم ذلك قبل العمل ، فانه لا يتمكن من الاحتياط وإحراز الامتثال ، اذ في الرجوع والاتيان بالركوع احتمال زيادة الركن ، وهو مبطل للصلاة وفي المضي في الصلاة وعدم الاعتناء بالشك احتمال نقصان الركن ، وهو ايضاً مبطل للصلاة فلا يتمكن من الاحتياط . وفي كل من الرجوع والاتيان بالركوع والمضي في الصلاة احتمال الامتثال . هذا اذا كان الشك متعلقاً بالاركان كما مثلناه . وأما إن كان متعلقاً بغير الاركان ، فهو متمكن من الاحتياط والاتيان بالمشكوك فيه رجاء ، وهو خارج عن هذا الفرض . ففي هذا الفرض وجب عليه التعلم قبل الابتلاء بالشك بحكم العقل بملاك دفع المحتمل عند فعلية الشك وتشمله أدلة وجوب التعلم ايضاً ، فانه لو لم يتعلم قبل الابتلاء واكتفى بالامتثال الاحتمالي فلم يصادف الواقع كانت صلاته باطلة وصح عقابه ، ولا يصح اعتذاره بأني ما علمت ، لانه يقال له هلا تعلمت حتى عملت كما في الرواية . ومن هذا الباب فتوى الاصحاب بوجوب تعلم مسائل الشك والسهو قبل الابتلاء ، حتى افتوا بفسق من لم يتعلم . وانت ترى أن الاشكال المذكور من ناحية وجوب التعلم غير جار في هذه الصورة يقيناً فلاحظ .

وقد لا يكون الواجب فعلياً بعد دخول الوقت ، لكونه غافلا ولو كانت غفلته مستندة الى ترك التعلم أو لكونه غير قادر ، ولو كان عجزه مستنداً الى

ترك التعلم قبل الوقت ، مع عدم اتساع الوقت للتعلم والاتيان بالواجب . والاشكال المذكور مختص بهذه الصورة .

والذي ينبغي أن يقال انه إن كانت القدرة المعتبرة في مثل هذا الواجب معتبرة عقلا من باب قبح التكليف بغير المقدور ، وغير دخيلة في الملاك كما اذا القى احد نفسه من شاهق الى الارض ، فانه اثناء الهبوط الى الارض وان لم يكن مكلفاً بحفظ نفسه ، لعدم قدرته عليه ، إلا ان قدرته ليست دخيلة في الملاك ومبغوضية الفعل للمولى باقية بحالها ، ففي مثل ذلك لا ينبغي الشك في وجوب التعلم قبل الوقت للتحفظ على الملاك الملزم في ظرفه ، وان لم يكن التكليف فعلياً في الوقت ، لما تقدم سابقاً من أن العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الملزم ، كما يحكم بقبح مخالفة التكليف الفعلي ، وإن كانت القدرة معتبرة شرعاً ودخيلة في الملاك ، فلا يجب التعلم قبل الوقت حينئذ ، بلا فرق بين القول بوجوبه طريقياً والقول بوجوبه نفسياً . اما على القول بالوجوب الطريقي فالامر واضح ، اذ لا يترتب على ترك التعلم فوات واجب فعلي ولا ملاك ملزم . واما على القول بالوجوب النفسي ، فلان الواجب انما هو تعلم الاحكام المتوجهة الى شخص المكلف . والمفروض انه لم يتوجه اليه تكليف ولو لعجزه ، ولا يجب على المكلف تعلم الاحكام المتوجهة الى غيره ، وهو القادر ، ولذا لا يجب على الرجل تعلم احكام الحيض .

وظهر بما ذكرناه انه لا ثمرة عملية بيننا وبين المحقق الاردبيلي (ره) إذ قد عرفت عدم وجوب التعلم في هذا الفرض على كلا القولين ، فلا يجدي الالتزام بالوجوب النفسي في دفع الاشكال المذكور ، بل الحق هو الالتزام بالاشكال وعدم وجوب التعلم ، ولا يلزم منه محذور .

(الجهة الثالثة) ـ هل يختص وجوب التعلم بما إذا علم المكلف تفصيلا

او إجمالا او اطمأن بابتلائه بما يعلم حكمه ، كحكم الشكوك المتعارفة التي يعم بها الابتلاء ، او يجب بمجرد احتمال الابتلاء ؟ وجهان بل قولان : المشهور بينهم بل المتسالم عليه هو الثاني . وربما يقال بالأول تمسكاً باستصحاب عدم الابتلاء وبعد احراز عدم الابتلاء ولو بالتعبد لا يجب التعلم .

ورد هـذا الاستصحاب بوجهين : (الأول) ـ ان ادلة الاستصحاب لا تشمل المقام ، بدعوى انها لاتشمل إلا الامور الماضية المتعلق بها اليقين السابق والشك اللاحق فعدم الابتلاء في المستقبل لا يكون مشمولا لأدلة الاستصحاب.

وفيه ان الميزان في جريان الاستصحاب إنما هو تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه ، من دون فرق بين الامور الماضية والاستقبالية ، عين ما سيجيء الكلام فيه في بحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى . ولذا بنينا على ذلك فروعاً كثيرة : (منها) ـ جواز البدار في اول الوقت لذوي الاعـذار تمسكاً باستصحاب بقاء عذره الى آخر الوقت .

(الثاني) ـ ما ذكره المحقق النائيني (ره) وهو ان جريان الاستصحاب متوقف علي كون الواقع المشكوك فيه بنفسه اثراً شرعياً او ذا اثر شرعي . واما إذا لم يكن كل من الأمرين ، ولم يكن اثر شرعي في البـين ، او كان الأثر مترتباً على نفس الشك دون الواقع ، فلا معنى لجريان الاستصحاب . والمقام من هذا القبيل ، لأن وجوب التعلم من باب وجوب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل مترتب على احتمال الابتلاء لا على واقع الابتلاء ، ليتمسك بالاستصحاب لا حراز عدمه .

وفيه انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب اثراً شرعياً أو ذا اثر شرعي بناء على ما هو التحقيق من ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي ايضـاً ، فيكفي في جريان الاستصحاب ترتب الأثر على نفس

الاستصحاب . وعليه فلا مانع من اجراء الاستصحاب في المقام ، وإحراز عدم الابتلاء بالتعبد ، ويترتب عليه عدم وجوب التعلم ، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل . نعم بناء على عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وكونه بمنزلة القطع الطريقي فقط ، كما عليه صاحب الكفاية (رحمه الله) يعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب اثراً شرعياً او ذا اثر شرعي ، فلا يجرى في المقام ، لما ذكره المحقق النائيني (ره) ولكنه خلاف ما التزم به في مبحث الاستصحاب ، فانه اختار فيه كون الاستصحاب بمنزلة القطع الموضوعي ايضاً .

هذا ولكن التحقيق ان الاستصحاب غير جار في المقام ، للادلة الدالة على وجوب التعلم ، فان اطلاقها يشمل المقام . وتخصيصها بموارد العلم او الاطمئنان بالابتلاء مستهجن لندرتها ، فان الغالب في مسائل الشكوك ونحوها مجرد احتمال الابتلاء ، فيكون وجوب التعلم عند احتمال الابتلاء ثابتاً بالدليل ، ومعه لاتصل النوبة الى جريان الاستصحاب كما هو واضح .

(الجهة الرابعة) ـ لاشك في ان الشاك في التكليف لو ترك الفحص واقتحم في الشبهة ، فصادف ارتكاب الحرام يستحق العقاب على مخالفة الواقع ، اذ بعد وجوب الفحص طريقياً تنجز الواقع عليه . هذا فيما إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لظفر به ، واما فيما اذا كان الواقع على نحو لا يصل المكلف اليه بعد الفحص ، بل ربما يؤدى فحصه الى خلافه ، فهل يستحق العقاب على مخالفة الواقع ام لا ؟ وجهان بل قولان . ولا يخفى ان استحقاق العقاب من جهة التجري وعدم الفحص مبنى على ما تقدم الكلام فيه في مبحث التجري ، فمحل الكلام فعلا إنما هو استحقاق العقاب على مخالفة الواقع ، فالتزم المحقق النائيني (ره) باستحقاق العقاب ، بدعوى ان مخالفة الواقع ما لم

تكن مقرونة بالمؤمن شرعا او عقلا موجبة لاستحقاق العقاب . والمقام كذلك لأن المفروض عدم جريان البراءة الشرعية ولا العقلية قبل الفحص على ما تقدم بيانه

وقد ذكرنا في الدورة السابقة انه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، إذ المراد بالبيان جعل التكليف في معرض الاصول على ما تقدم بيانه ، فمع عدم تمكن المكلف من الوصول اليه كان البيان غير تام من قبل الشارع ، ومعه يستقل العقل بقبح العقاب ، فتكون مخالفة الواقع حينئذ مقرونة بالمؤمن العقلي ، غاية الامر أن المكلف غير ملتفت الى عدم تمامية البيان من قبل المولى وكان يحتملها ، فتجرى واقتحم الشبهة بلا فحص ، فلو كان مستحقاً للعقاب ، فانما هو على التجري لا على مخالفة الواقع ، لان الواقع مما لم تقم الحجة عليه ، فيكون العقاب عليه بلا بيان .

ولكن التحقيق هو التفصيل في المقام . بأن يقال إن بنينا على وجوب الفحص لآية السؤال ، والاخبار الدالة على وجوب التعلم وتحصيل العلم بالاحكام فالحق عدم استحقاق العقاب ، لعدم إمكان التعلم والفحص وتحصيل العلم على الفرض ، فلا يكون المقام مشمولا للآية الشريفة والاخبار الدالة على وجوب التعلم . وإن بنينا على وجوب الفحص لاجل العلم الاجمالي او لأجل ادلة التوقف والاحتياط ، بناء على كونها دالة على الوجوب المولوى الطريقي لا الارشادي المحض ، على ما استظهرنا منها ، فالحق استحقاق العقاب على مخالفة الواقع ، لكونه حينئذ منجزاً بالعلم الاجمالي او بوجوب التوقف والاحتياط .

(الجهة الخامسة) ـ لا ينبغي الاشكال في ان العمل الصادر من الجاهل المقصر قبل الفحص محكوم بالبطلان ظاهراً ، بمعنى ان العقل يحكم بعدم جواز الاجتزاء به في مقام الامتثال ، لعدم إحراز مطابقته للواقع . وهذا المعنى من البطلان هو المراد لصاحب العروة (ره) في قوله : (ان عمل العامي بلا تقليد ولا

احتياط باطل) فلا وجه لما ذكره المحشون على قوله المذكور ، على تفصيل يأتي لان التفصيل الذي ذكره بعد سطور بأنه ان كان مطابقاً للواقع فكذا ، وان كان مخالفاً له فكذا ، انما هو بعد انكشاف الواقع . والمراد من البطلان في صدر عبارته ، بمعنى عدم جواز الاجتزاء به بحكم العقل ، انما هو قبل انكشاف الواقع ، فلا ربط له بالتفصيل المذكور بعد سطور . ولا فرق في الحكم بالبطلان ظاهراً بالمعنى المذكور بين المعاملات والعبادات إذا فرض تمشي قصد القربة منه في العبادات . والا فلا ينبغي الشك في بطلان العبادات واقعاً . هذا كله قبل انكشاف الحال بالعلم او بالحجة . واما اذا تبين الحال فالصور المتصورة اربع :

(الصورة الاولى) ـ ان تنكشف مخالفة المأتي به للواقع ، بفتوى من كان يجب الرجوع اليه حين العمل ، وبفتوى من يجب الرجوع اليه فعلا او كان من يجب الرجوع اليه فعلا هو الذى كان يجب الرجوع اليه حين العمل . ولا اشكال في الحكم ببطلان العمل في هذه الصورة ، لعدم مطابقته للواقع على حسب الحجة الفعلية والحجة حين العمل .

(الصورة الثانية) ـ ان تنكشف مطابقة المأتي به للواقع بفتوى كلا المجتهدين ، او كان من يجب الرجوع اليه فعلا هو الذى كان يجب الرجوع اليه حين العمل ، وكان العمل المأتي به مطابقاً للواقع بفتواه . ولا اشكال في الحكم بصحة العمل في هذه الصورة ، لكونه مطابقاً للواقع على حسب الحجة الفعلية والحجة حين العمل ، بل يستفاد الحكم بصحته في هذه الصورة من الحكم بالصحة في الصورة الرابعة بالاولوية القطعية .

(الصورة الثالثة) ـ ان تنكشف مطابقة العمل المأتي به لفتوى من كان يجب الرجوع اليه حين العمل ، ومخالفته لفتوى من يجب الرجوع اليه فعلا . والظاهر هو الحكم بالبطلان في هذه الصورة ، لان المقتضي للصحة إما ان يكون

الادلة الخاصة الدالة على عدم وجوب الاعادة في خصوص الصلاة ، كحديث لا تعاد بناء على عدم اختصاصه بالناسي ، وشموله للجاهل ايضاً ، كما هو الصحيح ولذا نحكم بصحة عمل الجاهل القاصر ، خلافا للمحقق النائيني (ره) فانه اصر على اختصاصه بالناسي ، وهو لا يشمل الجاهل المقصر ، لعدم اتيانه بوظيفة العبودية من التعلم والفحص .

وبالجملة الجاهل المقصر بمنزلة العامد ، فلا يشمله حديث لا تعاد وامثاله .

وإما ان يكون المقتضي للصحة الادلة العامة التي اقاموها على دلالة الاوامر الظاهرية للاجزاء ، بلا فرق بين الصلاة وغيرها . وعمدتها الاجماع على عدم وجوب الاعادة والقضاء بعد امتثال الاوامر الظاهرية ولو انكشف خلافها ، ولا يكون المقام داخلا في معقد الاجماع يقيناً ، لان الاجماع على الاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء انما هو فيما اذا كان العامل في عمله مستنداً الى الامر الظاهري . واما اذا لم يستند اليه كما في المقام فلا إجماع على صحته .

(الصورة الرابعة) ـ ان تنكشف مطابقة العمل المأتي به للواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلي ، ومخالفته له بفتوى المجتهد الاول . والحكم في هذه الصورة الصحة ، اذ الحجة الفعلية قامت على صحة العمل وعدم وجوب القضاء ، فجاز الاستناد اليها في ترك القضاء . نعم هنا شيء ، وهو انه لو كان العمل مخالفاً للواقع في نفس الامر ، ومضى وقته صح عقابه على مخالفة الواقع بالنسبة الى ما مضى من الاعمال ، لكون العمل مخالفاً للواقع على الفرض ، وعدم الاستناد الى الحجة فيه . والسر فيه ان ترك الواجب الواقعي في الوقت له عقاب غير عقاب ترك القضاء ، فالاستناد الى فتوى المجتهد الفعلي بصحة العمل المأتي به وعدم وجوب القضاء يوجب رفع العقاب على ترك القضاء ، لا رفع العقاب على ترك الاداء اذ تركه كان بلا استناد الى الحجة . فمن صلى بلا استناد الى

فتوى مجتهد ومضى وقتها ، ثم انكشفت صحتها بفتوى المجتهد الفعلي ، بمعنى انه قلد من افتى بصحتها وعدم وجوب القضاء عليه ، وكانت في الواقع فاسدة صح عقابه لترك الاداء ، لكونه بلا استناد الى حجة ، فلا يكون معذوراً فيه . نعم لا يصح عقابه على ترك القضاء ، لاستناده فيه الى الحجة الفعلية ، فيكون معذوراً لا محالة . نعم لو صلى بلا تقليد مجتهد ، ثم قلد من افتى بصحة صلاته والوقت باق ، وكانت صلاته فاسدة في نفس الامر لا يصح عقابه على ترك الاداء ايضاً ، لاستناده حينئذ في عدم الاعادة الى الحجة الفعلية .

ومن جميع ما ذكرناه في حكم المقلد ظهر حكم المجتهد الشاك للفحص ايضاً فان نسبة الامارة اليه نسبة فتوى المجتهد الى المقلد ، بلا تفاوت بينهما من حيث الحكم اصلا ، فلا حاجة الى الاعادة .

ثم ان المتسالم عليه بين الفقهاء صحة الصلاة جهراً في موضع الاخفات وبالعكس ، وكذا صحة الاتمام في موضع القصر ، وكذا صحة الصوم في السفر . وكل ذلك مع الجهل بالحكم ولو تقصيراً ومع ذلك التزموا باستحقاق العقاب على ترك الواقع الناشىء عن ترك التعلم والفحص . واصل الحكم بالصحة في هذه الموارد مما لا اشكال فيه ولا خلاف نصاً وفتوى ، انما الاشكال في الجمع بين الحكم بالصحة واستحقاق العقاب ، فانه كيف يعقل الحكم بصحة المأتي به والحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب ، ولا سيما مع بقاء الوقت ، والحكم بعدم وجوب الاعادة

وقد اجيب عن ذلك بوجهين : (الاول) ـ ما ذكره صاحب الكفاية (ره) وهو انه يمكن ان يكون المأتي به حال الجهل مشتملا على مصلحة ملزمة ، وان يكون الواجب الواقعي مشتملا على تلك المصلحة ، وزيادة لا يمكن تدارکها عند استيفاء المصلحة التي كانت في العمل المأتى به جهلا ، لتضاد المصلحتين ،

فالحكم بالصحة انما هو لاشتمال المأتي به على المصلحة الملزمة ، وعدم إمكان استيفاء الزيادة والحكم باستحقاق العقاب ، انما هو لاجل ان فوات المصلحة الزائدة مستند الى تقصيره وترك التعلم ، فلا منافاة بينهما .

وفيه (اولا) ـ ان التضاد انما هو بين الافعال واما التضاد بين الملاكات مع امكان الجمع بين الافعال ، فهو امر موهوم يكاد يلحق بانياب الاغوال .

و (ثانياً) ـ ان المصلحتين إن كانتا ارتباطيتين ، فلا وجه للحكم بصحة المأتي به ، مع فرض عدم حصول المصلحة الاخرى ، وان كانتا استقلاليتين ، لزم تعدد الواجب وتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً . وهو خلاف الضرورة

(الثاني) ـ ما ذكره الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدس سره) من الالتزام بالترتب ، بتقريب ان الواجب على المكلف ابتداء هو صلاة القصر مثلا وعلى تقدير تركه واستحقاق العقاب على تركه ، فالواجب هو التمام ، فلا منافاة بين الحكم بصحة المأتى به واستحقاق العقاب على ترك الواجب الاول .

واورد المحقق النائيني (ره) على هذا الوجه بوجوه :

(الاول) ـ ان الخطاب المترتب لابد من ان يكون موضوعه عصيان الخطاب المترتب عليه ، كما في مسألة الصلاة والازالة . ومن الظاهر عدم امكان ذلك في المقام ، لان المكلف ان التفت الى كونه عاصياً للتكليف بالقصر ، انقلب كونه جاهلا بوجوب القصر الى كونه عالماً به ، فيخرج من عنوان الجاهل بالحكم ، فلا يحكم بصحة ما اتى به ، وان لم يلتفت الى ذلك ، فلا يعقل ان يكون الحكم المجعول بهذا العنوان محركا له في مقام العمل .

(الثاني) ـ ان وجوب الصلاة بما انه غير موقت بوقت خاص ، بل هو ثابت موسعاً بين المبدأ والمنتهى ، فعصيانه لا يتحقق الا بخروج الوقت .

وعليه فكيف يعقل تحقق العصيان في اثناء الوقت الذي فرض موضوعاً للحكم الثاني .

(الثالث) ـ ان الترتب لو سلم امكانه في المقام لا دليل على وقوعه ، فالقول به قول بغير دليل وهذا بخلاف الترتب في موارد التزاحم ، اذ قد عرفت في محله ان القول بالترتب فيه مما يقتضيه نفس إطلاق دليل الواجب ، بلا حاجة الى الى التماس دليل آخر .

هذا ولكن الانصاف انه لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة اما الوجهان الأولان فلما ذكرناه في محله من ان الالتزام بالخطاب الترتبي لا يتوقف على ان يكون موضوعه عصيان التكليف الآخر ، بل يصح ذلك مع كون الموضوع فيه مطلق الترك ، فصح ان يقال في المقام ان القصر واجب مطلق ، والتمام واجب مشروط بترك القصر جهلا بوجوبه . واما الوجه الاخير فلان صحة العمل المأتي به مفروغ عنها في المقام ، وقد دل الدليل عليها ، انما الكلام في تصويرها وامكانها ، فلو امكن القول بالترتب لا يحتاج وقوعه الى ازيد من الأدلة الدالة على صحة المأتي به جهلا .

والصحيح ان يقال إن الترتب وان كان امراً معقولا في نفسه ، إلا انه لا يمكن الالتزام به في خصوص المقام لامرين : (الاول) ـ ان لازم ذلك هو الالتزام بتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً . وقد عرفت بطلانه . (الثاني) ـ ان ذلك مناف للروايات الكثيرة الدالة ، على ان الواجب على المكلف فى كل يوم وليلة خمس صلوات ، اذ يلزم على القول بالترتب كون الواجب على من أتم صلاته وهو مسافر ثمان صلوات ، وكذا على من اجهر في صلاته موضع الاخفات وبالعكس كما لا يخفى .

والذي ينبغي ان يقال في مقام الجواب عن اصل الاشكال انا لا نلتزم

باستحقاق العقاب في هذه الموارد ، فان مسألة استحقاق العقاب وعدمه عقلية لا يعتمد فيها على الشهرة والاجماع ، مضافا الى عدم حجية الشهرة في نفسها ، ولو فى المسائل الشرعية على ما ذكر في محله ، وأن الاجماع غير محقق لعدم التعرض لها في كلمات كثير من الاصحاب ، فنلتزم بصحة العمل المأتي به بمقتضى الدليل وبعدم استحقاق العقاب في هذه الموارد .

وتوضيح ذلك ان الجاهل بوجوب القصر مثلا لو صلى قصراً ، وحصل منه قصد القربة حال العمل ، فاما ان يحكم بصحة صلاته وعدم وجوب الاعادة عليه ، بعد ارتفاع جهله او يحكم بفسادها ، ووجوب الاعادة .

(اما على الاول) ـ فلا مناص من الالتزام بأن الحكم للجاهل هو التخيير بين القصر والتمام . وهذا هو الصحيح ، فيحكم بصحة القصر بمقتضى اطلاقات الادلة الدالة على وجوب القصر على المسافر ، غاية الامر انه يرفع اليد عن ظهورها في الوجوب التعيني بما دل على صحة التمام ، مضافا الى استبعاد الحكم ببطلان القصر والامر باعادة الصلاة قصراً بلا زيادة ونقصان ، ويحكم بصحة التمام ايضاً ، لورود النص الخاص ، فيكون المكلف الجاهل بوجوب القصر مخيراً بين القصر والتمام وإن لم يكن ملتفتاً الى التخيير .وعليه فلا موجب لاستحقاق العقاب عند الاتيان بالتمام وترك القصر ..

(واما على الثاني) ـ فلا مناص من الالتزام بكون التمام واجباً تعيينياً عند الجهل بوجوب القصر ، ومعه كيف يمكن الالتزام باستحقاق العقاب على ترك القصر ، وكذا الحال في مسألة الجهر والاخفات ، فلا حاجة الى الاعادة . ولتوضيح المقام نفرض شخصين كان كل واحد منهما جاهلا مقصراً ، فأتى احدهما بصلاة الصبح مثلا جهراً والآخر اخفاتاً ، فنحكم بصحة صلاة الثاني ، وان كانت مخالفة للواقع بمقتضى النص الخاص . وحينئذ ان حكمنا ببطلان صلاة

الاول مع مطابقتها للواقع ، يكون الامر اقبح ، للحكم ببطلان ما هو مطابق للواقع ، وصحة ما هو مخالف له ، مضافاً الى لزوم القول ببطلان الصلاة مع الساتر اذا كان المصلي جاهلا باعتبار الستر في الصلاة ، وكذا يلزم القول ببطلان الصلاة الى القبلة اذا كان المصلي جاهلا باعتبار الاستقبال في الصلاة . وهكذا بالنسبة الى سائر الشروط ، فلا مناص من الحكم بصحة صلاته ايضاً ، فاذا حكمنا بصحة الصلاة جهراً واخفاتاً فلا محالة يكون الجاهل مخيراً بين الجهر والاخفات ، وإن لم يكن ملتفتاً الى التخيير حين العمل ، فلا وجه للالتزام باستحقاق العقاب .

(الجهة السادسة) ـ اشتراط الرجوع الى الاصول العملية بالفحص مختص بالشبهات الحكمية ، لاختصاص دليل بها . واما الشبهات الموضوعية ، فلا يكون الرجوع الاصل فيها مشروطاً بالفحص ، بل يجوز الرجوع اليها ، ولو قبل الفحص لاطلاق ادلتها ، وعدم جريان الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص في الشبهات الحكمية ههنا . مضافا الى خصوص بعض الروايات الواردة في موارد خاصة ، كصحيحة زرارة الواردة في الاستصحاب .

وبالجملة عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية مما لا اشكال فيه ولا خلاف ، إلا انه ذكر جماعة وجوب الفحص في بعض موارد الشبهات الموضوعية مما كان العلم بالحكم فيه متوقفاً على الفحص عادة : (منها) ـ ما اذا شك في المسافة فقالوا يجب الفحص والسؤال من اهل الخبرة ، مع كون المورد مجرى لاستصحاب عدم تحقق المسافة . و (منها) ـ ما اذا شك في تحقق الاستطاعة الى الحج من حيث المال او من جهة اخرى . و (منها) ـ ما اذا شك في زيادة الربح عن مؤونة السنة ، واستدلوا لوجوب الفحص في هذه الموارد بجعل الحكم في مورد يتوقف العلم به على الفحص يدل بالملازمة العرفية على وجوب الفحص ، والا لزم اللغو

في تشريعه .

وفيه ان الكبرى المذكورة وان كانت مسلمة ، إلا انها غير منطبقة على الامثلة المذكورة . فان العلم بتحقق المسافة في في السفر وبلوغ المال حد النصاب او كفايته للحج او زيادته عن مؤونة السنة قد يحصل ، بلا احتياج الى الفحص وقد يحصل العلم بعدمه ، وقد يكون مشكوكا فيه كبقية الموضوعات الخارجية نعم ربما يتفق العلم بالموضوعات المذكورة على الفحص . والتوقف احياناً من باب الاخفاق لا يوجب وجوب الفحص ، والا لوجب الفحص عن اكثر الموضوعات

نعم بناء على ما هو المشهور في الخمس من تعلقه بالربح حين حصوله ، وكون التأخير الى آخر السنة من باب الارفاق ، وجب الفحص عند الشك في الزيادة على المؤونة ، لان الوجوب حينئذ يكون متيقناً انما الشك في سقوطه ، لاجل الشك في كونه زائداً على المؤنة فيجب الفحص لا حراز السقوط بعد العلم بالوجوب . واما على ما ذهب اليه ابن ادريس (ره) من تعلق الخمس بالربح بعد مضى السنة وهو الظاهر ، فلا وجه لوجوب الفحص كما ذكرناه (١) .

---

(١) هكذا ذكر سيدنا الاستاذ العلامة دام ظله وفي ذهني القاصر انه لا فرق بين مسلك المشهور وما ذهب اليه الحلي (ره) في عدم وجوب الفحص ، اذ لا خلاف بينهم في عدم تعلق الخمس في مقدار المؤونة ، بل الاتفاق حاصل على تعلق الخمس بالمقدار الزائد عن المؤنة . انما الخلاف في ان تعلق الخمس بالمقدار الزائد عن المؤونة هل هو حين حصوله كما هو المشهور او بعد مضي السنة كما عليه الحلي (ره) فلو شك في زيادة الربح عن مؤونة السنة ، كان الشك في الوجوب على كلا القولين ، فلا وجه لوجوب الفحص على كليهما نعم لو كان المشهور قائلا بتعلق الخمس بمطلق الربح ، ولو لم يكن زائداً على المؤنة ، وان ما يصرفه =

ثم ان المحقق النائيني (ره) قد اعتبر في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ان لا تكون مقدمات العلم باجمعها تامة . واما فيما اذا كانت المقدمات تامة بحيث لا يحتاج حصول العلم الا الي مجرد النظر ، فلا تجري البراءة ، بل لابد من النظر وتحصيل العلم او الاحتياط . ومثل لذلك بما اذا كان المكلف بالصوم في سطح لا يتوقف علمه بطلوع الفجر الا على مجرد النظر الى الافق ، فلا يجوز له الرجوع الى استصحاب بقاء الليل او البراءة ، بدون النظر ، لان مجرد النظر لا يعد من الفحص عرفا ليحكم بعدم وجوبه .

وفيه ان مجرد النظر وفتح العين من دون اعمال مقدمة اخرى وان كان لا يعد من الفحص ، الا ان الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليل ليكون الاعتبار بصدقه عرفاً ، بل المأخوذ في ادلة البراءة انما هو الجاهل وغير العالم . ولا شك في ان المكلف بالصوم في المثال المذكور جاهل بطلوع الفجر ، ولا دليل على وجوب النظر ليكون مقيداً لا طلاقات الأدلة الدالة على الاستصحاب او البراءة ، فالاطلاقات المذكورة محكمة لاوجه لتقييدها .

(الجهة السابعة) ـ ذكر الفاضل النوني (ره) على ما حكي عنه شيخنا الانصاري (ره) للبراءة شرطين آخرين بعد الفراغ عن كونها مشروطة بالفحص

(احدهما) ـ ان لا يكون جريانها موجباً للضرر على مسلم او من بحكمه ومثل له بما لو فتح انسان قفس طائر فطار ، او حبس شاة فمات ولدها ، او امسك

= المكلف في مؤنته عفو وارفاق منه تعالي عليه ، كان لوجوب الفحص وجه لكون الوجوب حينئذ معلوماً . انما الشك في السقوط والعفو ولكن المشهور لم يقولوا بذلك على ما راجعنا عاجلا ولابد من المراجعة التامة والفحص الاكيد . ومن الله سبحانه وتعالى التوفيق والعناية .

رجلا فهربت دابته ، فان اجراء البراءة في هذه الموارد يوجب الضرر على المالك .

(ثانيهما) ـ ان لا يكون مستلزماً لثبوت حكم إلزامي من جهة اخرى ومثل له بما اذا علم اجمالا بنجاسة احد الاناءين ، فان جريان البراءة عن وجوب احدهما يوجب وجوب الاجتناب عن الآخر ، للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما . وبما اذا لاقى الماء المشكوك في كونه كراً النجاسة ، فان جريان اصالة عدم الكرية يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عنه . وكذا اذا علم بكرية الماء وشك في تقدمها على ملاقاة النجاسة ، فان جريان اصالة عدم التقدم يوجب الاجتناب عنه ، وهذان المثالان ينطبقان على البراءة . وانما هما مثالان للاستصحاب . ولم يظهر وجه لذكرهما في المقام .

اما الشرط الاول فقد اورد عليه الشيخ (ره) وغيره بأن البراءة وان لم تكن جارية في موارد جريان قاعدة لاضرر ، الا انه لا ينبغي عده من شرائطها اذ مع جريان قاعدة لاضرر ، ينتفي موضوع البراءة وهو الشك ، فان القاعدة ناظرة الى الواقع ، وتكون من جملة الادلة الاجتهادية . ولا مجال للرجوع الى الاصل ، مع وجود الدليل كما هو الحال في سائر الاصول العملية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية .

هذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) من الاشكال ، فان كان مراد الفاضل التوني هذا المعنى ، فالاشكال وارد عليه كما ذكره الشيخ (ره) . ولكن يحتمل ان يكون مراده ما ذكرناه في اول بحث البراءة من ان حديث الرفع وارد في مقام الامتنان ، بقرينة انتساب الامة اليه في قوله ﷺ (رفع عن امتي ..) فلابد في شموله ان لا يكون فيه خلاف الامتنان على احد من الامة . فلو لزم من جريان البراءة تضرر مسلم ، فلا تجرى ، ولا يشمله حديث الرفع ، ولذا

ذكرنا في محله ان حديث الرفع لا يقيد به اطلاق قوله (ع) من اتلف مال الغير فهو له ضامن ، فلو اتلف مال الغير جهلا او خطأ او نسياناً لا يمكن القول بعدم الضمان ، لاجل حديث الرفع ؛ لكونه خلاف الامتنان على المالك ، بخلاف الادلة الدالة على وجوب الكفارة على من افطر في شهر رمضان مثلا ، فان حديث الرفع يقيدها بما اذا كان عالماً عامداً . ولم يصدر الافطار منه خطأ او نسياناً .

واما الامثلة المذكورة في كلام الفاضل التوني فلا يمكن التمسك فيها بقاعدة لا ضرر ، لوقوع الضرر فيها لا محالة إما على المالك او على المتلف ، فانه لو حكم بالضمان لزم الضرر على المتلف ، ولو حكم بعدم الضمان لزم الضرر على المالك . ولا يمكن جريان البراءة عن الضمان ، لكونه خلاف الامتنان على المالك ، فيحكم بالضمان لاطلاق قوله (ع) : (من اتلف مال الغير فهو له ضامن) فيما اذا ترتب الطيران وموت الولد وهروب الدابة على فعل هذا الشخص ترتب المعلول على العلة بنظر العرف ، بحيث يعد فعله اتلافاً بنظرهم ، وان لم يكن بنحو العلية الحقيقية الفلسفية ، فانه من الواضح ترتب الطيران على فتح القفس وكونه اتلافاً عرفاً . وكذا المثال الثالث اذا كان الحيوان مما يترتب هروبه على الامساك كالغزال بل الفرس . وكذا المثال الثاني اذا انحصر بقاء الولد بلبن امه ، بحيث يعد حبس امه اتلافاً له في نظر العرف . واما اذا امكن بقاؤه باغ ذائه بشيء آخر ، بحيث لا يعد حبس امه اتلافاً له ، فلا يكون ضامناً . وبالجملة الميزان هو صدق الاتلاف عرفاً .

فالمتحصل مما ذكرناه انه لو كان مراد الفاضل التوني (ره) ان جريان البراءة مشروط بعدم كونه منافياً للامتنان ، فهو متين لا يرد عليه شيء . نعم ذكر في ذيل عبارته المحكية في الرسائل ما هذا لفظه : (فلا علم ولا ظن بأن

الواقعة غير منصوصة ، فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل) انتهى . ويظهر منه ان جريان الاصل مشروط بالعلم بعدم النص ، وهذا واضح الفساد ، فان الاصل مشروط بعدم العلم بالنص ، لا بالعلم بعدم النص .

واما ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) من انه إذا فتح القفس متعمداً عليه الاثم والتعذير ، والا فلا يكون عليه شيء فلعل المراد منه نفي الاثم في صورة عدم العمد ، كما يشهد عليه صدر العبارة لا نفي الضمان ايضاً ، لاطلاق قوله (ع) : (من اتلف مال الغير فهو له ضامن) على ما تقدم بيانه .

واما الشرط الثاني فتحقيق الحال فيه يستدعي التفصيل في المقام ، وهو ان ترتب الالزام من جهة على جريان البراءة يتصور على اقسام :

(القسم الاول) ـ ان لا يكون بينهما في ذاتها ترتب شرعاً ولا عقلا ، الا ان شيئاً خارجياً اوجب ذلك بينهما ، كما في المثال الذى ذكره الفاضل النوني من العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين ، فانه لا ترتب بين طهارة احدهما ونجاسة الآخر بحسب الواقع ، ويمكن ان يكون كلاهما نجساً في الواقع ، لكن العلم الاجمالي اوجب الترتب المذكور ، فلاجله كان جريان البراءة عن وجوب الاجتناب في احدهما موجباً لوجوب الاجتناب عن الآخر ، ففي مثل ذلك لا يمكن الرجوع الى الاصل ، لا لما ذكره الفاضل التوني من كون الاصل فيه مثبتاً ، بل لعدم جريانه في نفسه لابتلائه بالمعارض ، فلا تصل النوبة الى استناد عدم الجريان الى كون الاصل مثبتاً . ولذا لو فرضنا قيام الامارة في الطرفين لا يمكن العمل بها لاجل المعارضة ، مع حجية المثبتات من الامارات .

(القسم الثاني) ـ ان يكون الترتب عقلياً كترتب وجوب المهم على عدم وجوب الاهم ، بناء على القول باستحالة الترتب ، فان الموجب لرفع اليد عن إطلاق دليل وجوب المهم ، انما هو فعلية التكليف بالاهم وتنجزه الموجب لعجز

المكلف عن الاتيان بالواجب المهم ، فلو فرضنا ترخيص الشارع ولو ظاهراً في ترك الاهم ، كان المهم واجباً لا محالة . فوجوب المهم مترتب عقلا على اباحة ضده الاهم ، وفي هذا القسم لا مناص من الحكم بوجوب المهم عند الشك في تعلق التكليف بالاهم ، لاطلاق دليل وجوب المهم ، فهو المثبت لوجوب المهم حقيقة لا البراءة ، وهي انما ترفع المانع وهو عجز المكلف ، ففيه لا يبقى مورد لاشتراط جريان البراءة بعدم إثباته ، للحكم الالزامي ، فان المثبت للوجوب فيه هو اطلاق الدليل لا البراءة ، كما تقدم بيانه .

(القسم الثالث) ـ ان يكون الترتب شرعياً ، بأن يكون جواز شيء مأخوذاً في موضوع وجوب شيء آخر في لسان الدليل الشرعي . وهذا يكون ايضاً على اقسام ثلاثة (الاول) ـ ان يكون الالزام المترتب حكماً واقعياً مترتباً على الاباحة الواقعية . (الثاني) ـ ان يكون الالزام حكماً واقعياً مترتباً على مطلق الاباحة الجامع بين الواقعية والظاهرية . (الثالث) ـ ان يكون الالزام هو الاعم من الواقعي والظاهري مترتباً على مطلق الاباحة الاعم من الواقعية والظاهرية ، بمعنى ان الالزام الواقعي كان مترتباً على الاباحة الواقعية ، والالزام الظاهري مترتباً على الاباحة الظاهرية .

(اما القسم الاول) ـ فلا يكفي جريان البراءة فيه في فعلية الالزام ، لان اصالة البراءة غير ناظرة الى الواقع ، فلا تثبت بها الاباحة الواقعية ، كي يترتب على جريانها الحكم الالزامي المترتب على الاباحة الواقعية . نعم ان كان الاصل الجاري تنزيلياً كالاستصحاب او قامت امارة على ثبوت الاباحة الواقعية يترتب عليه الالزام ظاهراً ، لاحراز موضوعه بالتعبد ، والعجب من الفاضل التوني (رحمه الله) حيث لم يعتبر الاستصحاب في مسألة الشك في صيرورة ماء كراً ، بعد القطع بعدم كونه كراً ، فاصابته نجاسة ، فقال بعدم ترتب النجاسة على

استصحاب قلة الماء ، مع ان الاستصحاب من الاصول التنزيلية وبمنزلة القطع الطريق .

و (اما القسم الثاني) فيترتب على الاصل الجارى فيه الالزام ، سواء كان الاصل تنزيلياً او غيره ، لتحقق موضوع الالزام على كل تقدير كما هو واضح .

و (اما القسم الثالث) فيكفي في فعلية الالزام فيه ثبوت الاباحة الظاهرية غاية الامر ان الالزام حينئذ ظاهرى ، فاذا انكشف الخلاف يحكم بعدم ثبوت الالزام من اول الامر ، بخلاف القسم الثاني ، فان كشف الخلاف فيه يستلزم ارتفاع الالزام من حين الانكشاف لا من اول الامر . ولنذكر مثالين لهذين القسمين ، ليتضح الفرق بينهما ، فنقول : اما مثال القسم الثالث فهو وجوب حجة الاسلام المترتب على الاستطاعة واباحة المال الذي به صار المكلف مستطيعاً فلو حكم باباحة المال لجريان اصل من الاصول التنزيلية او غيرها ، يترتب عليه وجوب حجة الاسلام ظاهراً ، فلو انكشف الخلاف وبان عدم اباحة المال له ينكشف عدم كونه مستطيعاً وعدم وجوب حجة الاسلام عليه من اول الامر ، واما مثال القسم الثاني فهو الماء المشكوك في اباحته ، فان وجوب التوضي به واقعاً مترتب على اباحته ظاهراً ، فلو احرزنا اباحته الظاهرية ـ ولو باصالة الاباحة او اصالة البراءة مثلا ـ يترتب عليها وجوب التوضي به واقعاً . وبعد انكشاف الخلاف يرتفع الوجوب من حين الانكشاف دون ما قبله .

وبما ذكرناه من التفصيل في المقام ظهر ان اصالة البراءة في مورد جريانها تترتب عليها آثارها بلا فرق بين كونها الزامية ، فلا وجه لما ذكره الفاضل التوني من اشتراط عدم ترتب حكم الزامي على جريانها .

(ختام)

نتعرض فيه لبيان قاعدة لا ضرر ، تبعاً لشيخنا الانصاري وصاحب الكفاية (ره) وتحقيق الكلام في هذه القاعدة يستدعي البحث في جهات :

(الجهة الاولى) ـ في بيان سند الروايات الواردة فيها ومتنها . (اما السند) فلا ينبغي التأمل في صحته ، لكونها من الروايات المستفيضة المشتهرة بين الفريقين حتى ادعى فحز المحققين في باب الرهن من الايضاح تواترها ، والسند في بعض الطرق صحيح او موثق ، فلو لم يكن متواتراً مقطوع الصدور ، فلا اقل من الاطمينان بصدورها عن المعصوم (ع) . فلا مجال للاشكال في سندها . و(اما المتن) فقد نقلها الخاصة على ثلاثة وجوه :

(الاول) ـ ما اقتصر فيه على هاتين الجملتين (لا ضرر ولا ضرار) بلا زيادة شيء كما في حديث ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر (ع) في قضية سمرة بن جندب ، وكما في حديث عقبة بن خالد عن ابى عبد الله (ع) في قضاء رسول الله (ص) بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء . وما رواه عقبة بن خالد ايضاً عن ابي عبد الله (ع) قال (ع) (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين الشركاء في الارضين والمساكن ، وقال (ص) لا ضرر ولا ضرار) وكذا رواها القاضي نعمان المصرى في كتاب دعائم الاسلام .

(الثاني) ـ ما زيد فيه على الجملتين كلمة (على مؤمن) كما في حديث ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر (ع) في قضية سمرة بن جندب .

(الثالث) ـ ما زيد عليه على الجملتين كلمة (على الاسلام) ، كما في رواية

الفقيه في باب ميراث اهل الملل ، وقد حكيت بهذه الزيادة عن تذكرة العلامه (ره) مرسلة ، وكذلك عن كتاب مجمع البحرين هذا كله من طرق (الخاصة) . واما (العامة) فرووها بطرق متعددة كلها بلا زيادة ، الا رواية ابن الاثير في النهاية ، ففيها زيادة لفظ (في الاسلام)

ثم اعلم انه لا معارضة بين الروايات من جهة الزيادة والنقيصة ، لصدور هاتين الجملتين عن النبي (ص) في موارد متعددة فيحتمل صدورها بوجوه مختلفة نعم قد اختلفت الروايات في قصة سمرة بن جندب مع كونها قصة واحدة ، فلا محالة تكون الروايات الواردة في خصوص هذه القصة متعارضة ، فقد رويت (تارة) بلا ذكر الجملتين كما في رواية الفقيه عن الصيقل الحذاء ، و (اخرى) مع ذكرهما بلا زيادة شيء آخر ، كما في رواية ابن بكير المتقدمة عن زرارة و (ثالثة) بزيادة كلمة (على مؤمن) كما في رواية ابن مسكان المتقدمة عن زرارة والترجيح لرواية ابن مسكان المشتملة على الزيادة ، لان احتمال الغفلة في الزيادة ابعد من احتمالها في النقيصة ، فيؤخذ بالزيادة .

فتلخص مما ذكرناه ان هاتين الجملتين قد وصلت الينا بالحجة بلا زيادة ، ومع زيادة (على مؤمن) كما في رواية ابن مسكان ، ومع زيادة (في الاسلام) كما في رواية الفقيه . والقول بأن رواية الفقيه مرسلة لم يعلم انجبارها ، لاحتمال ان يكون عمل الاصحاب بغيرها من الروايات ، فلم تثبت كلمة (في الاسلام) ـ مدفوع بأن الارسال انما يكون فيما اذا كان التعبير بلفظ روي ونحوه . واما اذا كان بلفظ قال النبي (ص) (مثلا) كما في ما نحن فيه ، فالظاهر كون الرواية ثابتة عند الراوى ، والا فلا يجوز له الاخبار البتي بقوله قال . فتعبير الصدوق (ره) في الفقيه بقوله قال النبي (ص) يدل على انه ثبت عنده صدور هذا القول منه (ص) بطريق صحيح ، والا لم يعبر بمثل هذا التعبير ، فيعامل

مع هذا النحو من المراسيل معاملة المسانيد .

هذا ما ذكرناه في الدورة السابقة ، لكن الانصاف عدم حجية مثل هذه المرسلة ايضاً ، لان غاية ما يدل عليه هذا النحو من التعبير صحة الخبر عند الصدوق . واما صحته عندنا فلم تثبت ، لاختلاف المباني في حجية الخبر . فان بعضهم قائل بحجية خصوص خبر العادل مع ما في معنى العدالة من الاختلاف ، حتى قال بعضهم العدالة هي شهادة ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله (ص) مع عدم ظهور الفسق . وبعضهم قائل بحجية خبر الثقة ، كما هو التحقيق . وبعضهم لا يرى جواز العمل الا بالخبر المتواتر او المحفوف بالقرينة العلمية ، فمع وجود هذا الاختلاف في حجية الخبر كيف يكون اعتماد احد على خبر مستلزماً لحجيته عند غيره . وبالجملة كون الخبر حجة عند الصدوق (ره) لا يثبت حجيته عندنا ، ولذا لا يمكن الاعتماد على جميع الروايات الموجودة في الفقيه ، بل لابد من النظر في حال الرواة لتحصيل الاطمئنان بوثاقتهم ، مع ان الصدوق (ره) ذكر في اول كتاب الفقيه : اني لا اذكر في هذا الكتاب الا ما هو حجة عندي وكذا ذكر الكليني (ره) في كتاب الكافي مثل ما ذكره الصدوق (ره) في الفقيه . ومن الواضح انه لا يمكننا العمل بجميع ما في الكافي ، بل لابد من الفحص وتحصيل الاطمئنان بوثاقة الراوي .

فتحصل ان زيادة لفظ (في الاسلام) لم تثبت لنا بطريق معتبر . نعم الزيادة المذكورة موجودة في رواية ابن الاثير في النهاية ، ولكنه من العامة ، فلا يصح الاعتماد عليها كما هو واضح .

ثم ان ذكر الجملتين في احدى روايتي عقبة بن خالد منضما الى قضائه (ص) بالشفعة ، وفي الاخرى منضما الى نهيه (ص) اهل البادية عن منع فضل الماء ، وان امكن في مقام الثبوت ان يكون من باب الجمع في المروي ، بأن كان ذكرهما

منضما الى الحكم بالشفعة والى النهي عن منع فضل الماء في كلام النبي ﷺ وان يكون من باب الجمع في الرواية ، بان كانت الجملتان في كلامه (ص) في مورد ، وحكمه بالشفعة في مورد آخر ، ونهيه عن منع فضل الماء في مورد ثالث ، وجمعها الراوي عند النقل كما هو دأبهم في نقل الروايات . وكثيراً ما يتفق في نقل الفتاوى ايضاً ، إلا ان الظاهر هو الثاني ، فان مقام الاثبات لا يساعد الاول والشاهد عليه في الرواية الاولى امران :

(الاول) ـ ان بين موارد ثبوت حق الشفعة وتضرر الشريك بالبيع عموم من وجه ، فربما يتضرر الشريك ولا يكون له حق الشفعة ، كما اذا كان الشركاء اكثر من اثنين ، وقد يثبت حق الشفعة بلا ترتب ضرر على احد الشريكين ببيع الآخر ، كما اذا كان الشريك البائع مؤذياً ، وكان المشتري ورعاً باراً محسناً الى شريكه ، وربما يجتمعان كما هو واضح ، فاذاً لا يصح ، ادراج الحكم بثبوت حق الشفعة تحت كبرى قاعدة لا ضرر .

(الثاني) ـ ان مفاد لا ضرر ـ على ما سيجيء بيانه ـ انما هو نفي الحكم الضرري أو نفي الموضوع الضرري ، بأن يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على اختلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية (ره) والضرر في مورد ثبوت حق الشفعة إنما يأتي من قبل بيع الشريك حصته ، فلو كان ذلك مورداً لقاعدة لا ضرر لزم الحكم ببطلان البيع ، ولو كان الضرر ناشئاً من لزوم البيع لزم الحكم بثبوت الخيار ، بأن يرد المبيع الى البائع . وأما جعل حق الشفعة لجبر ان الضرر وتداركه ، بأن ينقل المبيع الى ملكه فليس مستفاداً من أدلة نفي الضرر ، فانها لا تدل على جعل حكم يتدارك به الضرر ، غايتها نفي الحكم الضرري على ما سيجيء بيانه قريباً إن شاء الله تعالى .

و (أما الرواية الثانية) فالشاهد فيها أيضاً امران : (الاول) ـ ان

الضرر لا ينطبق على منع المالك فضل ماله عن الغير ، إذ من الواضح أن منع المالك غيره عن الانتفاع بماله لا يعد ضرراً على الغير ، غايته عدم الانتفاع به . وسيجيء أن عدم الانتفاع لا يعد ضرراً . (الثاني) ـ أن النهي في هذا المورد تنزيهي قطعاً ، لعدم حرمة منع فضل المال عن الغير بالضرورة ، فلا يندرج تحت كبرى قاعدة لا ضرر بجميع معانيها .

(الجهة الثالثة) ـ في فقه الحديث ومعناه ، إن في هاتين الجملتين ثلاث كلمات : (ضرر ، وضرار ، وكلمة لا) فلنشرح كل واحدة ليعلم المراد التركيبي منها : أما الضرر فهو اسم مصدر من ضر يضر ضراً ، ويقابله المنفعة لا النفع ، كما في الكفاية ، لان النفع مصدر لا اسم مصدر ، ومقابله الضر لا الضرر ، كما في قوله تعالى : (لا يملكون لا نفسهم ضراً ولا نفعاً) والفرق بين المصدر واسمه واضح ، فان معنى المصدر نفس الفعل الصادر من الفاعل ، ومعنى اسم المصدر هو الحاصل من المعنى المصدري . ومادة الضرر تستعمل متعدية إذا كانت مجردة ، فيقال ضره ويضره . وأما ان كانت من باب الافعال فتستعمل متعدية بالباء ، فيقال أضر به ولا يقال أضره ، وأما معنى الضرر فهو النقص في المال ، كما اذا خسر التاجر في تجارته ، أو في العرض كما اذا حدث شيء اوجب هتكه مثلا ، أو في البدن بالكيفية كما اذا اكل شيئاً فصار مريضاً ، او بالكمية كما اذا قطع يده مثلا . والمنفعة هي الزيادة من حيث المال كما اذا ربح التاجر في تجارته أو من حيث العرض ، كما إذا حدث شيء اوجب تعظيمه ، أو من حيث البدن كما إذا اكل المريض دواء فعوفي منه . وبينهما واسطة ، كما اذا لم يربح التاجر في تجارته ولم يخسر ، فلم يتحقق منفعة ولا ضرر فظهر أن التقابل بينهما من تقابل التضاد لا من تقابل العدم والملكة على ما في الكفاية

وأما الضرار فيمكن أن يكون مصدراً للفعل المجرد كالقيام ، ويمكن ان يكون مصدر باب المفاعلة ، لكن الظاهر هو الثاني ، اذ لو كان مصدر المجرد لزم التكرار في الكلام بحسب المعنى ، بلا موجب ، ويكون بمنزلة قوله لا ضرر ولا ضرر مع قوله ﷺ انك رجل مضار في قصة سمرة بن جندب يؤيد كونه مصدر باب المفاعلة .

ثم ان المعروف بين الصرفيين والنحويين بل المسلم عندهم أن باب المفاعلة فعل للاثنين ، لكن التتبع في موارد الاستعمالات يشهد بخلاف ذلك . واول من تنبه لهذا الاشتباه المسلم هو بعض الاعاظم من مشايخنا المحققين (ره) (١) والذي يشهد به التتبع أن هيئة المفاعلة وضعت لقيام الفاعل مقام ايجاد المادة ؛ وكون الفاعل بصدد ايجاد الفعل . واقوى شاهد على ذلك هي الآيات الشريفة القرآنية : (فمنها) ـ قوله تعالى : (يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا انفسهم) فذكر سبحانه وتعالى ان المنافقين بصدد ايجاد الخدعة ، ولكن لا تقع خدعتهم إلا على انفسهم ، ومن ثم عبر في الجملة الاولى بهيئة المفاعلة ، لأن الله تعالى لا يكون مخدوعاً بخدعتهم ، لان المخدوع ملزوم للجهل ، وتعالى الله عنه علواً كبيراً . وعبر في الجملة الثانية بهيئة الفعل المجرد ، لوقوع ضرر خدعتهم على انفسهم لا محالة .

و (منها) ـ قوله تعالى : (إن الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة ، فيقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون ...) ووجه الدلالة واضح لا حاجة الى البيان . والشواهد على ما ذكرناه في هيئة المفاعلة كثيرة في الآيات

---

(١) وهو المرحوم العلامة المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني الكمپاني طاب ثراه .

الشريفة جداً . ومن تتبع يجد صدق ما ذكرناه ، فان بعض مشايخنا المتقدم ذكره قد تتبع لاستفادة هذا المطلب من اول القرآن الى آخره . هذا ما يرجع الى معنى لفظي الضرر والضرار .

وأما كلمة لا الداخلة عليهما في الجملتين فهي لنفي الجنس ، وتوضيح المراد منها وبيان مفادها في المقام يتوقف على ذكر موارد استعمال الجمل المنفية بها في الاحكام الشرعية ، وفي مقام التشريع ، وهي على اقسام : (فمنها) ـ ما تكون الجملة مستعملة في مقام الاخبار عن عدم تحقق شيء كناية عن مبغوضيته فيكون الكلام نفياً اريد به النهي ، والسر في صحة هذا الاستعمال هو ماذكرناه في مبحث الاوامر من ان الاخبار عن عدم شيء كالاخبار عن وجوده ، فكما صح الاخبار عن وجود شيء في مقام الامر به ، بمعنى ان المؤمن الممتثل يفعل كذا ، كقول الفقهاء يعيد الصلاة أو اعاد الصلاة ، كذلك صح الاخبار عن عدم وجود شيء في مقام النهي عنه بالعناية المذكورة أي بمعنى أن المؤمن لا يفعل كذا . وقد وقع هذا الاستعمال في الآيات والروايات . أما الآيات فكقوله تعالى . (لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) . وأما الروايات فكقوله صلى الله عليه وآله (لا غش بين المسلمين) .

فظهر بما ذكرناه أنه لاوجه لانكار صاحب الكفاية (ره) تعاهد هذا النحو من الاستعمال للتركيب المشتمل على كلمة لا التي لنفي الجنس .

و (منها) ـ ما تكون الجملة فيه مستعملة أيضاً في مقام الاخبار عن عدم تحقق شيء في الخارج ، لكن لا بمعنى عدم التحقق مطلقاً ، بل بمعنى عدم وجود الطبيعة في ضمن فرد خاص أو حصة خاصة ، بمعنى أن الطبيعة غير منطبقة على هذا الفرد أو على هذه الحصة . والمقصود نفي الحكم الثابت للطبيعة عن الفرد أو عن الحصة ، كقوله (ع) : (لا ربا بين الوالد والولد) وقوله (ع) (لا غيبة

لمن القى جلباب الحياء) وقوله (ع) (لا سهو للامام مع حفظ من خلفه) فان المقصود نفي حرمة الربا بين الوالد والولد ، ونفي حرمة الغيبة في المورد المذكور ونفي حكم الشك مع حفظ المأموم ، فان المراد من السهو في هذه الرواية وغيرها هو الشك على ما ذكر في محله . وهذا هو الذي يعبر عنه بنفي الحكم بلسان نفي الموضوع . وظهر أنه لابد في هذا الاستعمال من ثبوت حكم إلزامي أو غيره ، تكليفي أو وضعي في الشريعة المقدسة لنفس الطبيعة ، ليكون هذا الدليل نافياً له عن الفرد أو عن الحصة بلسان نفي الموضوع . هذا فيما إذا كان النفي حقيقياً وأما اذا كان النفي ادعائياً ، فلا يترتب عليه إلا نفي الآثار المرغوبة المعبر عنه بنفي الكمال ، كما في قوله (ع) : (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد) .

و (منها) ـ ما تكون الجملة فيه مستعملة في نفي شيء في الشريعة المقدسة الاسلامية ، فتارة تكون مستعملة في نفي موضوع من الموضوعات في الشريعة المقدسة فيستفاد منه نفي الحكم الثابت له في الشرايع السابقة أو في العرف كما في قوله (ع) : (لا رهبانية في الاسلام) فان الرهبانية كانت مشروعة في الامم السابقة ، فنفيها في الاسلام كناية عن نفي تشريعها . وكقوله (ع) : (لا مناجشة في الاسلام) فان الازدياد في ثمن السلعة من غير إرادة شرائها كان متعارفاً عند العرف ، فنفاه الشارع والمقصود نفي تشريعها ، ومن هذا الباب قوله ﷺ (لاقياس في الدين) فان حجية القياس كانت مرتكزة عند العامة ، فنفاها بنفيه

وبالجملة الحكم المنفي في هذا القسم هو ما كان ثابتاً للموضوع في الشرايع السابقة أو في سيرة العرف ، بلا فرق بين أن يكون إلزامياً أو غير الزامي تكليفياً أو وضعياً ، و (اخرى) تكون الجملة مستعملة في نفي نفس الحكم الشرعي ابتداء ، كما في قوله (ع) (ما جعل عليكم في الدين من حرج) فان ثبوت الحرج في الشريعة إنما هو بجعل حكم حرجي ، فنفيه في

الشريعة إنما هو بعدم جعل حكم يلزم من امتثاله الحرج على المكلف .

اذا عرفت ما ذكرناه من موارد استعمال كلمة لا النافية للجنس ، فلنرجع الى استظهار المراد من الحديث الشريف ، وما يستفاد منها بحسب خصوصية المقام ، فقد ذكر له احتمالات اربعة :

(الاول) ـ أن يكون الكلام نفياً اريد به النهي بمنزلة قوله تعالى : (لا رفث ولا فسوق ولا جدال) على ما تقدم بيانه . وعلى هذا فمفاد الجملتين حرمة الاضرار بالغير ، وحرمة القيام مقام الاضرار . واختار هذا الاحتمال شيخنا الشريعة الاصفهاني (ره) واصر عليه . وهذا الاحتمال وإن كان ممكناً في نفسه ، إلا أنه لا يمكن الالتزام به في المقام . أما بناء على اشتمال الرواية على كلمة في الاسلام كما في رواية الفقيه ونهاية ابن الأثير فظاهر ، لأن هـذا القيد كاشف عن أن المراد هو النفي في مقام التشريع ، لا نفي الوجود الخارجي بداعي الزجر . وأما بناء على عدم ثبوت اشتمالها عليها كما هو الصحيح لكون رواية الفقيه مرسلة غير منجبرة ، ورواية ابن الاثير للعامة ، فلان حمل النفي على النهي يتوقف على وجود قرينة صارفة عن ظهور الجملة في كونها خبرية كما هي ثابتة في قوله تعالى : (لا رفث ولا فسوق) . فان العلم بوجود هذه الامور في الخارج مع العلم بعدم جواز الكذب على الله سبحانه وتعالى قرينة قطعية على إرادة النهي . وأما المقام فلا موجب لرفع اليد عن الظهور وحمل النفي على النهي ، لامكان حمل القضية على الخبرية على ما سنذكره قريباً إن شاء الله تعالى .

(الثاني) ـ أن يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على ما تقدم بيانه ، كما في قوله (ع) : (لا ربا بين الوالد والولد) فان الربا بمعنى الزيادة موجود بينهما ، إنما المقصود نفي الحرمة . وعليه فيكون مفاد الجملتين أن

الاحكام الثابتة لموضوعاتها ـ حال عـدم الضرر ـ منفية عنها إذا كانت تلك الموضوعات ضررية ، فان الوضوء إذا كان ضررياً ينفى عنه الوجوب . واختار هذا الاحتمال صاحب الـكفاية (ره) وهذا الاحتمال ايضاً مما لا يمكن الالتزام به في المقام ، وإن كان الاستعمال المذكور صحيحاً في نفسه ، كما ذكرناه في الامثلة المتقدمة . وذلك لأن المنفي في المقام هو عنوان الضرر ، والضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر ، بل مسبب عنه ومترتب عليه ، فـلو كان النفي نفياً للحكم بلسان نفى موضوعه ، لزم أن يكون المنفى في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر ، لا الحكم المترتب على الفعل الضرري ، فيلزم نفى حرمة الاضرار بالغير بلسان نفى الاضرار ، وهو خلاف المقصود ، فان المقصود حرمة الاضرار بالغير . هذا مضافاً الى ان الضرر بالنسبة الي الحكم المترتب عليه موضوع ، فهو مقتض له ، فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه . نعم لو كان المنفى في المقام هو الفعل الضرري أمكن القول بأن المراد نفى حكم هذا الفعل بلسان نفى الموضوع كالوضوء الضرري مثلا ، فماهو المنفي في المقام لا يمكن الالتزام بنفى حكمه بلسان نفي الموضوع وما يمكن الالتزام بنفى حكمه بلسان نفى الموضوع لا يكون منفياً في المقام

وبالجملة نفي الحـكم بلسان نفى الموضوع إنما يكون فيما إذا كان دليل بعمومه أو إطلاقه شاملا لمورد الضرر ، ليكون دليل النفى ناظراً الى نفى شموله لمورد الضرر بلسان نفى انطباق الموضوع عليه . وأما إذا كان المنفى عنوان الضرر فلا معنى لنفى الحكم الثابت له بعنوانه وهو الحرمة لما ذكرناه .

وربما يقال ـ كما فى الكفاية ـ ان رفع الخطأ والنسيان فى حديث الرفع إنما يكون رفعاً للحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ والنسيان ، بلسان رفع الموضوع ، مع ان المرفوع فى ظاهر الحـديث هو نفس الخطأ والنسيان ، فليكن المقام كذلك وعليه فالمنفى هو حكم الفعل الضرري بلسان نفى الموضوع

وفيه (اولا) ـ أن الالتزام بنفى الحكم عن الفعل الصادر حال الخطأ والنسيان في حديث الرفع إنما هو للقرينة القطعية ، باعتبار أن رفع الخطأ والنسيان تكويناً مستلزم للكذب ، لوجودهما بالوجدان ، ورفع الحكم المتعلق بنفس الخطأ والنسيان مستلزم للخلف والمحال ، فان الموضوع هو المقتضي للحكم فكيف يعقل أن يكون رافعاً له ، فلا مناص من الحمل على رفع الحكم المتعلق بالفعل الصادر حال الخطأ والنسيان . وهذا بخلاف المقام إذ يمكن فيه تعلق النفي بنفس الضرر فى مقام التشريع ، ليكون مفاده نفى جعل الحكم الضررى على ما سيجيء بيانه قريباً إن شاء الله تعالى .

و (ثانياً) أن نسبة الخطأ والنسيان الي الفعل هي نسبة العلة الى المعلول ، فيصح ان يكون النفي نفياً للمعلول بنفى علته ، فيكون المراد أن الفعل الصادر حال الخطأ والنسيان كأنه لم يصدر في الخارج أصلا ، فيرتفع حكمه لا محالة بخلاف الضرر ، فانه معلول للفعل ومترتب عليه فى الخارج ، ولم يعهد فى الاستعمالات المتعارفة أن يكون النفي في الكلام متعلقاً بالمعلول . وقد اريد به نفي العلة ليترتب عليه نفى الحكم المتعلق بالعلة . ولو سلم صحة هذا الاستعمال فلا ينبغى الشك فى كونه خلاف الظاهر جداً ، فلا يصار اليه إلا بالقرينة القطعية .

و (ثالثاً) ـ أن الرفع المتعلق بالخطأ والنسيان فى حديث الرفع يمكن أن يكون من قبيل القسم الثالث من اقسام استعمالات لا النافية للجنس ، فيكون المنفى حينئذ الحكم الثابت لها فى الشرايع السابقة ، كما يشهد به قوله صلى الله عليه وآله : (رفع عن امتي) فانه ظاهر فى اختصاص الرفع بهذه الشريعة . ولازمه ثبوت الحكم فى الشرايع السابقة ، ولا تكون المؤاخذة على الخطأ والنسيان منافاً للعدل ، حتى تستنكر فى الشرايع السابقة ايضاً فان المؤاخذة على عدم

التحفظ عن الخطأ والنسيان بان يكتب شيئاً او يضع مقابل وجهه شيئا مثلا كى لا يخطىء ولا ينسى ، لا ينافي العدل . نعم إذا صدر الخطأ أو النسيان بغير اختياره بحيث لا يمكنه التحفظ عنهما لا تصح المؤاخذة عليهما حينئذ لا محالة . وعليه فلا وجه لقياس المقام برفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع ، لعدم كون الرفع رفعاً للحكم بلسان نفي الموضوع ، بل يكون رفعاً للآثار التي كانت للخطأ والنسيان في الشرايع السابقة (١) .

(الثالث) ـ أن يكون المراد نفي الضرر غير المتدارك ، ولازمه ثبوت التدارك فى موارد الضرر بأمر من الشارع ، فان الضرر المتدارك لا يكون ضرراً حقيقة . وهذا الوجه أبعد الوجوه ، إذ يرد عليه . (اولا) ـ أن التقييد خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل .

و (ثانياً) ـ أن التدارك الموجب لا نتفاء الضرر ـ على تقدير التسليم ـ إنما هو التدارك الخارجي التكويني لا التشريعي ، فمن خسر مالا ثم ربح بمقداره صح أن يقال ـ ولو بالمسامحة ـ أنه لم يتضرر . وأما حكم الشارع بالتدارك ، فلا يوجب ارتفاع الضرر خارجاً ، فمن سرق ماله متضرر بالوجدان ، مع حكم الشارع بوجوب رده عليه .

و (ثالثاً) ـ أن كل ضرر خارجي ليس مما حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً ، فانه لو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر لا يجب عليه تداركه ، مع

---

(١) هكذا ذكر سيدنا الاستاذ العلامة دام ظله العالي . وفي ذهني القاصر أن الآثار الثابتة في الشرايع السابقة ايضاً كانت للفعل الصادر حال الخطأ والنسيان ، لا لنفس الخطأ والنسيان ، فيرجع الأمر الى نفي تلك الآثار في هذه الشريعة المقدسة بلسان نفي الموضوع فلاحظ .

كون الناجر الثاني هو الموجب للضرر على التاجر الأول ، فضلا عما إذا تضرر شخص من دون ان يكون أحد موجباً للضرر عليه ، كمن احترقت داره مثلا ، فانه لا يجب على جاره ولا على غيره تدارك ضرره . نعم لو كان الاضرار باتلاف المال وجب تداركه على المتلف ، لكن لا بدليل لاضرر ، بل بقاعدة الاتلاف من أنه من أتلف مال الغير فهو له ضامن .

(الرابع) ـ ما أفاده شيخنا الانصاري (ره) من أن المراد نفي الحكم الناشىء من قبله الضرر ، فيكون الضر عنواناً للحكم لكونه معلولا له في مقام الامتثال ، فكل حكم موجب لوقوع العبد المطيع في الضرر ، فهو مرتفع في عالم التشريع . وأما العبد العاصي فهو لا يتضرر بجعل اي حكم من الاحكام لعدم امتثاله .

وبالجملة مفاد نفي الضرر في عالم التشريع هو نفي الحكم الضرري ، كما أن مفاد نفي الحرج في عالم التشريع هو نفي الحكم الحرجي . وهذا هو الصحيح . ولا يرد عليه شيء مما كان يرد على الوجوه المتقدمة ، فيكون الحديث الشريف دالا على نفي جعل الحكم الضرري ، سواء كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع المشتمل على الغبن ، أو ناشئاً من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر ، فاللزوم مرتفع في الأول والوجوب في الثاني .

(الجهة الثالثة) ـ في انطباق قاعدة نفي الضرر على ما ذكر في قصة سمرة ابن جندب ، فربما يقال بعدم انطباقها عليه ، لأن الضرر في تلك القضية لم يكن إلا في دخول سمرة على الانصاري بغير استيذان . وأما بقاء عذقه في البستان فما كان يترتب عليه ضرر اصلا . ومع ذلك أمر النبي صلى الله عليه وآله بقلع العذق ، فالكبرى المذكورة فيها لا تنطبق على المورد ، فكيف يمكن الاستدلال بها في غيره .

وأجاب عنه المحقق النائيني (ره) بما حاصله أن دخول سمرة على الانصاري بغير استيذان اذا كان ضررياً ، فكما يرتفع هذا الضرر بمنعه عن الدخول بغير استيذان ، كذلك يرتفع برفع علته وهي ثبوت حق لسمرة في إبقاء عذقه في البستان ، فلاجل كون المعلول ضررياً رفعت علته ، كما إذا كانت المقدمة ضررية ، فانه كما ينتفي وجوب المقدمة كذلك ينتفي وجوب ذي المقدمة فاذا كان على المكلف غسل ولم يكن الغسل بنفسه موجباً للضرر عليه ، ولكن كانت مقدمته كالمشي الى الحمام مثلا ضررياً ، فلا إشكال في رفع وجوب ذى المقدمة ، وهو الغسل كرفع وجوب المقدمة ، وهي المشى الى الحمام ، فلا مانع من سقوط حق سمرة استناداً الى نفي الضرر ، لكون معلوله ضررياً وهو الدخول بغير استيذان .

وفيه أن كون المعلول ضررياً لا يوجب إلا ارتفاع نفسه ، فان رفع علته بلا موجب ، فاذا كانت إطاعة الزوج في عمل من الاعمال ضرراً على الزوجة لا يرتفع به إلا وجوب الاطاعة فى ذلك العمل . وأما الزوجية التي هي السبب في وجوب الاطاعة فلا مقتضي لارتفاعها . وكذا إذا اضطر احد الى شرب النجس فالمرتفع بالاضطرار إنما هو الحرمة دون نجاسته التي هي علة الحرمة . وهكذا . وقياس المقام بكون المقدمة ضررية الموجبة لارتفاع وجوب ذي المقدمة مع الفارق ، لان كون المقدمة ضررية تستلزم كون ذي المقدمة ايضاً ضرريا ، لان الاتيان بذي المقدمة يتوقف على الاتيان بالمقدمة على ما هو معنى المقدمية ، فضررية المقدمةتوجب ضررية ذيها لا محالة ، فارتفاع وجوب ذي المقدمة انما هو لكونه بنفسه ضررياً ، فان المشي الى الحمام لو كان ضرريا كان الغسل بنفسه ضررياً ، مع فرض توقفه على المشي الى الحمام ، فكيف يقاس المقام به .

وأجاب شيخنا الانصاري (ره) بأنا لا ندري كيفية انطباق الكبرى

على المورد ، والجهل بها لا يضر بالاستدلال بالكبرى الكلية فيما علم انطباقها عليه . وما ذكره وان كان صحيحاً في نفسه ، إلا أن المقام ليس كذلك أي مجهول الانطباق على المورد ، بل معلوم الانطباق عليه ، فان ما يستفاد من الرواية الواردة في قصة سمرة امران : (احدهما) ـ عدم جواز دخول سمرة على الانصاري بغير استيذان . (ثانيهما) ـ حكمه ﷺ بقلع العذق . والاشكال المذكور مبني على أن يكون الحكم الثاني بخصوصه أو منضما الى الأول مستنداً الى نفي الضرر . وأما ان كان المستند اليه خصوص الحكم الأول ، وكان الحكم الثاني الناشىء من ولايته ﷺ على اموال الامة وانفسهم ، دفعاً لمادة الفساد أو تأديباً له لقيامه معه (ص) مقام العناد واللجاج ، كما يدل عليه قوله (ص) : (اقلعها وارم بها وجهه) وقوله (ص) لسمرة (فاغرسها حيث شئت) مع أن الظاهر (والله العالم) سقوط العذق بعد القلع عن الاثمار ، وعدم الانتفاع بغرسه في مكان آخر ، فهذان الكلامان ظاهران في غضبه (ص) على سمرة وكونه (ص) في مقام التأديب ، كما هو في محله لمعاملته معه (ص) معاملة المعاند التارك للدنيا والآخرة والاطاعة والادب معاً كما يظهر من مراجعة القضية بتفصيلها . فتلخص أن حكمه ﷺ بقلع العذق لم يكن مستنداً الى قاعدة نفي الضرر ، فالاشكال مندفع من اصله .

(تنبيهات)

(التنبيه الاول)

أنه بناء على ما ذكرناه ـ من أن قوله (ص) لا ضرر ناظر الى نفي تشريع الحكم الضرري ـ يختص النفي بجعل حكم إلزامي من الوجوب والحرمة فانه هو الذي يكون العبد ملزماً في امتثاله ، فعلى تقدير كونه ضررياً كان وقوع العبد في الضرر مستنداً الى الشارع بجعله الحكم الضرري . وأما الترخيص في شيء يكون موجباً للضرر على نفس المكلف او على غيره ، فلا يكون مشمولا لدليل نفى الضرر ، لأن الترخيص في شيء لا يلزم المكلف في ارتكابه حتى يكون الترخيص ضررياً ، بل العبد باختياره وارادته يرتكبه ، فيكون الضرر مستنداً اليه لا الى الترخيص المجعول من قبل الشارع .

و (بالجملة) نفى الضرر في الحديث الشريف ـ على ما ذكرناه من المعنى ـ ليس إلا كنفي الحرج المستفاد من أدلة نفي الحرج ، فكما أن المنفى بها هو الحكم الالزامي الموجب لوقوع المكلف في الحرج دون الترخيصي ، إذ الترخيص في شيء حرجى لا يكون سبباً لوقوع العبد في الحرج ، فكذا في المقام بلا فرق بينهما ، فلا يستفاد من قوله (ص) لا ضرر حرمة الاضرار بالغير ولا حرمة الاضرار بالنفس ، وإن كان الاول ثابتاً بالأدلة الخاصة ، بل يمكن استفادته من الفقرة الثانية فى نفس هذا الحديث ، وهي قوله (ص) لا ضرار بتقريب أن المراد من النفى في هذه الفقرة هو النهي ، كما في قوله تعالى لارفث

ولا فسوق ولا جدال . وذلك لان الضرار أمر خارجي وهو كون الشخص في مقام الاضرار بالغير ؛ فلا معنى لنفيه تشريعاً ، كما لا يصح حمله على الاخبار عن عدم تحقق الاضرار في الحار ج ، للزوم الكذب ، فلا محالة يكون المراد منه النهي عن كون الشخص في مقام الاضرار بالغير ؛ فيدل على حرمة الاضرار بالغير بالاولوية القطعية ، ولا يلزم من حمل النفي على النهي في هذه الفقرة التفكيك بين الفقرتين ، لأن المعنى في كلتيهما هو النفي ، غاية الامر كون النفي في الفقرة الاولى حقيقياً ، وفي الفقرة الثانية ادعائيا على ما تقدم بيانه . وهذا نظير ما ذكرناه في حديث الرفع من أن الرفع بالنسبة الى ما لا يعلمون حقيقي وبالنسبة الى الخطأ والنسيان وغيرهما من الفقرات مجازي . وأما الثاني وهو الاضرار بالنفس فلا يستفاد حرمته من الفقرة الثانية ايضا ، لان الضرار وغيره مما هو من هذا الباب كالقتال والجدال لا يصدق الا مع الغير لا مع النفس .

(التنبيه الثاني)

أن الضرر كسائر العناوين الكلية المأخوذة في موضوعات الاحكام المتوقف ثبوت الحكم فعلا على تحقق مصداقها خارجا . ومن المعلوم أن الضرر لا يكون من الامور المتأصلة التي لا يفترق الحال فيها بالاضافة الى شخص دون شخص ، بل من الامور الاضافية التي يمكن تحققها بالنسبة الى شخص دون شخص ، كما في الوضوء ، فانه يمكن أن يكون الوضوء ضرراً على شخص دون آخر ، فوجوبه منفي بالنسبة الى المتضرر به دون غيره ، فما كان مشتهراً في زمان من أن الضرر في العبادات شخصي ، وفي المعاملات نوعي لا يرجع الى محصل ، بل

الصحيح أن الضرر في المعاملات ايضاً شخصى ، لما ذكرناه من أن فعلية الحكم المجعول تابعة لتحقق الموضوع . ولا يظهر وجه للتفكيك بين العبادات والمعاملات في ذلك ، وكأن الوجه في وقوعهم في هذا التوهم هو ما وقع في كلام جماعة من أكابر الفقهاء ، ومنهم شيخنا الانصاري (ره) من التمسك بقاعدة نفي الضرر ، لثبوت خيار الغبن وحق الشفعة ، مع أن الضرر لا يكون في جميع موارد خيار الغبن ، بل النسبة بين الضرر وثبوت خيار الغبن هي العموم من وجه ، إذ قد يكون الخيار ثابتاً مع عدم تحقق الضرر ، كما إذا كان البيع مشتملا على الغبن وقد غلت السلعة حين ظهور الغبن بما يتدارك به الغبن ، فلا يكون الحكم باللزوم في مثله موجباً للضرر على المشترى ، وقد لا يكون الخيار ثابتاً مع تحقق الضرر ، كما إذا كان البيع غير مشتمل على الغبن ولكن تنزلت السلعة من حيث القيمة السوقية ، وقد يجتمعان كما هو واضح كما أن النسبة بين الضرر وثبوت حق الشفعة ايضاً عموم من وجه . وقد تقدمت أمثلة الافتراق والاجتماع ولا نعيد ، فلاجل هذا الاستدلال توهموا أن الضرر في المعاملات نوعي لا شخصى . وقد عرفت أن الصحيح كون الضرر شخصياً في المعاملات أيضا ، وليس المدرك لثبوت خيار الغبن وثبوت حق الشفعة هي قاعدة لا ضرر ، بل المدرك لثبوت حق الشفعة هي الروايات الخاصة الدالة عليه في موارد مخصوصة ، ولذا لا نقول بحق الشفعة إلا في هذه الموارد الخاصة المنصوص عليها ، كـكون المبيع من الاراضى والمساكن ، دون غيرها من الفروش والظروف وغيرها ، وكونه مشتركا بين اثنين لا بين اكثر منهما وقد تقدم ان ذكر حديث لا ضرر منضما الى قضائه (ص) بالشفعة في رواية عقبة بن خالد إنما هو من قبيل الجمع في الرواية لا الجمع في المروي ، ولو سلم كونه من باب الجمع في المروي فلابد من حمله على الحكمة دون العلة . والمدرك لخيار الغبن

هو تخلف الشرط الارتكازي الثابت في المعاملات العقلائية من تساوي العوضين في المالية ، فان البناء الارتكازي من العقلاء ثابت على التحفظ على الهيولى والمالية عند تبديل الصور والتشخصات لاغراض وحوائج تدعوهم اليه ، فلو فرض نقصان أحد العوضين عن الآخر في المالية ، بحيث ينافي ويخالف هذا الشرط الارتكازي ، ثبت خيار تخلف الشرط . نعم النقصان اليسير لا يوجب الخيار ، لكونه ثابتا في غالب المعاملات المتعارفة . والتفصيل موكول الى محله

(التنبيه الثالث)

ذكر شيخنا الانصاري (ره) أن كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة لا ضرر بالاجماع ، والنصوص الخاصة موهنة للتمسك بها في غير الموارد المنصوص عليها والمنجبرة بعمل الاصحاب ، فان الاحكام المجعولة في باب الضمانات والحدود والديات والقصاص والتعزيرات كلها ضررية ، وكذلك تشريع الخمس والزكاة والحج والجهاد ضرري ، مع كونها مجعولة بالضرورة . ومن هذا القبيل الحكم بنجاسة الملاقي فيما كان مسقطا لماليته ، كما في المرق أو منقصا لها كما في العرق ، مع أنه ثابت بلا إشكال ، وكذا غيرها مما تأتي الاشارة الى بعضها فما خرج من عموم القاعدة اكثر مما بقي تحتها ، وحيث ان تخصيص الاكثر مستهجن في الكلام ، فلا مناص من الالتزام بان الضرر المنفي في الحديث ضرر خاص غير شامل لهذه الموارد ، حتى لا يلزم تخصيص الاكثر ، ولازم ذلك هو الالتزام بكون مدلول الحديث مجملا غير قابل للاستدلال به غير الموارد المنصوص عليها أو المنجبرة بعمل الاصحاب . هكذا ذكره الشيخ (ره) ولنا في صحة هذا

الانجبار كلام مذكور في محله .

ثم أجاب عن ذلك بأنه يمكن أن يكون التخصيص في هذه الموارد بعنوان واحد جامع لجميعها ، ولا قبح في التخصيص بعنوان واحد ، ولو كان افراده اكثر من الباقي تحت العام . وعليه فلا مانع من التمسك بعموم القاعدة عند الشك في التخصيص .

ورد عليه في الكفاية بأنه لا فرق في استهجان تخصيص الأكثر بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد يكون أفراده اكثر من الباقي تحت العام أو يكون بعناوين مختلفة .

و نحن نتكلم (أولا) في تحقيق هذه الكبرى أي استهجان تخصيص الأكثر ، ثم في تطبيقها على المقام ، فنقول : إن العموم المذكور في الكلام (تارة) يكون من قبيل القضايا الخارجية ، ويكون الملحوظ في الكلام ثبوت الحكم للافراد الخارجية ، فحينئذ لا إشكال في استهجان تخصيص الاكثر ، بلا فرق بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين مختلفة ، فلو قيل قتل جميع العسكر الا بني تميم ، وكان في العسكر من غير بني تميم رجل أو رجلان ففي الحقيقة كان المقتول رجلا أو رجلين فلا إشكال في استهجان التعبير عن قتلهما بمثل قتل جميع العسكر إلا بني تميم ، وان كان التخصيص بعنوان واحد مثل ما إذا كان التخصيص بعناوين مختلفة ، كما لو قيل قتل جميع العسكر إلا زيداً وإلا عمروا وإلا ... حتى لا يبقى إلا رجل أو رجلان مثلا . و (اخرى) يكون العموم المذكور في الكلام بنحو القضايا الحقيقية ، ويكون الحكم ثابتاً للموضوع المقدر ، بلا نظر الى الافراد الخارجية ، فلا يكون التخصيص حينئذ مستهجناً ، وإن بلغ افراده ما بلغ ، لعدم لحاظ الافراد الخارجية في ثبوت الحكم ، حتى يكون الخارج اكثر من الباقي . وهذه هي القاعدة الكلية

لقبح تخصيص الأكثر . وأما تطبيقها على المقام ، فالظاهر أن الحديث الشريف من القسم الاول ، أي من قبيل القضايا الخارجية ، فانه ناظر الى الاحكام التي بلغها الله سبحانه الى الناس بلسان نبيه ﷺ وأنه لم يجعل في هذه الاحكام ما يكون ضررياً ، فالحق مع صاحب الكفاية (ره) في انه لافرق في قبح تخصيص الاكثر في المقام بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين مختلفة .

وأما الجواب عن اصل الاشكال فهو انه ليس في المقام تخصيص الافي موارد قليلة . ونذكر (اولا) موارد التخصيص ، ثم الجواب عما توهم كونه تخصيصاً للقاعدة ، ليتضح عدم ورود تخصيص الاكثر على القاعدة فنقول :

(الاول) ـ من موارد التخصيص هو الحكم بنجاسة الملاقي للنجس ، مع كونه مستلزما للضرر على المالك ، كما لو وقعت فأرة في دهن أو مرق ، فالحكم بنجاستها كما هو المنصوص موجب للضرر على المالك ، وكذا غير الدهن والمرق مما كان الحكم بنجاسته موجباً لسقوطه عن المالية أو لنقصانها .

(الثاني) ـ وجوب الغسل على مريض اجنب نفسه عمداً ، وإن كان الغسل ضرراً عليه على ما ورد في النص ، وإن كان المشهور اعرضوا عن هذا النص وحكموا بعدم وجوب الغسل على المريض على تقدير كونه ضرراً عليه ، فعلى القول بوجوب الغسل عملا بالنص كان تخصيصاً للقاعدة .

(الثالث) ـ وجوب شراء ماء الوضوء ولو باضعاف قيمته ، فانه ضرر مالي عليه ، لكنه منصوص ومستثنى من القاعدة . هذه هي موارد التخصيص وأما غيرها مما ذكره شيخنا الانصاري (ره) فليس فيه تخصيص للقاعدة . أما باب الضمانات فليس مشمولا لحديث لا ضرر من أول الامر ، لكونه وارداً في مقام الامتنان والحكم بعدم الضمان موجب للضرر على المالك ، والحكم بالضمان موجب للضرر على المتلف ، فكلاهما منافيان للامتنان خارجان عن مدلول الحديث

بلا حاجة الى التخصيص ، والحكم بالضمان مستند الى عموم أدلة الضمان من قاعدة الاتلاف أو اليد أو غيرهما مما هو مذكور في محله ، ولما ذكرناه من أن الحديث الامتنانى لا يشمل كل مورد يكون منافياً للامتنان على أحد من الامة ، قلنا في باب البيع بصحة بيع المضطر وفساد بيع المكره ، مع أن الاضطرار والاكراه كليهما مذكوران في حديث الرفع ، لان رفع الحكم عن بيع المضطر مناف للامتنان عليه ، فلا يكون مشمولا لحديث الرفع ، بخلاف بيع المكره ، فان الرفع فيه لا يكون منافياً للامتنان عليه ، بل يكون امتناناً عليه ، فيكون مشمولا لحديث الرفع . وهذا هو الوجه في التفكيك بين بيع المضطر والمكره في الحكم بصحة الاول وفساد الثاني .

وأما الاحكام المجعولة في الديات والحدود والقصاص والحج والجهاد ، فهي خارجة عن قاعدة لا ضرر بالتخصص لا بالتخصيص ، لانها من أول الامر جعلت ضررية لمصالح فيها ، كما قال سبحانه وتعالى : (ولكم في القصاص حياة يا اولى الالباب) وحديث لا ضرر ناظر الى العمومات والاطلاقات الدالة على التكاليف التي قد تكون ضررية ، وقد لا تكون ضررية ، ويقيدها بصورة عدم الضرر على المكلف ، فكل حكم جعل ضررياً بطبعه من أول الامر لا يكون مشمولا لحديث لا ضرر ، فلا يحتاج خروجه الى التخصيص .

وأما الخمس فتشريعه لا يكون ضرراً على أحد ، لان الشارع لم يعتبره ما لكا لمقدار الخمس ، حتى يكون وجوب إخراجه ضرراً عليه ، بل اعتبره شريكا مع السادة ، غاية الامر أنه يصدق عدم النفع أو قلة النفع . وعدم النفع لا يكون ضرراً ، فمثله مثل الولد الذي مات أبوه وكان له أخ شريك معه في ميراث ابيه فانه لا يصدق الضرر عليه . نعم في باب الزكاة يصدق الضرر لتعلق الزكاة بما كان ملكا له فانه كان مالكا للنصاب ، وبعد تمام الحول في زكاة الانعام

وزكاة النقدين يتعلق الزكاة بملكه . وكذا الحال في زكاة الغلات . فانه مالك للزرع والثمر قبل تعلق الزكاة ، فوجوب اخراجها ضرر عليه ، ولكنه لا يكون مشمولا لحديث لا ضرر ؛ لكونه مجعولا بطبعه ضررياً من أول الامر . فتحصل مما ذكرناه أن ما ذكر من الموارد تخصيصاً لقاعدة لا ضرر أمره دائر بين أن لا يكون فيه تخصيص اصلا ، اولا يلزم من التخصيص به تخصيص الاكثر فلا إشكال في التمسك بالقاعدة في غير الموارد المذكورة .

(التنبيه الرابع)

قد ذكرنا أن دليل لا ضرر ناظر الى العمومات والاطلاقات المثبتة للتكاليف ويقيدها بصورة عدم الضرر الا أن النسبة بين دليل لا ضرر وبين كل واحد من الادلة المثبتة للتكليف عموم من وجه ، فان مقتضى إطلاق دليل وجوب الوضوء مثلا وجوبه حتى في حال الضرر ، وإطلاق دليل لا ضرر ينفي وجوبه حال الضرر فالوضوء الضرري يكون مورد الاجتماع ، فيقع التعارض بينهما فيه ، فوقع الكلام بينهم في وجه تقديم دليل لا ضرر على الدليل المثبت للتكليف . وقد ذكروا للتقديم وجوهاً لا محصل لها ، فلا نتعرض لها وللكلام عليها ، فانه بلا طائل . والتحقيق في وجه التقديم أن دليل لا ضرر حاكم على الادلة المثبتة للتكاليف والدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم بلا ملاحظة النسبة بينهما وبلا ملاحظة الترجيحات الدلالية والسندية ، بل الدليل الحاكم بعد إحراز حجيته يقدم على المحكوم ، وإن كان أضعف منه دلالة وسنداً ، فلنا في المقام دعويان (الاولى) ـ صغروية وهي ان دليل لا ضرر حاكم على العمومات والاطلاقات المثبتة

للتكاليف . و (الثانية) ـ كبروية ، وهي أن كل دليل حاكم يقدم على المحكوم بلا ملاحظة النسبة والترجيح بينهما .

أما الدعوى الاولى فبيانها أن كل دليلين يكون بينهما تناف إن لم يكن أحدهما ناظراً الى الآخر ، بل كان التنافي بينهما لعدم إمكان الجمع بين مدلوليهما للتضاد أو التناقض ، والأول كما في أكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، والثاني كما في اكرم العلماء ولا يجب اكرام الفساق ، بالنسبة الى مادة الاجتماع ، فهذا هو التعارض . فلا بد فيه من الرجوع الى قاعدة التعارض من تقديم الاقوى منهما دلالة أو سنداً ، أو التخيير أو التساقط على اختلاف الموارد والمسالك . والتفصيل موكول الى محله ، وهو بحث التعادل والترجيح . وأما إن كان أحدهما ناظراً الى الآخر فهو حاكم عليه ومبين للمراد منه . ثم إن النظر الى الآخر قد يكون بمدلوله المطابقي وبمفاد أعنى وأردت ، وقد يكون بمدلوله الالتزامي .

و (الأول) ـ إما ان يكون ناظراً الى ظهور الدليل الآخر ، وجهة دلالته على المراد الجدي . وهذا القسم من الحكومة في الروايات نادر جداً ، حتى ادعى المحقق النائيني (ره) عدم وجوده ، لكن الحق وجوده فى الروايات مع الندرة ، ومن ذلك قوله (ع) : (انما عنيت بذلك الشك بين الثلاث والاربع) بعد ما سئل عن قوله (ع) الفقيه لا يعيد الصلاة ؛ وإما ان يكون ناظراً الى جهة صدور الدليل الآخر ، كما اذا ورد دليل ظاهر في بيان الحكم الواقعي ، ثم ورد دليل آخر على ان الدليل الاول إنما صدر عن تقية لا لبيان الحكم الواقعي وهذا القسم من الحكومة كثير في الروايات ، كما يظهر عند المراجعة .

و (الثاني) ـ أي ما يكون ناظراً الى الدليل الآخر بمدلوله الالتزامي (تارة) يكون ناظراً الى عقد الوضع إما بالاثبات والتوسعة كما في النبوى (الطواف بالبيت صلاة) او بالنفى والتضييق كما في قوله (ع) : (لا ربا بين الوالد والولد)

ففي الاول يجري جميع احكام الصلاة في الطواف ، وفي الثاني لا يجري حكم الربا في الربا بين الوالد والولد و (اخرى) يكون ناظراً الى عقد الحمل ، كدليل لا حرج بالنسبة الى الادلة المثبتة للتكاليف . وكذا دليل لا ضرر بالنسبة الى الادلة المثبتة للتكاليف ، فان دليل لا ضرر لا يكون ناظراً الى عقد الوضع ، وأن الوضوء الضرري مثلا ليس بوضوء ، بل ناظر الى عقد الحمل ، وأن الوضوء الضرري ليس بواجب . وقد ظهر بما ذكرناه أن الدليل الحاكم من حيث كونه ناظراً الى الدليل المحكوم ومفسراً له يكون متأخراً عنه رتبة ، سواء كان من حيث الزمان متقدماً عليه او متأخراً عنه . هـذه هي اقسام الحكومة ، والجامع بينها ان الدليل الحاكم الناظر الى الدليل المحكوم هو الذي لو لم يكن الدليل المحكوم مجعولا كان الحاكم لغواً ، فانه منطبق على جميع الاقسام المذكورة فلاحظ .

وأما الدعوى الثانية وهي ان كل حاكم يقدم على المحكوم بلا ملاحظة النسبة والترجيح بينهما ، فبيانها ان الدليل الحاكم ان كان ناظراً الى عقد الوضع بالتوسعة او التضييق ، فالوجه في تقديمه ظاهر ، لان كل دليل مثبت للحكم لا يتكفل لبيان موضوعه ، فاذا ورد دليل كان مدلوله وجود الموضوع أو نفيه لا يكون بينهما تناف وتعارض اصلا ، فان دليل حرمة الربا مثلا لا يكون متكفلا لبيان تحقق الربا ، بل مفاده حرمة الربا على نحو القضية الحقيقية ، فاذا ورد في دليل آخر انه لا ربا بين الوالد والولد فلا منافاة بينهما ، فانه ينفي ما لا يثبته الدليل الاول ، فيجب العمل بهما والحكم بحرمة الربا ، وانه لا ربا بين الوالد والولد . وكذا الحال في التوسعة . ولا حاجة الى اعادة الكلام واما إن كان الدليل الحاكم ناظراً الى جهة الصدور في الدليل المحكوم او الى عقد الحمل فيه ، فالوجه في تقديمه عليه ان حجية الظهور وحجية جهة الصدور ثابتتان

بسيرة العقلاء ، فان بناء العقلاء قد استقر على كون الظاهر هو المراد الجدي ، وكون الداعي الى التكلم هو بيان الحكم الواقعي . ومورد هذا البناء وموضوعه هو الشك في المراد ، والشك في جهة الصدور ، وبعد ورد الدليل الدال على بيان المراد وجهة الصدور لا يبقى شك حتى يعمل بالظهور أو جهة الصدور ، فيكون الدليل الحاكم مبيناً للمراد من الدليل المحكوم ، ومبيناً لجهة صدوره ، وبه يرتفع الشك ولم يبق مورد للعمل بأصالة الظهور أو بأصالة الجهة وهذا هو السر في تقديم الحاكم على المحكوم ، من دون ملاحظة النسبة والترجيح بينهما ، بعد إحراز حجية الحاكم . وهذا الكلام جار في كل قرينة متصلة اومنفصلة مع ذيها فانه تقدم القرينة بعد إحراز قرينيتها على ظهور ذي القرينة وان كان اقوى من ظهور القرينة .

(التنبيه الخامس)

إن لفظ الضرر المذكور في ادلة نفي الضرر موضوع للضرر الواقعي ، كما هو الحال في جميع الالفاظ ، ولهذا قلنا في محله إن مقتضى الادلة ثبوت الاحكام للموضوعات الواقعية ، من دون تقييد بالعلم والجهل ، غاية الامر ان الجاهل المستند في مخالفتها الى الامارة او الاصل معذور غير مستحق للعقاب . واما الاحكام فهي مشتركة بين العالم والجاهل ، وعليه فيكون الميزان في رفع الحكم كونه ضررياً في الواقع ، سواء علم به المكلف ام لا ، وقد استشكل بذلك في موردين :

(الاول) ـ تقييد الفقهاء خيار الغبن والعيب بما اذا جهل المغبون . واما

مع العلم بها ، فلا يحكم بالخيار ، فيقال ما وجه هذا التقييد ؟ مع ان دليل لا ضرر ناظر الى الضرر الواقعي ، بلا فرق بين العلم والجهل . ودعوى — انه مع العلم هو اقدم على الضرر — مدفوعة بأن إقدامه على الضرر غير مؤثر في لزوم البيع ، بعد كون الحكم الضرري منفياً في الشريعة ، وبعد كون اللزوم منفياً شرعاً لا فائدة في إقدامه على الضرر .

(الثاني) — تسالم الفقهاء على صحة الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضررية ، مع ان مقتضى دليل لا ضرر عدم وجوبها حينئذ ، وكون الوظيفة هي الطهارة الترابية ، فيلزم الحكم ببطلان الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضررية ، ووجوب إعادة الصلاة الواقعة معها .

والجواب اما عن المورد الاول فهو ان الاشكال فيه مبني على ان الدليل لثبوت خيار الغبن والعيب هو دليل نفي الضرر . وقد ذكرنا ان الدليل على ثبوت خيار الغبن تخلف الشرط الارتكازي ، باعتبار ان بناء العقلاء على التحفظ بالمالية عند تبديل الصور الشخصية ، فهذا شرط ضمني ارتكازي ، وبتخلفه يثبت خيار تخلف الشرط . وعليه فيكون الاقدام من المغبون مع علمه بالغبن اسقاطاً للشرط المذكور فلا اشكال فيه . وأما خيار العيب فان كان الدليل عليه هو تخلف الشرط الضمني ، بتقريب ان المعاملات العقلائية مبنية على أصالة السلامة في العوضين ، فاذا ظهر العيب كان له خيار تخلف الشرط ، فيجري فيه الكلام السابق في خيار الغبن ولا حاجة الى الاعادة . وإن كان الدليل عليه الاخبار الخاصة ، كما ان الامر كذلك ، غاية الامر ان الاخبار مشتملة على امر آخر زائداً على الخيار وهو الارش ، فهو مخير بين الفسخ والامضاء مع الارش ، فالامر اوضح لتقييد الخيار في الاخبار بصورة الجهل بالعيب .

واما الجواب عن الاشكال فى المورد الثاني ، فذكر المحقق النائيني (ره) أن مفاد حديث لا ضرر هو نفي الحكم الضرري في عالم التشريع . والضرر الواقع في موارد الجهل لم ينشأ من الحكم الشرعي ليرفع بدليل لا ضرر ، وإنما نشأ من جهل المكلف به خارجا . ومن ثم لو لم يكن الحكم ثابتاً في الواقع لوقع في الضرر ايضاً .

وفيه ان الاعتبار في دليل نفي الضرر إنما هو بكون الحكم بنفسه أو بمتعلقه ضررياً ولا ينظر الى الضرر المتحقق في الخارج ، وأنه نشأ من أى سبب . ومن الظاهر ان الطهارة المائية مع كونها ضررية لو كانت واجبة في الشريعة يصدق أن الحكم الضررى مجعول فيها من قبل الشارع . وعليه فدليل نفي الضرر ينفي وجوبها .

والصحيح في الجواب ان يقال إن دليل لا ضرر ورد في مقام الامتنان على الامة الاسلامية ، فكل مورد يكون نفي الحكم فيه منافياً للامتنان لا يكون مشمولا لدليل لا ضرر . ومن المعلوم أن الحكم ببطلان الطهارة المائية الضررية الصادرة حال الجهل بكونها ضررية . والامر بالتيمم وباعادة العبادات الواقعة معها مخالف للامتنان ، فلا يشمله دليل لا ضرر ، بل الحكم بصحة الطهارة المائية المذكورة وبصحة العبادات الواقعة معها هو المطابق للامتنان .

ثم إن مجرد كون الوضوء الضررى مثلا الصادر حال الجهل غير مشمول لدليل لا ضرر لا يكفي في الحكم بصحته ، بل اثبات صحته يحتاج الى دليل من عموم او اطلاق يشمله ، لان عدم كونه مشمولا لدليل لا ضرر عبارة عن عدم المانع من صحته . وعدم المانع لا يكفي في الحكم بالصحة ، بل لابد من احراز المقتضي وشمول الادلة . وهذا يتوقف على احد امرين على سبيل منع الخلو (الاول) ـ ان لا يكون الاضرار بالنفس حراماً ما لم يبلغ حد التهلكة ،

ولم يكن مما علم مبغوضيته في الشريعة المقدسة ، كقطع بعض الاعضاء ونحوه .

(الثاني) ـ ان لا يكون النهي المتعلق بالعنوان التوليدي ساريا الى ما يتولد منه ، فان الاضرار بالنفس وان فرض حرمته ، إلا أن حرمته لا تسري بناء على ذلك الى الطهارة المائية التي يتولد منها الاضرار ، فلا مانع من الحكم بصحتها وإن كان الاضرار المتولد منها حراماً . وأما إذا لم نقل بأحد الامرين ، بأن قلنا بحرمة الاضرار بالنفس وبسراية الحرمة من الاضرار المسبب من الطهارة المائية الى السبب فتكون الطهارة المائية حينئذ حراماً . وحرمتها مانعة عن اتصافها بالصحة ، ولا يكون الجهل موجباً للتقرب بما هو مبغوض واقعاً . ولذا ذكرنا في بحث اجتماع الامر والنهي أنه بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي يحكم بفساد العبادة ولو في حال الجهل . وما ذكره الفقهاء من الحكم بالصحة في حال الجهل فهو إما مبني على جواز اجتماع الامر والنهي ، فيكون المقام من باب التزاحم لا من باب التعارض ولا مانع من الحكم بصحة احد المتزاحمين في صورة عدم وصول الآخر الى المكلف وجهله به

وإما ناشيء من الاشتباه في التطبيق والغفلة عن كون العمل مورداً لاجتماع الامر والنهي . ومن العجيب ما صدر عن المحقق النائيني (رحمه الله) في رسالته العملية من الفتوى بصحة الوضوء بماء مغصوب حال الجهل بالغصبية ، مع كونه ملتفتاً الى كونه مورداً لاجتماع الامر والنهي على ما تعرض له في الاصول . والاجماع المدعى في مفتاح الكرامة على صحة الوضوء مع الجهل بالغصبية مما لا مجال للاعتماد عليه ، فانه إجماع منقول معلوم المدرك .

وربما يتوهم في المقام انه لا يمكن الحكم بصحة الطهارة المائية ولو لم نقل بسراية الحرمة من المسبب الى السبب ، اذ مع حرمة المسبب لا يمكن القول بوجوب السبب ، ولو لم نقل بحرمته لعدم إمكان اختلاف السبب والمسبب

في الوجوب والحرمة ، بأن يكون السبب واجباً والمسبب حراماً ، فلا يمكن القول بوجوب الطهارة المائية الضررية مع حرمة الاضرار بالنفس .

ويدفعه أن عدم إمكان اختلاف السبب والمسبب في الوجوب والحرمة ، ليس الا من جهة استلزامه التكليف بما لا يطاق ، لعدم إمكان امتثال احدهما إلا بمخالفة الآخر . ولا مانع من ان يكون في السبب ملاك الوجوب ، وفى المسبب ملاك الحرمة ، غاية الامر عدم فعلية كلا الحكمين ، لعدم قدرة المكلف على امتثالهما ، فيكون من باب التزاحم ، كما إذا توقف إنقاذ غريق على التصرف في ملك الغير ، فانه يكون المسبب واجباً والسبب حراماً عكس ما نحن فيه . ولا إشكال في تنجز وجوب الانقاذ مع الجهل بحرمة التصرف حكماً أو موضوعاً ، كما لا اشكال في تنجز حرمة التصرف مع الجهل بوجوب الانقاذ حكماً أو موضوعاً ، فكذلك الحال في المقام لا مانع من وجوب الطهارة المائية مع الجهل بالضرر . وليس المقام من قبيل اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ، ليكون المورد من باب التعارض على القول بامتناع الاجتماع ، لعدم إمكان الاجتماع في نفسه ، مع قطع النظر عن عدم قدرة المكلف على الامتثال ، فعلى القول بتقديم جانب الحرمة يكون العمل مبغوضاً في الواقع ، فلا يمكن التقرب به ، وبعد كونه غير مأمور به لا يمكن كشف وجود الملاك فيه كى يمكن القول بالصحة ، لاجل وجود الملاك ، وإن لم يكن مأموراً به ، لانا لا نعلم وجود الملاك إلا بالأمر المفقود على الفرض . والمقام ليس من هذا القبيل ، بل من باب التزاحم على التقريب المتقدم . فالصحيح ان الالتزام بأحد الأمرين المذكورين كاف في الحكم بصحة الطهارة المائية مع الجهل بالضرر .

ولنقدم الكلام في الامر الثاني لكون البحث فيه مختصراً بالنسبة الى الامر الاول ، فنقول : أما الكلام فيه من حيث الكبرى فقد تقدم فى بحث

مقدمة الواجب . وملخص ما ذكرناه هناك أن العنوان التوليدي إن كان ينطبق على نفس مايتولد منه في نظر العرف ، فالحكم المتعلق بالعنوان التوليدي يتعلق بما يتولدمنه لوحدةالوجود خارجاً . ولا عبرة بتعدد العنوان مع اتحاد الوجودخارجاً كالفعلالذي يتولد منه الهتك مثلا ، فان الهتك ينطبق على نفسهذا الفعل ، وهو فرد منه ، فلو كان الهتك حراماً تسري حرمته الى الفعل لا محالة ، بل حرمته عين حرمة الفعل لا تحادهما خارجاً في نظر العرف .

وأما إن كان الفعل التوليدي مغايراً في الوجود مع ما يتولد منه ، كالاحراق المتولد من الالقاء ، حيث أنهما موجودان بوجودين ، ضرورةان اللقاء مغاير للاحتراق وجوداً ، فايجاد اللقاءاى الالقاء مغاير لايجاد الاحتراق أي الاحراقلان الايجاد والوجودمتحدان ذاتاً ، ومختلفان اعتباراً ، فلاتسري حرمة الفعل التوليدي الى ما يتولد منه والوجه فيه ظاهر بعد كونهما متغايرين من حيث الوجود .

وأما الكلام من حيث الصغرى ، فهو أنا قد ذكرنا في الدورة السابقة أن الضرر المتولد من الطهارة المائية من قبيل الاول ، ولكن التحقيق أنه من قبيل الثاني ، لان الضرر هو النقصان على ما ذكرناه سابقاً ، كحدوث الحمى مثلا ، وهو غير الطهارة المائية في الوجود . وعليه فلا تسري حرمة الاضرار الى الطهارة المائية ، وصح الحكم بصحتها ، بلا احتياج الى البحث عن الامر الاول ، إلا انا نتكلم فيه ايضاً تتميماً للبحث ، فنقول ذكر شيخنا الانصاري (رحمه الله) في رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر ان الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالادلة العقلية والنقلية . ولكن التحقيق عدم ثبوت ذلك على إطلاقه ، اي في غير التهلكة وما هو مبغوض في الشريعة المقدسة كقطع الاعضاء ونحوه ، فان العقل لا يرى محذوراً في إضرار الانسان بماله بأن يصرفه

كيف يشاء بدا ع من الدواعي العقلائية ما لم يبلغ حد الاسراف والتبذير ، ولا بنفسه بأن يتحمل ما يضر ببدنه فيما اذا كان له غرض عقلائي ، بل جرت عليه سيرة العقلاء ، فانهم يسافرون للتجارة مع تضررهم من الحرارة والبرودة ، بمقدار لو كان الحكم الشرعي موجباً لهذا المقدار من الضرر لكان الحكم المذكور مرفوعاً بقاعدة لا ضرر . وكذا النقل لم يدل على حرمة الاضرار بالنفس ، فان اقصى ما يمكن أن يستدل به لحرمة الاضرار بالنفس روايات نتكلم فيها :

(منها) ـ الروايات الدالة على نفي الضرر والضرار . وقد عرفت الحال فيها ، فان الفقرة الاولى منها لا تدل على حرمة الاضرار بالغير ، فضلا عن الاضرار بالنفس ، بل هي ناظرة الى نفي الاحكام الضررية في عالم التشريع . والفقرة الثانية منها تدل على حرمة الاضرار بالغير بالاولوية على ما عرفت وجهها ولا يدل على حرمة الاضرار بالنفس بوجه كما تقدم .

و (منها) ـ ما رواه الكليني (ره) في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل من قوله (ع) : (ان الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده واحل لهم ما سواه رغبة منه فيما حرم عليهم ولا زهداً فيما احل لهم ، ولكن خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم ، فاحله لهم وابا حه تفضلا عليهم به لمصلحتهم ، وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم ـ الى أن قال (ع) ـ اما الميتة فانه لا يد منها احد إلا ضعف بدنه ونحف جسمه وذهبت قوته ..) فربما يستدل بها لحرمة الاضرار بالنفس ، لكون الظاهر منها أن علة حرمة المحرمات هي اضرارها ، فالحرمة تدور مداره ، ولكن التأمل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس ، فان المستفاد منها ان الحكمة في تحريم جملة من الاشياء كونها مضرة بنوعها ، لا ان الضرر موضوع للتحريم . والذي

يدلنا على هذا امور :

(الاول) ـ أن الضرر لو كان علة للتحريم يستفاد عدم حرمة الميتة من نفس هذه الرواية ، لان المذكور فيها ترتب الضرر على إدمانها ، فلزم عدم حرمة الميتة من غير الادمان ، لان العلة المنصوصة كما توجب توسعة الحكم توجب تضييقه ايضاً ، فاذا ورد أن الخمر حرام لكونه مسكراً ، فالتعليل المذكور كما يدل على حرمة غير الخمر من المسكرات ، يدل على عدم حرمة الخمر إن لم يكن فيه سكر . وهذا من حيث القاعدة مع قطع النظر عن النص الخاص الدال على حرمة الخمر قليله وكثيره .

(الثاني) ـ أنه لو كان الضرر علة للتحريم كانت الحرمة دائرة مدار الضرر ، فاذا انتفى الضرر في مورد انتفت الحرمة . ولازم ذلك أن لا يحرم قليل من الميتة مثلا بمقدار نقطع بعدم ترتب الضرر عليه ، مع أن ذلك خلاف الضرورة من الدين .

(الثالث) ـ أنا نقطع بعدم كون الميتة بجميع اقسامها مضرة للبدن ، فاذا ذبح حيوان الى غير جهة القبلة ، فهل يحتمل أن يكون اكله مضراً بالبدن مع التعمد في ذبحه الى غير جهة القبلة ، وغير مضر مع عدم التعمد في ذلك ، أو يحتمل أن يكون مضراً في حال التمكن من الاستقبال وغير مضر في حال العجز عنه .

(الرابع) ـ ما ورد في الروايات من ترتب الضرر على أكل جملة من الاشياء ، كتناول الجبن في النهار وادمان اكل السمك وأكل التفاح الحامض الى غير ذلك مما ورد في الاطعمة والاشربة ، فراجع ابواب الاطعمة والاشربه من الوسائل ، مع انه لا خلاف ولا إشكال في جواز اكلها .

ومن الروايات التي يمكن ان يستدل بها المقام ما رواه في الوسائل في باب

الاطعمة والاشربة عن تحف العقول ، عن جعفر بن محمد (عليهما السلام) ، بعد تقسيم ما اخرجته الارض الى ثلاثة اصناف ، من قوله (ع) : (فكل شيء من هذه الاشياء فيه غذاء للانسان ومنفعة وقوة ، فحلال اكله ، وما كان منها فيه المضرة فحرام اكله إلا في حال التداوي ...) وفي باب الاطعمة والاشربة من المستدرك عن دعائم الاسلام مثله ، وفي المستدرك ايضاً عن فقه الرضا (ع) قريب منه مع الاختلاف في العبارة

والجواب عنها أن ظاهرها تقسيم الحبوب والثمار والبقول الى قسمين ، فما كان منها مضراً للانسان بنوعه فهو حرام الا في حال التداوي ، وما كان منها نافعاً للانسان بنوعه فهو حلال ، أي ان الحكمة في حرمة بعض الاشياء هي كونه مضراً بحسب النوع ، والحكمة في حلية بعض الاشياء هي كونه ذا منفعة ومصلحة نوعية ، فلا دلالة لها على كون الحرمة دائرة مدار الضرر . هذا مضافاً الى ضعف الروايات المذكورة من حيث السند ، فانا قد تعرضنا في بحث المكاسب لعدم صحة الاعتماد على روايات كتاب تحف القول وروايات دعائم الاسلام . وأما فقه الرضا عليه السلام فلم يثبت كون ما فيه رواية فضلا عن صحة سنده . ويحتمل كونه كتاب الفتوى كما يظهر عند المراجعة .

فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام عدم حرمة الاضرار بالنفس ، وصحة ما ذهب اليه المشهور من الحكم بصحة الطهارة المائية ، مع كون المكلف جاهلا بكونها موجبة للضرر .

هذا كله فيما اذا كان المكلف جاهلا بالضرر . وأما مع العلم به فهل يحكم بصحة الطهارة المائية أم بفسادها ؟ افتى السيد (ره) في العروة بالفساد ، وفصل بين العلم بالضرر والعلم بالحرج ، فحكم بالفساد في الاول وبالصحة في الثاني . والمحشون كذلك فيما رأيناه من الحواشي ، إلا المحقق النائيني (ره) فاختار

عدم الصحة في المقامين . وسنذكر الوجه لما ذكره والكلام فيه . فالاقوال في المسألة ثلاثة : (الأول) ـ هو الحكم بصحة الطهارة المائية مع العلم بالضرر والعلم بالحرج . (الثاني) ـ هو الحكم بالفساد في المقامين كما اختاره المحقق النائيني (رحمه الله) . (الثالث) ـ هو التفصيل بين العلم بالضرر فيحكم بالفساد ، وبين العلم بالحرج فيحكم بالصحة ، كما اختاره في العروة . ولعله المشهور بين المتأخرين والاقوى هو القول الأول والحكم بالصحة في المقامين ، لكن في خصوص الغسل والوضوء دون غيرهما من العبادات واجزائها ، فانه يحكم بالفساد في غير الوضوء والغسل ، مع العلم بالضرر والعلم بالحرج ، على ما سنشير اليه قريباً إن شاء الله تعالى .

والوجه في ذلك أن الغسل مستحب لنفسه . وكذا الوضوء . وقد تقدم أن دليل لا ضرر حاكم على الادلة الدالة على الاحكام الالزامية دون الادلة الدالة على الاحكام غير الالزامية ، كالاستحباب والاباحة . باعتبار أن دليل لا ضرر ناظر الى نفي الضرر من قبل الشارع .

والضرر في موارد الاباحة والاستحباب مستند الى اختيار المكلف وإرادته لا الى الشارع ، فالاحكام غير الالزامية باقية بحالها ، وإن كانت متعلقاتها ضررية ، فالوضوء الضرري وان كان وجوبه مرفوعاً بأدلة نفي الضرر ، إلا ان استحبابه باق بحاله ، فصح الاتيان بالوضوء الضرري بداعي استحبابه النفسي أو لغاية مستحبة . وتحصل له الطهارة من الحدث ، وبعد حصولها لا مانع من الصلاة معها لحصول شرطها وهي الطهارة . وكذا الحال في الغسل الضرري فيجري فيه ما ذكرناه في الوضوء بلا حاجة الى الاعادة . نعم لا نقول بالصحة في غير الوضوء والغسل . كما اذا كان القيام حال القراءة ضررياً أو حرجياً ، فانه تجب الصلاة جالساً ، فلو قام في الصلاة مع العلم بالضرر أو الحرج نحكم ببطلان الصلاة في كلا المقامين ، لعدم الامر بالقيام حينئذ ، وإن

لم نقل بحرمة الاضرار بالنفس . وعدم الامر كاف في الحكم بالبطلان . ولذا نحكم بالبطلان مع العلم بالحرج ايضاً ، كالعلم بالضرر ، لعدم الأمر في كليهما بدليل لا ضرر ولا حرج ، فلا يبقى مقتض للصحة بعد عدم تعلق الامر . ووجود الملاك ايضاً غير محرز ، لما ذكرناه سابقاً من أنه لا سبيل لنا الى إحراز الملاك إلا الامر ، فمع عدمه لا يحرز وجود الملاك اصلا .

وأما ما ذكره المحقق النائيني (ره) من الحكم بالفساد مع العلم بالضرر والعلم بالحرج ، فهو مبني على ما ذكره في بحث الترتب من ان المكلف منقسم بحسب الادلة الى واجد الماء فيتوضأ والى فاقده فيتيمم . والتقسيم قاطع للشركة فلا يمكن الحكم بصحة الطهارة المائية في ظرف الحكم بصحة الطهارة الترابية على ماهو المفروض . فان الحكم بصحة الوضوء عند الحكم بصحة التيمم يستلزم تخيير المكلف بينهما ، وهو يشبه الجمع بين النقيضين ، لان الامر بالتيمم مشروط بعدم وجدان الماء على ما في الآية الشريفة . والامر بالوضوء - بقرينة المقابلة - مشروط بالوجدان ، فالحكم بصحة الوضوء والتيمم يستلزم كون المكلف واجداً للماء وفاقداً له ، وهو محال . وحيث أن الحكم بصحة الطهارة الترابية في محل الكلام مفروغ عنه وليس محلا للاشكال ، فلا مناص من الحكم ببطلان الطهارة المائية ، بلا فرق بين العلم بالضرر والعلم بالحرج .

وفيه أن المعلق على عدم وجدان الماء في الآية الشريفة هو وجوب التيمم تعييناً . وكذلك المعلق على وجدان الماء هو وجوب الوضوء تعييناً . وليس فيها دلالة على انحصار مشروعية التيمم بموارد فقدان الماء ، فبعد رفع وجوب الوضوء لادلة نفي الضرر أو أدلة نفي الحرج يبقى استحبابه بحاله ، لما تقدم من عدم حكومة أدلة نفي الضرر ونفي الحرج إلا على الاحكام الالزامية . والمتحصل مما ذكرناه أن هذا النوع من الواجد اي الذي يكون الوضوء ضرراً أو حرجا عليه

يجوز له التيمم إرفاقا له من قبل الشارع وامتناناً عليه ، ويجوز له الوضوء ايضاً نظراً الى استحبابه النفسي ، فتكون النتيجة هي التخيير بين الوضوء والتيمم ، ولا نقول أن هذا المكلف واجد للماء وفاقد له حتى يلزم اجتماع النقيضين ، بل نقول هو واجد للماء ، ولكن اجاز له الشارع ان يتيمم ارفاقاً له من جهة كون الوضوء ضرراً أو حرجاً عليه ، فان جواز التيمم مع كون المكلف واجداً للماء قد ثبت في بعض الموارد :

(منها) ـ ما اذا آوى الى فراشه ، فذكر انه غير متوضىء ، فيجوز له التيمم مع كونه واجداً للماء .

و (منها) ـ ما اذا أراد أن يصلي على الميت فيجوز له التيمم مع وجدان الماء ، وإن وقع الخلاف بينهم من حيث انه مختص بما إذا خاف عدم إدراك الصلاة أو يعم غيره ايضاً .

و (منها) ـ صاحب القرح والجرح ، فيما إذا لم تكن عليهما جبيرة ، وكانا عاريين ، فانه إن كانت عليهما جبيرة لا إشكال في وجوب المسح عليها . واما إن كانا عاريين فقد تعارضت في حكمه الاخبار ، ففي بعضها أنه يغتسل ويغسل ما حول القرح والجرح ، كما ذكره في الوسائل في باب الجبيرة ، وفي بعضها ان عليه التيمم كما ذكره في الوسائل ايضاً في باب التيمم . ومقتضى الجمع بينها هو الحكم بالتخيير بين الغسل والتيمم ، فيجوز له التيمم مع كونه واجداً للماء .

وأما ما ذكره السيد (ره) في العروة من التفصيل بين العلم بالضرر والعلم بالحرج والحكم بالفساد في الاول وبالصحة في الثاني ، فهو مبني على ما هو المشهور بين المتأخرين من حرمة الاضرار بالنفس ، فيكون المكلف غير قادر على استعمال الماء شرعاً . والممنوع شرعاً كالممتنع عقلا ، فتكون الطهارة المائية مبغوضة باطلة ، ويجب عليه التيمم . وهذا هو الوجه في التفكيك بين

الضرر والحرج . ولا يمكن تصحيح الطهارة المائية على القول بحرمة الاضرار بالنفس ، سواء قلنا بسراية الحرمة من المسبب ـ وهو الاضرار ـ الى السبب ـ وهو الطهارة المائية ـ أم لم نقل بها .

(اما على الاول) فواضح ، لكون الطهارة المائية حينئذ محرمة لا يمكن التقرب بها .

و (أما على الثاني) فلان حرمة المعلول وان لم تكن مسرية الى العلة ، إلا أنه لا يمكن كون العلة واجباً بالفعل مع حرمة المعلول ، للزوم التكليف بما لا يطاق ، لعدم قدرة المكلف على امتثال كليهما ، فيكون من قبيل التزاحم . ومن المعلوم عدم كون كلا التكليفين فعلياً في باب التزاحم . ومحل الكلام إنما هو صورة العلم بالضرر لا صورة الجهل به ، حتى نحكم بصحة احد المتزاحمين مع الجهل بالآخر كما تقدم ، فلا يمكن القول بوجوب الطهارة المائية فعلا ، مع حرمة الاضرار بالنفس ، لما يلزم من التكليف بما لا يطاق ، فلا أمر بالطهارة المائية فتكون باطلة لا محالة . ولا يمكن تصحيحها على القول بالترتب ايضاً لوجهين :

(الاول) ـ ان الترتب انما يتصور فيما إذا كان المتزاحمان عرضيين ، بحيث يمكن الالتزام بفعلية أحدهما في ظرف عصيان الآخر ، كوجوب الازالة والصلاة والمقام ليس كذلك ، فانه بعد وقوع التزاحم بين وجوب الطهارة المائية وحرمة الاضرار بالنفس لا يمكن الالتزام بوجوب الطهارة المائية بعد تحقق عصيان حرمة الاضرار ، لان العصيان والاضرار انما يتحققان بنفس الطهارة المائية ، لكونها علة للاضرار ، فكيف يمكن الالتزام بوجوب الطهارة المائية بعد عصيان حرمة الاضرار .

(الثاني) ـ ان الترتب انما هو فيما اذا كان الملاك تاماً فى كلا الحكمين ،

والمانع عن فعلية كليهما إنما هو عجز المكلف عن امتثالهما معاً . وعليه لا يصح الترتب في باب الطهارات لكونها مشروطة بالقدرة الشرعية ، فمع حرمة الاضرار بالنفس لا يمكن القول بصحة الطهارة المائية لفقدان الشرط ، وهو عدم المنع الشرعي . وقد تقدم تفصيل ذلك في بحث الترتب . فتحصل أنه على القول بحرمة الاضرار بالنفس لا مناص من الالتزام ببطلان الطهارة المائية مع العلم بالضرر . ولكن التحقيق عدم حرمة الاضرار بالنفس . وقد تقدم الكلام فيه بما لا مزيد عليه . فالصحيح ما ذكرناه من عدم الفرق بين الضرر والحرج والحكم بصحة الطهارة المائية مع العلم بالضرر كما في صورة العلم بالحرج .

(فرع)

إذا اعتقد المكلف فقدان الماء ، أو كون استعماله ضرراً عليه ، فتيمم وصلى ، ثم انكشف الخلاف ، فهل يحكم بصحة ما أتى به ، وعدم وجوب الاعادة إذا كان الانكشاف في اثناء الوقت ، وعدم وجوب القضاء فيما إذا كان الانكشاف بعد الوقت ؟ وجوه : نسب المحقق النائيني (ره) الحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة الى المشهور ، وذكر في تقريبه أن موضوع التيمم من لم يتمكن من استعمال الماء ومن اعتقد فقدان الماء ، فهو غير متمكن من استعماله فالموضوع محرز بالوجدان ، فصح تيممه . وكذا الحال في معتقد الضرر ، فانه من يعتقد عدم وجوب الوضوء غير متمكن من امتثاله ، ولو كان اعتقاده مخالفاً للواقع .

اقول أما ما ذكره في من اعتقد عدم وجود الماء فمتين جداً ، فان التمكن لا يدور مدار الواقع ، بل يدور مدار الاعتقاد ، فان الانسان ربما يموت عطشاً والماء في رحله ، بل نقول ان الماء موجود دائما لعدم كون الارض خالية من الماء غاية الامر أنه لا يتمكن من استعماله .

وأما من اعتقد الضرر مع عدم الضرر في الواقع فالحكم بعدم تمكنه من استعمال الماء مبني على القول بحرمة الاضرار بالنفس فان المعتقد بالمنع الشرعي عاجز عن الامتثال ، إذ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي . وأما بناء على ما ذكرناه من عدم حرمة الاضرار بالنفس ، فالمكلف متمكن من استعمال الماء مع العلم بالضرر غاية الامر انه يعتقد ترخيص الشارع له بترك الوضوء والاكتفاء بالتيمم ارفاقاً وامتناناً ، فاذا انكشف عدم الضرر ينكشف بطلان التيمم وعدم ترخيص الشارع فيه من اول الامر . هذا هو مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن الاخبار ولكن وردت في المقام روايات تدل على جواز التيمم بمجرد خوف الضرر ، فاذا ثبت جواز التيمم مع الخوف المنطبق على مجرد الاحتمال العقلائي بمقتضى هذه الروايات ثبت جوازه مع اعتقاد الضرر قطعاً ، فيحكم بصحة التيمم من جهة كون الخوف تمام الموضوع بمقتضى الروايات ، ولا يضره انكشاف عدم الضرر في الواقع . نعم بعد الانكشاف ينقلب موضوع الخوف أمناً ، هذا كله فيما اذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت وأما اذا انكشف الخلاف في اثناء الوقت فالحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة مبني على أن جواز التيمم منوط بعدم وجدان الماء ، وعدم التمكن من استعماله في جميع الوقت أو بعدم التمكن منه حال الاتيان بالعمل ، ولا يعتبر عدم التمكن منه في جميع الوقت . وهذا هو منشأ الاختلاف في جواز البدار الى العمل مع التيمم وعدمه . فان قلنا بالثاني

وان عدم وجدان الماء حال الاتيان بالعمل كاف في جواز التيمم . وكذا كون الاستعمال ضرراً عليه حال الاتيان بالعمل كاف في جواز التيمم ، وان وجد الماء في آخر الوقت ولم يكن استعماله ضرراً عليه ، فلا إشكال في صحة التيمم المذكور وعدم وجوب الاعادة . ولازمه جواز البدار الى الاتيان بالعمل مع التيمم ، كما أن الحكم في جواز التقية كذلك ولا تتوقف صحة العمل المطابق للتقية على عدم المندوحة الى آخر الوقت ، وإن قلنا بالاول فلا يجوز البدار الى العمل مع التيمم في صورة العلم بزوال العذر الى آخر الوقت ، وهو واضح . نعم لا مانع من التيمم في صورة العلم بعدم زوال العذر الى آخر الوقت . وكذا لا مانع من التيمم في صورة الشك في زوال العذر من وجدان الماء أو عدم كون الاستعمال ضرراً عليه ، لاستصحاب بقاء العذر ؛ فاذا انكشف وجود الماء أو انكشف عدم كون الاستعمال ضرراً عليه في اثناء الوقت كان الحكم بصحة التيمم الواقع بمقتضى الاستصحاب عند الشك مبنياً على القول بالاجزاء في الامر الظاهري . وحيث أنا ذكرنا في مسألة الاجزاء ان الامر الظاهري كما في الاستصحاب الجاري عند الشك والامر التخيلي كما في صورة العلم بعدم وجود الماء وكان الماء في الواقع موجوداً وكما في صورة العلم بالضرر مع عدم الضرر في الواقع ، لا يقتضي الاجزاء فبعد انكشاف الخلاف ينكشف بطلان التيمم وتجب عليه الاعادة .

(التنبيه السادس)

ذكر بعضهم أن قاعدة لاضرر كما أنها حاكمة على الاحكام الوجودية كذلك حاكمة على الاحكام العدمية ، فكما أن الحكم الوجودي الضرري يرتفع بحديث لا ضرر ، كذلك نفي الحكم إن كان ضررياً يرتفع به ونفي النفي يستلزم ثبوت الحكم ، فيثبت الحكم بدليل لا ضرر في مورد كان نفيه ضررياً . ومثل لذلك بامثلة : (منها) ـ ما تقدم ذكره عند نقل كلام الفاضل التوني (ره) وهو أنه لو حبس أحد غيره عدواناً ، فشرد حيوانه أو أبق عبده ، فان عدم حكم الشارع فيه بالضمان ضرر على المحبوس ، فينفى بحديث لا ضرر ويحكم بالضمان . و (منها) ـ ما ذكره السيد (ره) في ملحقات العروة ، واستدل له بقاعدة لا ضرر تارة ، وبالروايات الخاصة اخرى . وهو أنه لو امتنع الزوج عن نفقة زوجته ، فعدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها ، فينفى بحديث لاضرر ويحكم بجواز طلاقها للحاكم .

وقد اورد المحقق النائيني (ره) على ذلك بوجهين : (الاول) راجع الى منع الكبرى أي الى اصل القاعدة المذكورة ، وهي أن دليل لا ضرر حاكم على الاحكام العدمية . و (الثاني) راجع الى منع الصغرى ، أي الى تطبيق القاعدة المذكورة على المثالين .

(أما الأول) ـ فهو أن حديث لا ضرر ناظر الى الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة ، ويقيدها بصورة عدم الضرر ، وعدم الحكم ليس حكماً مجعولا ، فلا يشمله حديث لا ضرر . و (أما الثاني) ـ فهو أن حديث لاضرر

ناظر الى نفي الضرر في عالم التشريع كما مر مراراً ، ولا دلالة فيه على وجوب تدارك الضرر الخارجي المتحقق من غير جهة الحكم الشرعي ، والضرر في المثالين ليس ناشئاً من قبل الشارع في عالم التشريع ، حتى ينفى بحديث لا ضرر . وعليه فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر لاثبات الضمان في المسألة الاولى ، ولا لاثبات جواز الطلاق في المسألة الثانية .

(اقول) : أما إيراده الاول فغير وارد ، لأن عدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل ، جعل لعدم ذلك الحكم ، فيكون العدم مجعولا ، ولا سيما بملاحظة ما ورد من أن الله سبحانه لم يترك شيئاً بلا حكم ، فقد جعل الحكم من قبل الشارع لجميع الاشياء ، غاية الامر أن بعضها وجودي وبعضها عدمي كما أن بعضها تكليفي وبعضها وضعي . وعليه فلا مانع من شمول دليل لا ضرر للاحكام العدمية أيضاً إن كانت ضررية هذا من حيث الكبرى ، إلا أن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة ، فانا لم نجد مورداً كان فيه عدم الحكم ضررياً حتى نحكم برفعه وبثبوت الحكم بقاعدة لا ضرر .

وأما ايراده الثاني فوارد . وتوضيحه أن الحكم بالضمان في المسألة الاولى إنما هو لتدارك الضرر الواقع على المحبوس من ناحية الحابس وقد عرفت أن حديث لا ضرر لا يشمل مثل ذلك ، ولا يدل على وجوب تدارك الضرر الواقع في الخارج بأي سبب ، بل يدل على نفي الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع وكذا الحال في المسألة الثانية ، فان فيها اموراً ثلاثة : امتناع الزوج عن النفقة ونفس الزوجية ، وكون الطلاق بيد الزوج . أما الاول فهو الموجب لوقوع الضرر على الزوجة . ولم يرخص فيه الشارع . وأما الثاني فليس ضررياً ، وقد أقدمت الزوجة بنفسها عليه في مقابل المهر . وكذا الثالث فليس من قبل الشارع ضرر في عالم التشريع حتى يرفع بحديث لا ضرر ، غاية

الامر أن الحكم بجواز الطلاق يوجب تدارك الضرر الناشيء من عدم الانفاق ، وقد عرفت أن مثل ذلك لا يكون مشمولا لحديث لا ضرر . هذا مضافاً الى أن التمسك بحديث لا ضرر ـ لاثبات الضمان في المسألة الاولى ، ولاثبات جواز الطلاق للحاكم في المسألة الثانية ـ معارض بالضرر المترتب على الحكم بالضمان على الحابس ، والضرر المترتب على جواز الطلاق على الزوج من زوال سلطنته على الطلاق . ولا ترجيح لاحد الضررين على الآخر .

(إن قلت) : إن الحابس بحبسه والزوج بامتناعه عن النفقة قد أقدما على الضرر ، فلا يعارض به الضرر الواقع على المحبوس والزوجة . (قلت) : إن الحابس لم يقدم على الضرر على نفسه ، بل أقدم على الضرر على المحبوس ، وكذا الزوج بامتناعه عن النفقة لم يقدم على الضرر على نفسه ، بل أقدم على الضرر على الزوجة وصدق الاقدام على الضرر على نفسيهما متوقف على ثبوت الحكم بضمان الحابس ، وبزوال سلطنة الزوج فلا يمكن إثباتهما بالاقدام على الضرر ، فانه دور واضح .

هذا ما تقتضيه القاعدة ولكنه وردت روايات خاصة في المسألة الثانية تدل على زوال سلطنة الزوج عند امتناعه عن النفقة على الزوجة ، وأنه للحاكم أن يفرق بينهما . ولا مانع من العمل بها في موردها . وأما ما ذكره المحقق النائيني (ره) من معارضتها للروايات الدالة على أنها ابتليت فلتصبر ، ففيه ان هذه الروايات الآمرة بالصبر واردة فيما إذا امتنع الزوج عن المواقعة ، فلا معارضة بينها ، فيعمل بكل منها في موردها . نعم الروايات الدالة على أن الطلاق بيد من أخذ بالساق معارضة لها ، لكنها اخص منها ، فتقدم عليها ، ونتيجة التقديم أن يجبر الزوج على الانفاق ، وان امتنع فيجبر على الطلاق ، وإن امتنع عنه أيضاً يفرق الحاكم بينهما .

والظاهر ان الروايات الدالة على جواز الطلاق للحاكم مختصة بما إذا امتنع الزوج عن الانفاق بلا عذر ، فلا تنافي بينها وبين الروايات الدالة على أنها إن غاب زوجها ، فليس للحاكم طلاقها ، إلا بعد التفحص عنه اربع سنوات ، فلعل عدم الانفاق من الزوج الغائب يكون لعذر .

(التنبيه السابع)

(في تعارض الضررين ومسائله ثلاث)

(المسألة الاولى) ـ ما لو دار أمر شخص واحد بين ضررين ، بحيث لابد له من الوقوع في أحدهما ، وفروعه ثلاثة :

(الاول) ـ ما إذا دار أمره بين ضررين مباحين ، بناء على ما ذكرناه من عدم حرمة الاضرار بالنفس بجميع مراتبه . وفي مثله يجوز له اختيار ايهما شاء بلا محذور .

(الثاني) ـ ما اذا دار الأمر بين ضرر يحرم ارتكابه كتلف النفس ، وما لا يحرم ارتكابه كتلف المال . وفي مثله لا ينبغي الشك في لزوم اختيار المباح تحرزاً عن الوقوع في الحرام .

(الثالث) ـ ما إذا دار الامر بين ضررين محرمين . ويكون المقام حينئذ من باب التزاحم ، فلابد له من اختيار ما هو أقل ضرراً والاجتناب عما ضرره اكثر ، وحرمته اشد واقوى ، بل الاجتناب عما كان محتمل الاهمية . نعم مع العلم بالتساوي او احتمال الاهمية في كل من الطرفين يكون مخيراً في الاجتناب

عن ايهما يشاء . والوجه في ذلك كله ظاهر . ومما ذكرناه ظهر الحكم فيما لو دار الامر بين الاضرار بأحد الشخصين ، إذ بعد حرمة الاضرار بالغير يكون المقام من باب التزاحم ، فيجري فيه ما تقدم فى الفرع الثالث ولا حاجة الى الاعادة .

(المسألة الثانية) ـ ما لو دار امر الضرر بين شخصين عكس المسألة الاولى ومثاله المعروف ما إذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر ، ولم يمكن التخليص إلا بكسر القدر أو ذبح الدابة . وفروع هذه المسألة ايضاً ثلاثة :

(الاول) ـ أن يكون ذلك بفعل أحد المالكين والحكم فيه وجوب إتلاف ماله ، وتخليص مال الآخر مقدمة لرده الى ما لكه ، لقاعدة اليد ، ولا يجوز إتلاف مال الغير ودفع مثله أو قيمته الى مالكه ، لانه متى أمكن رد العين وجب ردها ، ولا تصل النوبة إلى المثل أو القيمة . والانتقال إلى المثل والقيمة إنما هو بعد تعذر رد العين .

(الثاني) ـ أن يكون ذلك بفعل شخص ثالث غير المالكين ، وفي مثله يتخير في إتلاف ايهما يشاء ويضمن مثله او قيمته لمالكه ، إذ بعد تعذر ايصال كلا المالين الى مالكيهما ، عليه ايصال أحدهما بخصوصيته ، والآخر بماليته من المثل أو القيمة ، لعدم إمكان التحفظ على كلتا الخصوصيتين .

(الثالث) ـ أن يكون ذلك غير مستند الى فعل شخص ، بأن يكون بآفة سماوية ، وقد نسب الى المشهور في مثله لزوم اختيار أقل الضررين . وأن ضمانه على مالك الآخر ، ولا نعرف له وجهاً غير ما ذكره بعضهم ، من أن نسبة جميع الناس إلى الله تعالى نسبة واحدة . والكل بمنزلة عبد واحد ، فالضرر المتوجه الى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجه إلى شخص واحد فلا بد من اختيار أقل الضررين ، وهذا لا يرجع الى محصل . ولا يثبت به ما هو المنسوب الى المشهور من كون تمام الضرر على احد المالكين ، وهو

من كانت قيمة ماله اكثر من قيمة مال الآخر . ولا وجه لالزامه بتحمل تمام الضرر من جهة كون ماله أكثر من مال الآخر ، مع كون الضرر مشتركا بينهما بآفة سماوية .

والصحيح أن يقال انه إذا تراضى المالكان باتلاف احد المالين بخصوصه ولو بتحملهما الضرر على نحو الشركة ، فلا اشكال حينئذ ، لان الناس مسلطون على اموالهم ، وإلا فلابد من رفع ذلك الى الحاكم ، وله إتلاف ايهما شاء ويقسم الضرر بينهما بقاعدة العدل والانصاف الثابتة عند العقلاء . ويؤيدها ما ورد في تلف درهم عند الودعي ، من الحكم باعطاء درهم ونصف لصاحب الدرهمين ، ونصف درهم لصاحب الدرهم الواحد ، فانه لا يستقيم إلا على ما ذكرناه من قاعدة العدل والانصاف . وقد تقدم في بحث القطع . هذا فيما إذا تساوى المالان من حيث القيمة . وأما إن كان احدهما أقل قيمة من الآخر ، فليس للحاكم إلا إتلاف ما هو اقل قيمة ، لان إتلاف ما هو اكثر قيمة سبب لزيادة الضرر على المالكين بلا موجب .

ثم إن ما ذكرناه من الفروع واحكامها انما هو فيما اذا لم تثبت اهمية احد الضررين في نظر الشارع . واما إذا ثبت ذلك فلابد من اختيار الضرر الآخر في جميع الفروع السابقة ، كما إذا دخل رأس عبد محقون الدم في قدر شخص آخر ، فانه لا ينبغي الشك في عدم جواز قتل العبد ، ولو كان ذلك بفعل مالك العبد ، بل يتعين كسر القدر وتخليص العبد ، غاية الامر كون ضمان القدر عليه كما انه إن كان بفعل الغير كان الضمان عليه ، وإن كان بآفة سماوية ، كان الضرر مشتركا بينهما .

(المسألة الثالثة) (وهي لا تخلو من الاهمية من حيث كثرة الابتلاء بها) ما اذا دار الامر بين تضرر شخص والاضرار بالغير من جهة التصرف في ملكه

كمن حفر في داره بالوعة أو بئراً يكون موجباً للضرر على الجار مثلا . وتوضيح المقام يقتضي ذكر اقسام تصرف المالك في ملكه الموجب للاضرار بالجار ، فنقول إن تصرفه يتصور على وجوه : (الاول) ـ ان يكون المالك بتصرفه قاصداً لا ضرار الجار ، من دون أن يكون فيه نفع له او في تركه ضرر عليه . (الثاني) ـ الصورة مع كون الداعي الى التصرف مجرد العبث والميل النفساني ، لا الاضرار بالجار . (الثالث) ـ ان يكون التصرف بداعي المنفعة ، بان يكون في تركه فوات منفعة . (الرابع) ـ أن يكون الداعي التحرز عن الضرر بان يكون في تركه ضرر عليه . والمنسوب الى المشهور جواز التصرف وعدم الضمان في الصورتين الاخيرتين ، بعد التسالم على الحرمة والضمان في الصورتين الاوليين اما وجه الحرمة والضمان في الصورتين الاوليين فظاهر ، فانه لا إشكال في حرمة الاضرار بالغير ، ولا سيما الجار . والمفروض أنه لا يكون فيهما شيء ترتفع به حرمة الاضرار بالغير . وأما الوجه لجواز التصرف وعدم الضمان في الصورتين الأخيرتين ، فقد استدل له بوجهين :

(الوجه الاول) ـ ان منع المالك عن التصرف في ملكه حرج عليه . ودليل نفي الحرج حاكم على أدلة نفي الضرر ، كما انه حاكم على الادلة المثبتة للاحكام . وهذا الدليل ممنوع صغرى وكبرى : (أما الصغرى) فلعدم كون منع المالك عن التصرف في ملكه حرجاً عليه مطلقاً ، فان الحرج المنفي في الشريعة المقدسة إنما هو بمعنى المشقة التي لا تتحمل عادة . ومن الظاهر ان منع المالك عن التصرف في ملكه لا يكون موجباً للمشقة التي لا تتحمل عادة مطلقاً بل قد يكون وقد لا يكون . وليس الحرج المنفي في الشريعة المقدسة بمعنى مطلق الكلفة . وإلا كان جميع التكاليف حرجية فانها كلفة ومنافية لحرية الانسان وللعمل بما تشتهي الانفس . و (اما الكبرى) فلانه لاوجه لحكومة

أدلة نفي الحرج على ادلة نفي الضرر ، فان كل واحد منهما ناظر الى الأدلة الدالة على الاحكام الاولية . ويقيدها بغير موارد الحرج والضرر في مرتبة واحدة ، فلا وجه لحكومة أحدهما على الآخر .

(الوجه الثاني) ـ ان تصرف المالك في ملكه في المقام لابد من ان يكون له حكم مجعول من قبل الشارع : إما الجواز او الحرمة ، فلا محالة يكون احدهما خارجا عن دليل لا ضرر . ولا ترجيح لاحدهما على الآخر ، فيكون دليل لا ضرر مجملا بالنسبة اليهما ، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر بشيء منهما ، فيرجع الى اصالة البراءة عن الحرمة ، ويحكم بجواز التصرف .

وفيه ما تقدم من ان دليل لا ضرر لا يشمل إلا الاحكام الالزامية ، لانه ناظر الى نفي الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع . والضرر في الاحكام الترخيصية لا يستند الى الشارع ، حتى يكون مرتفعاً بحديث لا ضرر ، فحرمة الاضرار بالغير تكون مشمولة لحديث لا ضرر ومرتفعة به دون الترخيص .

هذا ولكن التحقيق عدم شمول حديث لا ضرر للمقام ، لان مقتضى الفقرة الاولى عدم حرمة التصرف لكونها ضرراً على المالك . ومقتضى الفقرة الثانية ـ وهي لا ضرار ـ حرمة الاضرار بالغير على ما تقدم بيانه ، فيقع التعارض بين الصدر والذيل ، فلا يمكن العمل باحدى الفقرتين . وإن شئت قلت إن حديث لا ضرر لا يشمل المقام اصلا لا صدراً ولا ذيلا ، لما ذكرناه من كونه وارداً مورد الامتنان على الامة الاسلامية ، فلا يشمل مورداً كان شموله له منافياً للامتنان . ومن المعلوم ان حرمة التصرف والمنع عنه مخالف للامتنان على المالك . والترخيص فيه خلاف الامتنان على الجار ، فلا يكون شيء منهما مشمولا لحديث لا ضرر . وبما ذكرناه ظهر انه لا يمكن التمسك بحديث لاضرر

فيما كان ترك التصرف موجباً لفوات المنفعة . وان لم يكن ضرراً عليه . لان منع المالك عن الانتفاع بملكه ايضاً مخالف للامتنان ، فلا يكون مشمولا لحديث لا ضرر ، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر في المقام اصلا ، بل لابد من الرجوع الى غيره ، فان كان هناك عموم او اطلاق دل على جواز تصرف المالك فى ملكه حتى في مثل المقام يؤخذ به ، ويحكم بجواز التصرف ، والا فيرجع الى الاصل العملي وهو في المقام اصالة البراءة عن الحرمة ، فيحكم بجواز التصرف . وبما ذكرناه ظهر الحكم فيما اذا كان التصرف في مال الغير موجباً للضرر على الغير ، وتركه موجباً للضرر على المتصرف ، فيجري فيه الكلام السابق من عدم جواز الرجوع الى حديث لا ضرر ، لكونه وارداً مورد الامتنان ، فيرجع الى عموم ادلة حرمة التصرف في مال الغير ، كقوله ﷺ : (لا يحل مال امرىء إلا بطيب نفسه) وغيره من ادلة حرمة التصرف في مال الغير ، ويحكم بحرمة التصرف .

هذا كله من حيث الحكم التكليفي . وأما الحكم الوضعي وهو الضمان فالظاهر ثبوته حتى فيما كان التصرف جائزاً ، لعدم الملازمة بين الجواز وعدم الضمان ، فيحكم بالضمان لعموم قاعدة الاتلاف ودعوى ـ كون الحكم بالضمان ضررياً فيرتفع بحديث لا ضرر ـ مدفوعة بان الحكم بالضمان ضرري في جميع موارده ، فلا يمكن رفعه بحديث لا ضرر ، لما تقدم من ان حديث لا ضرر لا يشمل الاحكام المجعولة ضررية من اول الامر . وحديث لا ضرر ناظر الى الاحكام التي قد تكون ضررية ، وقد لا تكون ضررية ، ويقيدها بصورة عدم الضرر .

هذا مضافاً الى ما تقدم ايضاً من أنه حديث امتناني لا يشمل باب الضمان اصلا .

هذا تمام كلامنا في قاعدة لا ضرر في هذه الدورة . والحمد لله اولا وآخراً على ما وفقني لكتابة هذا السفر القيم . وصلى الله على رسوله الكريم وآله الابرار الاطهار واصحابه الاخيار الكبار .

كتبته وأنا معتكف بجوار العتبة المقدسة العلية في النجف الاشرف ، على مشرفها آلاف التحية والاكرام والصلاة والسلام . وانا مستجير بذمته حياً ومميتاً وكان ذلك في ٨ ـ ٨ ـ ١٣٧٦ الليلة الثامنة من شهر شعبان المعظم من شهور سنة ست وسبعين وثلاثمائة بعد الالف من الهجرة على هاجرها الصلاة والسلام .

فهرست الجزء الثاني من مصباح الاصول

العدد	الموضوع	الصفحة
١ —	تقريظ سيدنا الاستاذ دام ظله	٣
٢ —	الخطبة	٤
٣ —	عدم كون مبحث القطع من مسائل علم الاصول	٥
٤ —	عدم كون المراد من المكلف خصوص المجتهد	٦
٥ —	وجه عدول صاحب الكفاية عن تقسيم الشيخ وما فيه	١٠
٦ —	الكلام في حجية القطع	١٥
٧ —	الكلام في التجرى	١٨
٨ —	حرمة الفعل المتجرى به وعدمها	٢٠
٩ —	عدم جريان التجرى في القطع الموضوعي	٢٨
١٠ —	عدم صحة الاستدلال بالروايات على حرمة التجرى	٢٩
١١ —	كون التجرى قبيحاً ذاتاً	٣٠
١٢ —	الكلام في القطع الموضوعى	٣٢
١٣ —	في قيام الامارات مقام القطع	٣٥
١٤ —	قيام الاصول المحرزة مقام القطع	٣٨
١٥ —	عدم قيام الاصول غير المحرزة مقام القطع	٤٠
١٦ —	عدم امكان اخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم	٤٤
١٧ —	عدم امكان اخذ الظن بحكم في موضوع نفسه	٤٨

العدد	الموضوع	الصفحه
١٨	ـ اخذ الظن بحكم في موضوع حكم آخر	٤٩
١٩	ـ الموافقة الالتزامية للقطع	٥١
٢٠	ـ قطع القطاع	٥٣
٢١	ـ القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة	٥٥
٢٢	ـ فروع مخالفة القطع	٦١
٢٣	ـ تنجيز العلم الاجمالي	٦٧
٢٤	ـ الامتثال الاجمالي	٧٧
٢٥	ـ الامتثال الظني والاحتمالي	٨٥
٢٦	ـ إمكان التعبد بالظن وعدمه	٨٩
٢٧	ـ ما قيل في حجية الامارات ورده	٩٧
٢٨	ـ ما قيل في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري	١٠٧
٢٩	ـ عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري	١٠٩
٣٠	ـ وقوع التعبد بالظن	١١١
٣١	ـ أدلة المنع عن العمل بالظن	١١٣
٣٢	ـ حجية الظواهر	١١٧
٣٣	ـ حجية قول اللغوي	١٣١
٣٤	ـ حجية الاجماع المنقول	١٣٤
٣٥	ـ حجية الشهرة وعدمها	١٤١
٣٦	ـ حجية خبر الواحد	١٤٦
٣٧	ـ الاستدلال بآية النبأ على حجية الخبر	١٥٢
٣٨	ـ هل يلزم من حجية خبر الواحد عدمها	١٧٣

العدد	الموضوع	الصفحة
٣٩	ـ ما اورد على حجية خبر الواحد ورده	١٧٩
٤٠	ـ الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد	١٨٣
٤١	ـ الاستدلال بآية الكتمان على حجية خبر الواحد	١٨٧
٤٢	ـ الاستدلال بآية الذكر على حجية خبر الواحد	١٨٩
٤٣	ـ الاستدلال بالروايات على حجية خبر الواحد	١٩١
٤٤	ـ الاستدلال بالاجماع على حجية خبر الواحد	١٩٥
٤٥	ـ العمدة فى دليل حجية الخبر هي السيرة	١٩٦
٤٦	ـ عدم كون الآيات رادعة عن السيرة	١٩٧
٤٧	ـ عدم انجبار ضعف الخبر بعمل المشهور	٢٠١
٤٨	ـ لا يكون إعراض المشهور موجباً لوهن الخبر	٢٠٣
٤٩	ـ الاستدلال بحكم العقل على حجية خبر الواحد	٢٠٣
٥٠	ـ الكلام في حجية الظن المطلق	٢١٥
٥١	ـ حجية الظن في الاصول الاعتقادية	٢٣٥
٥٢	ـ عدم وهن الخبر باعراض المشهور	٢٤١
٥٣	ـ ترجيح أحد المتعارضين بالظن وعدمه	٢٤٣

(الاصول العملية)

العدد	الموضوع	الصفحة
٥٤	ـ اقسام المسائل الاصولية	٢٤٧
٥٥	ـ مجرى الاصول العملية	٢٤٩
٥٦	ـ اصالة الطهارة من المسائل الاصولية	٢٥١
٥٧	ـ وحدة الملاك في اقسام الشك في التكليف	٢٥٣
٥٨	ـ الاستدلال على البراءة بالآية	٢٥٥
٥٩	ـ الاستدلال بحديث الرفع	٢٥٧
٦٠	ـ الاستدلال بحديث الحجب	٢٧١
٦١	ـ عدم صحة الاستدلال بروايات الحل على البراءة	٢٧٣
٦٢	ـ الاستدلال برواية الاطلاق	٢٧٩
٦٣	ـ الاستدلال بحكم العقل على البراءة	٢٨٣
٦٤	ـ الاستدلال بالاستصحاب على البراءة	٢٨٩
٦٥	ـ ادلة الاخباريين على وجوب الاحتياط	٢٩٧
٦٦	ـ الاستدلال بحكم العقل على الاحتياط	٣٠٥
٦٧	ـ تقدم الاصل الموضوعي على البراءة	٣٠٩
٦٨	ـ اصالة عدم التذكية	٣١١
٦٩	ـ حسن الاحتياط	٣١٥
٧٠	ـ اخبار من بلغ	٣١٩
٧١	ـ جريان البراءة في الشبهة الموضوعية وعدمه	٣٢٣

العدد	الموضوع	الصفحة
٧٢	ـ دوران الامر بين محذورين	٣٢٧
٧٣	ـ دوران الامر بين محذورين في التوصليات	٣٢٩
٧٤	ـ دوران الأمر بين محذورين في التعبديات	٣٣٥
٧٥	ـ دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعة	٣٣٩
٧٦	ـ تتمة دوران الأمر بين محذورين	٣٤٣
٧٧	ـ الشك في المكلف به	٣٤٥
٧٨	ـ تتمة دوران الأمر بين محذورين	٣٥٣
٧٩	ـ تنبيهات دوران الامر بين محذورين	٣٥٧
٧٠	ـ عدم الملازمة بين الموافقة والمخالفة القطعيتين	٣٦١
٨١	ـ عدم جريان الاصل في الطرف غير المبتلى به	٣٦٣
٨٢	ـ تنجيز العلم الاجمالي في جميع الآثار	٣٦٧
٨٣	تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات	٣٦٩
٨٤	ـ تحديد الشبهة غير المحصورة	٣٧٣
٨٥	ـ حكم شبهة الكثير فى الكثير	٣٧٩
٨٦	ـ انحلال العلم الاجمالي بالاضطرار	٣٨١
٨٧	ـ اعتبار القدرة الشرعية في تنجيز العلم الاجمالي	٤٠١
٨٨	ـ اعتبار اتحاد الاصول في الرتبة	٤٠٣
٨٩	ـ حكم ملاقى اطراف الشبهة المحصورة	٤٠٥
٩٠	ـ دوران الامر بين الاقل والاكثر	٤٢٧
٩١	ـ دوران الامر بين التعيين والتخيير	٤٤٩

العدد	الموضوع	الصفحة
٩٢	ـ الشك في الجزئية أو الشرطية المطلقة	٤٥٩
٩٣	ـ حكم الزيادة عمداً او سهواً	٤٦٧
٩٤	ـ حكم تعذر بعض الاجزاء	٤٧١
٩٥	ـ روايات قاعدة الميسور	٤٧٧
٩٦	ـ الشك في الجزئية والمانعية	٤٨٥
٩٧	ـ شرائط جريان الاصول	٤٨٩
٩٨	ـ قاعدة لا ضرر	٥١٩

قد بذلت غاية الجهد في تصحيحه ولكن ـ (بما ان العصمة لاهلها) قد وقعت اغلاط طفيفة لا تخفى على القارىء الكريم

محمد الكاظم الخوانساري ١٧ ـ ج ١ ـ ٨٧